

Ф. Б. Я. Кёйпер

ТРУДЫ
ПО ВЕДИЙСКОЙ
МИФОЛОГИИ



**ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ФОЛЬКЛОРУ
И МИФОЛОГИИ
ВОСТОКА**

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

И.С. Брагинский

Е.М. Мелетинский

С.Ю. Неклюдов (секретарь)

Е.С. Новик

Д.А. Ольдерогге (председатель)

Б.Л. Рифтин

С.С. Цельникер

**ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ
ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ**

Ф. Б. Я. Кёйпер

ТРУДЫ
ПО ВЕДИЙСКОЙ
МИФОЛОГИИ

МОСКВА 1986

ББК 83.3(0)3
К 33

Перевод с английского

Составитель

А.М. ДУБЯНСКИЙ

Ответственный редактор

Т.Я. ЕЛИЗАРЕНКОВА

Кейпер Ф.Б.Я.

К 33 Труды по ведийской мифологии. Пер. с англ. Предисл. Т.Я.Елизаренковой. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». М., 1986.

196 с.

В книге собраны статьи крупнейшего зарубежного специалиста по древнеиндийской и древнеиранской мифологии, голландского ученого Ф.Б.Я. Кейпера. В центре исследований, входящих в сборник, — мифология вёд, древнейших памятников индийской литературы. Автор ставит своей задачей выявление генезиса и изначального смысла ряда фундаментальных мифологем наряду с установлением индоиранских и индоевропейских параллелей.

К $\frac{4604000000-018}{0\ 13(02)-86}$ 175-85

ББК 83.3.(0)3

© Главная редакция восточной литературы
издательства «Наука», 1986.

Серия «Исследования по фольклору и мифологии Востока», выпускаемая Главной редакцией восточной литературы издательства «Наука» с 1969 г., знакомит читателей с современными проблемами изучения богатейшего устного творчества народов Азии, Африки и Океании. В ней публикуются монографические и коллективные труды, посвященные разным аспектам изучения фольклора и мифологии народов Востока, включая анализ некоторых памятников древних и средневековых литератур, возникших при непосредственном взаимодействии с устной словесностью. Значительное место среди изданий серии занимают работы сравнительно-типологического и чисто теоретического характера, в которых важные проблемы фольклористики и мифологии рассматриваются не только на восточном материале, но и с привлечением повествовательного искусства других, соседних регионов.

Книжки, ранее изданные в серии «Исследования по фольклору и мифологии Востока»:

- В.Я. Пропп.* Морфология сказки. 1969.
- Г.Л. Пермяков.* От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише). 1970.
- Б.Л. Рифтин.* Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае (Устные и книжные версии «Троецарствия»). 1970.
- Е.А. Костютин.* Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. 1972.
- Н. Рошину.* Традиционные формулы сказки. 1974.
- П.А. Гринцер.* Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. 1974.
- Типологические исследования по фольклору. Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970). Сост. Е.М. Мелетинский и С.Ю. Неклюдов. 1975.
- Е.С. Котляр.* Миф и сказка Африки. 1975.
- С.Л. Невелева.* Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). 1975.
- Е.М. Мелетинский.* Поэтика мифа. 1976.
- В.Я. Пропп.* Фольклор и действительность. Избранные статьи. 1976.
- Е.Б. Вирсаладзе.* Грузинский охотничий миф и поэзия. 1976.
- Ж. Дюмезиль.* Осетинский эпос и мифология. Пер. с франц. 1976.
- Паремимологический сборник. Пословица, загадка (структура, смысл, текст). 1978.
- О.М. Фрейдленберг.* Миф и литература древности. 1978.
- Памятники книжного эпоса. Стиль и типологические особенности. 1978.
- Б.Л. Рифтин.* От мифа к роману (Эволюция изображения персонажа в китайской литературе). 1979.
- С.Л. Невелева.* Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса. Эпитет и сравнение. 1979.
- Е.М. Мелетинский.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. 1979.
- Б.Н. Путилов.* Миф — обряд — песня Новой Гвинеи. 1980.
- М.И. Никитина.* Древняя корейская поэзия в связи с ритуалом и мифом. 1982.
- В. Тэрнер.* Символ и ритуал. Пер. с англ. 1983.
- М. Герхардт.* Искусство повествования (Литературное исследование «1001 ночи»). Пер. с англ. 1984.

Паремиологические исследования. Сборник статей. 1984.

Е.С. Ковик. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме (Опыт сопоставления структур). 1984.

С.Ю. Неклюдов. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. 1984.

Е.С. Котляр. Эпос народов Африки южнее Сахары. 1985.

Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Сборник статей. 1985.

Францискус Бернардус Якобус Кейпер — известный ученый, с именем которого связаны большие достижения в современной индологии. Круг его интересов отличается удивительной широтой: изучение индоевропейских языков и особенно их индоиранской ветви в плане сравнительно-исторической грамматики; филологическое исследование древних иадийских и иранских текстов (прежде всего РВ и АВ*); интерпретация различных особенностей древних индоиранских языков с помощью ларингальной теории; изучение языков Индии неиндоарийского происхождения: дравидийских и австроазиатских (мунда); разработка проблем, связанных с возникновением языкового союза на территории Индии (заимствования и процессы конвергенции); изучение религии, мифологии, культуры древней Индии и древнего Ирана по материалам вед и Ав. и реконструкция общеарийского состояния; выяснение происхождения индийской драмы. В каждой из этих областей Кейпер сказал свое слово, и многие его работы знаменуют новый этап, поворотный пункт в понимании избранной им темы.

В научном творчестве Кейпера гармонично сочетаются лучшие достижения классической сравнительно-исторической грамматики индоевропейских языков и новые направления и методы, характерные для лингвистики середины XX в.: системный подход к изучению языка как структуры; применение ларингальной теории, дающей возможность истолковать изолированные архаичные особенности отдельных индоевропейских языков как проявления еще более древней единой системы; интерес к проблемам на стыке разных языковых семей и — более того — на стыке разных областей знания. В работах Кейпера можно встретить применение идей современной структурной антропологии и психологии к материалу индоиранской мифологии. Индоиранские факты и закономерности освещаются в широком контексте типологических параллелей из других культурных традиций: индонезийской, семитской, дравидийской, австроазиатской и т.д.

Ф. Б. Я. Кейпер принадлежит к голландской школе востоковедов. В начале века индологическая традиция в Голландии уже имела прочные корни, а труды таких специалистов, как Керн, Уленбек, Каланд и др., получили всемирную известность. В поколении, вошедшем в науку после первой мировой войны, их дело было продолжено и развито Фаддегомом, Гондой, Кейпером, Вогелем и др., а в настоящее время индологические проблемы разрабатываются достаточно широко целой плеядой учеников и продолжателей этих ученых вместе со своими учителями (Де Йонг, последнее время работающий в Австралии, Хеестерман, Бодевитц и др.). Для голландской индологии характерны разнообразные интересы — история религии (в частности, буддизм) и мифологии (ср. также ставшую традиционной тематику, посвященную изучению ритуалов), история индийского искусства, ведология, публикация древних текстов, исследование древнеиндийского языка в сравнительно-историческом плане и т.д. В целом ряде перечисленных областей вклад Кейпера очень значителен.

* Сокращения названий произведений, используемые в книге, см. в Указателе произведений.

Ф.Б.Я. Кёйпер (Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper) родился 7 июля 1907 г. в Гааге. Окончив здесь гимназию, учился в Лейденском университете на кафедре классических языков и индогерманистики, изучал в Утрехте санскрит под руководством проф. Каланда — крупнейшего в то время специалиста в области древнеиндийской религии и ритуала. В 1934 г. успешно защищает докторскую диссертацию. В период 1934—1939 гг. преподает классические языки в лицее в Джакарте, а с 1939 г., вновь возвратившись в Голландию, становится профессором Лейденского университета, где в течение последних десятилетий преподает санскрит, создавая блистательную школу своих учеников-специалистов в разных областях индологии.

На протяжении почти четверти века проф. Кёйпер (вместе со своим учеником проф. Де Йонгом) был одним из главных редакторов созданного в 1955 г. в Голландии журнала «*Indo-Iranian Journal*», который объединил лучшие силы ученых разных стран и во многом определил направление исследований. Деятельность Кёйпера в этом журнале на редкость многогранна. Он не только автор многочисленных статей, открывавших новые перспективы в индологии, но также неумолимый рецензент, быстро отзывавшийся на все сколько-нибудь значительные работы по индологии и иранистике, участник различных научных дискуссий и пр.

Находясь с 1972 г. на пенсии, проф. Кёйпер полон творческих сил и ведет большую плодотворную научную работу.

Первые работы Кёйпера, публикуемые с начала 30-х годов, относятся к области языкознания. Этот факт явно не случаен. Кёйпер — прежде всего лингвист по своей подготовке, и, когда в дальнейшем, расширяя сферу своих научных интересов, он стал заниматься религией, мифологией, театром и древней культурой вообще, для его работ всегда оставались характерными точные методы исследования лингвиста и системный подход. В 30-е годы ученого занимают прежде всего проблемы общеиндоевропейского языкознания, и постепенно все более намечается крен в сторону индоиранских проблем. Начав с анализа проблем структуры отдельных типов индоевропейского глагола¹ (докторская диссертация посвящена носовым презенсам²), Кёйпер обращается к изучению нерегулярностей иерархических особенностей ведийского языка, объясняя их с точки зрения ларингальной теории. Выдвинутое еще в 1879 г. Ф. де Сосюрсом предположение о том, что в общеиндоевропейском языке существовал особый тип фонем, которые исчезли до начала исторического периода, приняв участие в образовании долгих гласных и оставив косвенные следы в отдельных языках в чередовании гласных и в консонантизме, было подтверждено в 1927 г. Куриловичем на материале хеттского языка. Попытки систематической интерпретации фактов древнеиндийского языка еще не было сделано, и эту задачу взял на себя Кёйпер. Особенности ведийской именной флексии³, нерегулярности чередований в глаголе и словообразовании⁴, специфические ведийские сандхи (сокращение гласных в определенных позициях в тексте РВ)⁵, ставшие непонятными уже для более поздних брахманических редакторов этого текста, — все эти факты получили единое истолкование в свете ларингальной теории в работах Кёйпера.

Результаты исследований Кёйпера стали неотъемлемой составной частью сравнительно-исторической грамматики индоевропейских языков на современном этапе, а успешное применение ларингальной теории к материалам ведийского языка послужило толчком для изучения рефлексов ларингальных и в других древних языках: греческом (Каугилл), хеттском (Пухвел), итальянском (Уоткинс), германском (Леман) и т.д.

Особый цикл работ Кейпера составляют его статьи по индоиранским языкам, в которых чисто лингвистический анализ всегда опирается на культурно-исторические реалии и структурная лингвистика переходит в структурный анализ религиозной (или мифологической) системы.

Круг тем, рассматриваемых автором, очень широк. Иногда это большие статьи, иногда маленькие заметки, но всегда они содержат новые идеи и выводы. Так, выражение RV *patye divi*⁶ автор интерпретирует в космогоническом ключе как *в следующий день нового периода* (а не *в решающий момент*, как в переводе Гельднера); слово *svavṛsti*⁷ — как *спонтанное действие*, что подтверждается параллелями из Ав. Концептуально важный для RV термин *vidátha*⁸ трактуется как *раздача* даров, связанная в социальном плане с рядом акций, цель которых — повышение социального престижа лица, устраивающего видатху, увеличение его жизненной силы. Ряд статей посвящен изучению заимствований в ведийском языке и санскрите из языков неиндоевропейского субстрата в Индии⁹.

Иранистические работы Кейпера посвящены изучению языка древнейшей части Ав. — Гат, на котором излагал свое религиозное учение Заратуштра. Анализ слова *mazdā*¹⁰, входящего в состав имени верховного божества Заратуштры, с позиций ларингальной теории приводит автора к выводу, что это слово значит не *мудрость*, как считалось раньше, а *мудрый*. Особенности же в его склонении свидетельствуют влияние восточных диалектов. Это дает основания предположить, что пропаганда новой веры распространялась из Восточного Ирана. Авестийское же сочетание *Ahura Mazda*¹¹, вызвавшее многочисленные толкования ученых, Кейпер рассматривает как два отдельных, не связанных друг с другом эпитета божества: *всезнающий, мудрый*, превратившиеся в одно слово — имя божества лишь значительно позже, при Ахеменидах.

Применение ларингальной теории к древнеиранскому языковому материалу убедительно показывает, что во время Заратуштры, т.е. в самом начале I тысячелетия до н.э., восточноиранские диалекты были резко дифференцированы от западноиранских и лингвистически, и территориально¹². Язык Заратуштры, вобравший в себя разные диалектные черты, представлял собой искусственный литературный язык (*Kunstsprache*), во многих отношениях более древний, чем язык RV. По чисто лингвистическим причинам автор считает, что Заратуштра жил немногим позднее, чем 800 г. до н.э.¹³.

С конца 30-х годов начинаются публикации Кейпера по неиндоевропейским языкам Индии, т.е. дравидийским и австроазиатским. Сначала его интересует главным образом роль языков субстрата в истории развития индоарийских языков Индии, затем в ряде случаев работы Кейпера перерастают в самостоятельные исследования в области этих языков. Проблематика неиндоевропейских штудий весьма разнообразна. Это периодизация соотношения звонких и глухих согласных в начале слова в дравидийских языках по материалам дравидийских заимствований в санскрите¹⁴; наблюдения над дравидийской морфологией¹⁵; изучение отдельных явлений в фонологии и морфологии древнетамильского языка (так называемая проблема *āutam*; возникновение эпентетического *-i-* при слиянии именных основ)¹⁶ — первая из этих проблем вызвала дискуссию, в которой приняли участие индийские ученые¹⁷; описание варьирования согласных, составляющих одну из характерных черт слова в языке мунда¹⁸; соотношение мунда и индонезийского¹⁹.

Особое внимание Кейпера привлек язык малочисленной группы населения Центральной Индии, расположенной в Махья-Прадеше и Махараштре, — нахали или нихали²⁰, в основе которого лежит лексический слой, принадлежащий, по-видимому, какому-то австроазиатскому языку, отличному от известного там типа.

Индоарийские и субстратные штудии синтезировались в таком направлении научных интересов Кёйпера, как изучение влияния языков субстрата на древнеиндийский язык. Автор показывает, что около ста санскритских и пракритских слов являются заимствованиями из протомундской ветви австроазиатских языков²¹. Процесс заимствования начался с периода РВ. Результатом постепенного влияния дравидийских языков и мунда на санскрит была «индианизация» языка ариев-завоевателей. Черты языкового союза²² в области фонетики (распространение церебральных фонем) и синтаксиса (распространение деепричастных оборотов и употребление частицы *iti* после прямой речи) можно проследить уже в РВ. Из этого автор делает вывод, что между приходом ариев на Индостанский субконтинент и сложением древнейших гимнов РВ должен был пройти более долгий период, чем это обычно предполагают²³.

Таковы в самых общих чертах те лингвистические проблемы, которые затронуты в трудах Кёйпера. Не менее важное место занимают в сфере его научных интересов работы по индоарийской мифологии, религии и культуре, которые публикуются начиная с 60-х годов. На научное мировоззрение Кёйпера в этой области оказали заметное влияние общие взгляды Лейденской культурно-антропологической школы, сформировавшейся в 20-х годах этого века (де Йосселин де Йонг и Рассерс), близкой по своим методологическим предпосылкам к французской структурно-социологической школе (Дюркгейм, Мосс). Эта школа характеризуется сочетанием филологических и культурно-антропологических интересов, а в области методов исследования — структурным подходом к изучению материала. Объектом изучения являются системы родства, социальная организация, ритуал и мифология, рассматриваемые в их взаимосвязи. Материалом служили прежде всего древняя религия и культура народов Индонезии, изучению которых посвятили свои труды несколько поколений голландских ученых начиная с миссионеров. Выводы ученых Лейденской школы характеризуются широтой обобщений и выходом в область типологии. При этом следует помнить, что Лейденская школа не была единой, и ряд ее представителей (именно те, кто работал в области индологии, — Г.Я. Хельд, занимавшийся МБх с точки зрения этнологии, Ф.Д.К. Босх, изучавший индийскую символику, — Кёйпер написал рецензию на его книгу «Золотой зародыш»²⁴) не разделяли того взгляда, что древняя мифология является некоей проекцией социальной структуры племен, ее создавших. В этом отношении с ними был солидарен и Кёйпер. Наибольшее же влияние на его работы по ведийской мифологии оказало блестящее структурное исследование религии нгаджу даяков Шерера, которое он неоднократно цитирует.

Для того чтобы понять ту роль, которую играли работы Кёйпера в интерпретации ведийской религии и мифологии, нужно сказать несколько слов о том, каким было положение дел в этой области до него. Факты в это время уже были хорошо известны — период накопления фактов приходится на конец XIX — начало XX в., когда были созданы классические работы по мифологии Хиллебрандта, Макдонелла и по ведийской религии Ольденберга, Бергеня. Основы ведийской экзегезы были заложены трудами Ольденберга. Ведийская религия рассматривалась как более или менее опосредствованное отражение различных явлений природы, соответственно боги — как их персонификации, а некоторая часть богов — как персонификации абстрактных принципов. Во многих частных случаях эти интерпретации выглядели вполне достоверными (хотя наряду с ними существовало и немало весьма спорных и даже взаимоисключающих трактовок), не было только единой теории, которая дала бы единое системное объяснение этим разрозненным фактам.

Из предшественников Кёйпер наиболее ценил французского ученого Бергеня за его стремление к «систематизации» ведийской религии, т.е. к синхронному описа-

нию ее оппозиций как системы, в противоположность эволюционистским взглядам Гельднера, Пишеля и др. Ближе всех по кругу интересов в области ведийской мифологии Кейперу был один из самых одаренных представителей немецкой традиции, который в своем исследовании о боге Варуне вплотную подошел к пониманию связи этого сложного мифологического персонажа с космогонией и пролил новый свет на характер ведийской космогонии вообще (работа Людерса осталась незавершенной и была издана посмертно²⁶). Не случайно, что в то же самое время к космогонической интерпретации РВ, в частности ее центрального мифа об убийстве Индрой Вритры, приходит американский ученый Норман Браун²⁷. Таким образом, почва для создания космогонической теории была подготовлена.

Основной темой, проходящей сквозь все работы Кейпера этого цикла, является система реконструкции индоиранских, а затем и древнеиндийских космогонических представлений, в свете которых интерпретируются отдельные мифологические персонажи. Мифологическая единица определяется здесь исходя из целой системы противопоставлений, и лишь такой структурный подход может правильно объяснить, как функционирует в РВ то или иное божество. Насколько сложным делом является определение основной, инвариантной функции ряда божеств в РВ, свидетельствует существование многих разнородных, иногда несводимых одна к другой интерпретаций соответствующих божеств в работах исследователей.

Наряду с этим используются все возможности старой классической экзегетики: толкование текста с учетом его просодических особенностей, значений отдельных грамматических форм, стилистической неоднозначности и т.п. Внимательное прочтение, казалось бы, давно известных контекстов также не раз давало возможность Кейперу увидеть факты в новом свете.

Наконец, широкий типологический фон, на котором рассматриваются древнеиндийские факты, начиная от генетически родственных древнеиранских и — далее — греческих, славянских и прочих индоевропейских параллелей, вплоть до дравидийских, австронезийских, индонезийских, семитских и др., придает выводам Кейпера особую убедительность и надежность.

Этот цикл начинается со статьи «Древний арийский словесный поединок»²⁸, в которой автором сразу же ставится кардинальный вопрос о том, на какой социальной и культурной почве возникла поэзия РВ. В науке на этот счет существуют противоречивые взгляды, притом что намечается общая тенденция секуляризации данного памятника, излишнее подчеркивание чисто литературного характера состязаний между ригведийскими поэтами.

Для решения этой проблемы автор прежде всего формулирует основы космогонической теории, в свете которой, как уже и ранее отмечалось рядом исследователей, интерпретируется древнейшее ядро этого памятника. Главный миф РВ, перепевающийся в гимнах бесчисленное число раз, — убийство Индрой демона-змея Вритры (*vṛtrá-* — букв. *противодействие, сопротивление*), запрудившего течение рек, — не имеет, согласно Кейперу, отношения к природному явлению и должен пониматься как акт творения вселенной. Индра своей дубиной разбивает силу сопротивления инертного хаоса, заключенного в изначальном холме, который плавает по поверхности космических вод. Удар дубины пробивает холм, пригвождает его к одному месту на дне вод, и Огонь и Вода (последняя представляется также в виде бога Сомы — персонификации священного растения и его сока, из которого готовится напиток бессмертия богов — амрита) покидают мир хаоса и инерции и переходят к небесным богам-дэвам. Одновременно Индра разделяет этим ударом небо и землю, организуя дуально противопоставленные верхний и нижний миры (представленные соответственно дэвами и асурами). Варуна,

древний бог космических вод, приобретает новую функцию хранителя рита (*ṛtā-*) — космического закона, скрывающегося в нижнем мире. Этот миф унаследован из индоиранской религии.

Кёйпером высказывается гипотеза о том, что время для ведийцев представляло собой циклический процесс, в конце каждого года наступал кризис, когда космос сменялся хаосом, и для восстановления порядка нужно было повторение акта творения Индры. Это повторение арии понимали как воспроизведение подвига Индры в ритуале. Поскольку щедрые дарители — организаторы ритуала и бог Индра, славившийся щедростью, называются в РВ одним и тем же словом *maghāvan-*, Кёйпер предполагает, что в ритуале люди могли выступать как персонификации богов. Это новогоднее празднество, устраивавшееся в день зимнего солнцестояния и имевшее целью восстановление света и тепла после периода мрака и холода, возобновление для арии жизни со всеми благами, состояло из ряда состязаний: словесных поединков, гонок колесниц, запряженных конями, состязаний в раздаче даров с целью повышения своего социального престижа и т.п.

В свете данной общей космогонической схемы Кёйпер поддерживает не получившее в свое время признания положение Хиллебрандта о том, что Ушас в РВ является богиней не утренней зари вообще, а персонифицирует конкретную зарю в первый день нового года. Характерные особенности этой богини в РВ получают последовательно системное истолкование в космогоническом ключе. Ее место в космическом процессе подтверждается ее сопричастностью к нижнему миру: из него она рождается, она — сестра Ночи и родня Варуны. Ее появление знаменует победу света над мраком, жизни над смертью. Изображение Ушас как первой в длинной череде утренних зорь предполагает начало нового периода, когда кончился мрак и снова начинается жизнь. Богиню описывают в гимнах как стоящую прямо — положение, символизирувавшее для ведийских поэтов жизнь в противоположность смерти. Просьбы к Ушас о потомстве и богатстве — это просьбы о наделении жизненной силой. Поскольку здесь идет речь о богатстве, добываемом во время словесных поединков и гонок на колесницах, Ушас можно рассматривать как богиню состязаний, которые происходят между ритуальными общинами или поэтическими объединениями — содружествами (возможное их мифологическое отражение представляет собой содружество Индры и Марутов). Подобное истолкование древнеиндийского ритуала подтверждается такой, например, типологической параллелью, как новогодний ритуал потлача у североамериканских индейцев.

Отражением древних арийских представлений, связанных со словесными состязаниями в Ав., являются термины *vyākman-* *ритуальное собрание* и *vyākana-* *красноречивый* — значения, установленные Кёйпером на основании кропотливого филологического анализа авестийских контекстов. Ритуальный характер этого красноречия не вызывает сомнений: умение говорить в собраниях называется при перечислении тех качеств, которые адепты просят божество дать их мужскому потомству.

Этимологический анализ этих слов (**vi-yāk-man-* и **vi- yāk-na-*) возводит их к корню *yāk-*, связанному с индоевропейским **yek-* *торжественно провозглашать*. В то же время ведийский корень *yās-* значит *просить*, а следы соответствующего авестийского значения засвидетельствованы у него только в позднем буддийском санскрите. То же понятие в РВ выражено термином *vi- vās-* (от корня *vas-* *говорить*), обозначающим ритуальный словесный поединок.

И термин, и обозначаемое им понятие исчезают в период после РВ, что тоже находит объяснение в теории Кёйпера: по мере продвижения в глубь «Индии муссонов» ритуальный праздник, связанный с зимним солнцестоянием, должен был потерять свое значение.

Очевидные преимущества этой теории заключаются в установлении изоморфизма между макро- и микрокосмом. Системные соответствия мифологических представлений и ритуала получают прочное филологическое обоснование. Надежность реконструкции индоиранских социального и культурного институтов типологически подтверждается параллелями из других архаичных культур (североамериканских индейцев, ряда племен с острова Борнео).

В статье «Три шага Вишну»²⁹ Кёйпер обращается к мифологическому персонажу, в интерпретации которого между учеными существовали большие разногласия. По традиционной индийской классификации, это бог, принадлежащий к небесной сфере. Западные исследователи обычно связывали его с каким-нибудь природным явлением: с солнцем, луной, огнем, горами. Некоторые видели в нем бога плодородия и растительности, другие считали его воплощением Сомы и т.д.

Кёйпер, исходя из общего методологического положения о том, что нельзя понять характер мифологического персонажа изолированно от контекста всей мифологической системы, и последовательно придерживаясь этого метода, приходит к новым, неожиданным выводам.

Главная черта Вишну в РВ состоит в том, что он совершает три шага, покрывающие вселенную. Иногда говорится, что он шагнул на семь мест на земле. 3 и 7 — числа, выражающие тотальность, целокупность. При этом в гимнах говорится, что Вишну шагает «для жизни»: Вторая характеристика Вишну — его дружба с Индрой, для которого он шагнул, чтобы помочь ему убить Вритру. Он участвовал также в открытии загона для коров — а это, в свою очередь, является одним из выражений, кодирующих нижний мир. Иными словами, он участвовал в процессе творения.

В системе более поздней космической классификации богов Вишну занимает космический центр, надир, а мифологическое значение центра — целокупность всех частей, распределенных по сторонам света.

Из всех этих характерных черт Кёйпер делает вывод, что Вишну представлял собой более центральную фигуру, чем Индра и Варуна, возглавлявшие противопоставленных друг другу дэвов и асуров. Вишну родствен каждому из этих миров, и его позиция находилась между двумя полюсами — ср. роль космического столпа.

Три шага Вишну воплощают, таким образом, целокупность вселенной. Третий шаг — самый важный. Индра, убив Вритру, создал дуальный мир, в чем его подержал Вишну своими шагами. Его первый шаг соответствует нижнему миру, включая землю, второй покрывает верхний мир, а третий шаг, являющийся тайной, не воспринимаемой человеческим глазом, соответствует целокупности мироздания, объединяющей его дуальную структуру точно так же, как 13-й месяц древнеиндийского календаря представляет все предыдущие 12 месяцев в году.

Статья «Блаженство *aša*»³⁰ посвящена реконструкции некоторых архаичных космологических представлений индоиранцев с помощью той общей космогонической схемы, которая была разработана Кёйпером. *Aša* — это авестийское название космического закона, соответствие ригведийского *ṛtá-*. В Ав. упоминается «блаженство *aša*», которое проявляется вместе со светом» (Я. 30.1). Исследователями еще ранее обращалось внимание на то, что понятие власти — *xšaθra* связано с представлениями о боге и *aša* и что этот древний арийский комплекс идей отразился в теологии Заратустры. Напомним, что в РВ Митра-Варуна являются владыками — *kṣatriyā*, повелителями *ṛtá-* и что им принадлежит также светлое пространство, Кёйпер ставит вопрос о том, где это светлое пространство следует локализовать.

Согласно космогонической схеме Кёйпера, Варуна является богом нижнего мира, где он пребывает, наблюдая за *ṛtá-*. Выражение «доно рита» в РВ было эквивалентом космических вод нижнего мира. Солнце вставало из земли, составлявшей часть

нижнего мира. Изначальный холм в РВ, прообраз земли, кодируется словами со значением *гора* (*gīrī-, pārvata-*), *скала* (*ādrī-*). Из этого inauguralного холма в качестве оси мироздания возникает космическое дерево, корни которого держит Варуна. Нижний мир Варуны назывался каменным домом, так как он жил в глубине космической горы, откуда рано утром появляются Ушас и Агни. Слово *глубокий* (*gabhṛā-*) в применении к Адитьям (классу богов-сыновей богини Адити, возглавляемых Варуной) надо понимать буквально, поскольку они принадлежали к глубине нижнего мира, что, в свою очередь, составляет понятие, унаследованное из индоиранской мифологии. Это было царство мертвых, а Варуна был богом смерти. Там же находился и Яма.

Присутствие солнца в царстве Варуны объясняется тем, что солнце представляет собой одну из форм Агни и садится там, где сокрыто *ṛta-*. Каждый день Агни рождается «из вод, из камня»; а утренние зори — коровы выходят из своего загона в скале.

Ночью картина решительно меняется, и нижний мир Варуны простирается как ночное небо над землей. Подземные космические воды становятся небесным океаном, звезды выступают как соглядатаи Варуны. Таким образом, Варуна является одновременно богом inauguralных вод под землей, «каменного дома» и ночного неба.

В архаичной индоиранской космологии считалось, что ночью возвращаются через нижний мир с запада на восток. Нижний мир ночью выглядит как висящий над землей в перевернутом положении. Это символизируют такой атрибут Варуны, как бочка, перевернутая отверстием вниз, или космическое дерево с ветвями вниз, корнями вверх. Представление о перевернутом дереве было у ариев еще до их прихода в Индию, с приходом же началось его отождествление с местным деревом ашваттха (*Ficus religiosa*), а не с дубом или с ясенем, как это было свойственно другим индоевропейским племенам.

В учении Заратуштры о небесном мире Ахура Мазды, полагает голландский ученый, просвечивает древнее арийское представление о перевернутой горе в ночном небе. Основной круг тем арийского мистицизма в РВ — это тайна света в нижнем царстве мертвых, рождение Агни из скалы, видение света во мраке. В РВ, кроме того, существовал параллелизм между макрокосмическим пробиванием отверстия в inauguralном холме и микрокосмическим открытием духа поэта. Поэт в РВ обретает видение в сердце, приравниваемое к космической горе или подземным водам.

Разница между индийской и иранской традициями заключается в том, что провидец Васиштха пассивен: он был погружен только в созерцание этой тайны, а другой посвященный, Заратуштра, был деятелен: он стремился найти блаженство *aša* на земле.

Так, с помощью реконструированной им общей индоиранской космогонической схемы автору удастся дать убедительную интерпретацию ряда отдельных архаических космологических представлений, ставших эзотерическими в каждой из этих традиций. Свет *aša* находится поочередно то в нижнем мире, то на небе — перевернутой горе.

Следующая работа, «Космогония и зачатие»³¹, по своим неожиданным, сногшибательным положениям выглядит как скачок в наших представлениях о системе арийской космогонии и прорыв в новую область знаний. В отличие от других своих исследований, в которых автор, тщательно изучив проблему и обстоятельно аргументируя свой подход к ней, предлагает какой-либо однозначный вывод, данная работа носит характер догадки, своего рода эксперимента. Категорического суждения в ней не высказывается — решение вопроса переносится в будущее.

Основная мысль работы заключается в том, что центральный космогонический миф РВ — убийство Индрой змея-демона Вритры, сковавшего течение рек, является

до некоторой степени мифологическим отражением пренатального (т.е. предшествующего рождению) «воспоминания» индивидуума о своем собственном зачатии.

Область, избранная Кёйпером, находится на стыке разных наук: структурной антропологии, мифологии, психиатрии, изучения пренатального сознания и бессознательного вообще, наконец, собственно индологии. Не следует забывать, что в настоящее время развитие науки осуществляется нередко именно на стыке разных областей, ранее не соприкасавшихся друг с другом.

Материалом этой работы служит не только РВ, как обычно, но также и более поздний класс индийских текстов — тесно связанные с ритуалом брахманы, которые уходят своими корнями в тот же самый пласт мифологических представлений, что и РВ. Ритуал, как известно, сохраняет иногда очень архаичные черты. Кроме того, в брахманах иногда получают развитие отдельные мифологические представления, о которых поэты — авторы РВ почему-либо умалчали (скажем, из соображений табу).

Используя данные древнеиндийской традиции, представленной этим широким кругом текстов, Кёйпер различает две стадии творения мира. Убийство Вритры Индрой составляет лишь вторую стадию космологии. Именно она была отражена в ритуалах, и на ней были основаны обряды, связанные с Новым годом. Миф о первой стадии творения не отражен в ритуале, но на него в ритуальных текстах встречаются многочисленные ссылки, как и в РВ.

Далее следует внимательное прочтение древнеиндийского космогонического мифа. Вначале были воды, воспринимаемые как нечто данное. Первая стадия творения трактуется как возникновение земли в изначальных водах. О ней есть разные представления: это или результат уплотнения вод, или более распространенная идея мирового яйца, так или иначе возникшего из вод (в РВ упоминается «золотой зародыш» и «зародыш вод»). В некоторых версиях на определенном этапе творения включается бог-демиург (Праджapati, Отец Вселенной и т.п.). Характерные черты первой стадии: наличие вод, возникновение неустойчивой земли (или яйца), не имеющей твердой опоры, дрейфующей на водах в поисках основы, где бы можно было закрепиться.

Вторая стадия творения засвидетельствована двумя вариантами. Во-первых, небо и земля были слиты, а затем разъединены. Во-вторых, разделение неба и земли описывается как созидательный акт Индры — для РВ этот вариант мифа является центральным. Чтобы совершить свой подвиг, Индра должен разбить «силы сопротивления», которые обычно воплощены в фигуре мифического змея Вритры. Существенные черты мифа состоят в том, что змей лежит на горе, а Индра завоевывает блага, необходимые для нормального функционирования этого мира, поразив змея дубиной грома-ваджрой или прямо пробив гору.

Сравнивая мифы этих двух стадий творения, Кёйпер реконструирует общее для них мифологическое содержание: неустойчивая земля и первоначальный холм (т.е. гора, на которой лежит Вритра), не имевший «основания» и нуждавшийся в укреплении. В результате комбинации различных элементов получается следующая картина. Сначала был маленький холмик, дрейфующий по поверхности вод. Из него расширилась во все стороны земля. Произв эту «гору»; в которой были заключены все блага жизни и выпустил их, Индра в то же время приковывает ее основу ко дну вод, дает ей твердую опору. Гора была только местом, откуда произошла земля, но стала функционировать также и в роли ее опоры.

Реконструированный в такой форме древнеиндийский космогонический миф обнаруживает, по мнению Кёйпера, определенное сходство с зачатием человеческого существа. Назначение же мифа в архаичных культурах заключается в том, чтобы помочь индивидууму снова пережить мифологическое прошлое и в результате почувствовать себя самого его героем, так сказать, начать после этого новую жизнь. Ти-

пологические параллели этому из различных архаичных культур весьма многочисленны.

Главная трудность заключается в недостаточной изученности пренатального сознания, хотя то, что уже сделано в этой области, дает основания говорить о возможности несенсорного восприятия у зародыша, т.е. о какой-то способности его к регистрации фактов. К области бессознательного, изучаемого в настоящее время психопатологией, относится сохранение взрослым индивидуумом во сне океанического ощущения «качания на волнах» как отражения зарегистрированного состояния яйца в период между овуляцией и оплодотворением.

В свете этих идей психиатрии и медицины роль Индры, пробивающего ваджрой изначальный дрейфующий холм, одновременно закрепляя его на твердой основе и выпуская из него жизненные блага, аналогична, согласно Кёйперу, роли сперматозоида. Не случайно, что этот мифологический мотив создания новой жизни регулярно воспроизводится в древнеиндийском новогоднем ритуале. Ритуалы, типологически подтверждающие именно такую интерпретацию древнеиндийского космогонического мифа, встречаются в ряде других архаичных культур, например у некоторых племен Индонезии.

В работе высказываются предположения и относительно более конкретных отождествлений элементов космогонии и частей тела развивающегося зародыша. Так, пренатальным коррелятом дерева жизни (=центрального мирового столпа) является, по мнению автора, развивающийся спинной мозг, что имеет аналогию в той мистической анатомии, на которой основана теория йоги (змея Кундалини, поднимающаяся из нижней точки спинного хребта доверху, что дает йогу окончательное освобождение, и т.п.).

Вообще такое предположение вполне уместно в рамках индийской культуры с ее представлениями о ретроспективной памяти, мистическими прозрениями в пренатальное состояние отдельных провидцев вроде средневекового тамильского поэта, цитированного Кёйпером, с учением йоги.

Наконец, широкие параллели между космогонией и зачатием в других древних религиях — египетской, греческой и т.д. — делают гипотезу Кёйпера заслуживающей пристального внимания.

В связи с этой интереснейшей работой Кёйпера хотелось бы высказать некоторые общие соображения. Подобная интерпретация ведийского мифа творения должна была появиться рано или поздно. Идея связи эмбриогонии и космогонии, предчувствуемая и ранее, за последние 10—15 лет стала ведущей среди специалистов, занимающихся изучением древней культуры. Параллелизм между эмбриогонией и космогонией на ведийском материале можно подтвердить многочисленными примерами. Так, Брахман трактуется одновременно как золотой зародыш в водах и как ядро, из которого эмануирует все сущее.

Статья находится в русле широко развитых современных исследований бессознательного, в частности и прежде всего досознательного (субстрата сознания на досознательной стадии). Свидетельством тому, какой размах приобрели эти штудии в разных областях науки, является, например, международный Симпозиум по бессознательному в Тбилиси в 1980 г.

В статье «Индийский Прометей?»³² на основании системного подхода к ригведийской мифологии и тщательного филологического анализа опровергается точка зрения, что в РВ есть аналог греческому мифу о титане Прометее, который для людей похитил у Зевса огонь. В течение долгого времени индологи и компаративисты толковали в духе этого греческого мифа ригведийский сюжет о Матарिशване, который похитил Агни, т.е. огонь.

Весь вопрос в том, где был этот огонь в РВ и откуда и для кого его надо было похищать. В свете космогонической теории Кёйпера Агни и Сома пребывали сперва в изначальном мире недифференцированного единства и инерции. Они были освобождены оттуда еще до того, как Индра убил Вритру. Сома помог Индре в этом подвиге.

Интерпретация Матарिशвана как Прометея, отмечает Кёйпер, была основана на тех предпосылках, что Агни и Сома были первоначально на небе и что огонь был похищен у богов. Сличая разные версии о похищении Сома орлом, Кёйпер подчеркивает, что Сома был похищен птицей для Индры у стражей, которые его караулили, причем стражами этими, судя по всему, были змеи, связанные с нижним миром дуалистического космоса.

Поскольку мифы о Соме и Агни в РВ параллельны, то Агни, как указывает Кёйпер, тоже должны были похитить *для* богов, а не *у* богов. Термины, кодирующие название места, откуда был похищен Агни, в гимнах РВ соотносятся обычно с нижним миром. Кроме того, Матарिशван нигде в РВ не назван врагом богов, он скорее сотрудничает с ними, чтобы достать огонь для людей. Все это приводит Кёйпера к убеждению, что форму *D. Abl. pl. devébhyah* в III. 9.5 следует интерпретировать только как *D. pl. для богов*, а не как *Abl. pl. у богов*, и получается, что вся теория индийского Прометея строилась исключительно на неверной интерпретации этого места в РВ.

В статье «Небесная бадья»³³ рассматриваются некоторые важные вопросы ригведийской космологии, связанные с соотношением подземного и небесного океанов в представлении авторов гимнов. В соответствии с общей космогонической теорией, разработанной Кёйпером, изначальные воды, явившиеся опорой земли, трактовались в мифологии РВ как заключенные в этой земле, представлявшей собой некий изначальный холм. В гимнах его иногда называют ведром, полным благ, или пещерой, набитой добром (миф о пещере Вала, где были спрятаны коровы). Другие слова, кодирующие, как говорились ранее, нижний мир, — это скала и камень.

Наряду с этим существовало представление о том, что животворная вода выпадала с неба вниз в виде дождя. В связи с этим автором ставится вопрос, как же, по представлению ведийских поэтов, эта вода попадала на небо. На этот вопрос возможен двойной ответ. Ночью нижний мир нависает над землей в перевернутом виде как ночное небо (отсюда образ перевернутого вверх корнями мирового дерева), о чем говорилось ранее. Днем воду подают из источника в земле, т.е. в нижнем мире, вверх на небо и выливают вниз. На мифологическом уровне последнее представление отражается в виде одного или нескольких богов, которые черпают воду из источника, подтягивают к себе бадью, а затем опрокидывают ее на землю (Парджанья, Маруты). В свете этой интерпретации подвергается сомнению общепринятый взгляд на то, что для РВ характерно представление о постоянно существующем небесном океане.

Подведением некоторого итога изучению ведийской космогонии явилась лекция Кёйпера «Основопологающая концепция ведийской религии»³⁴. Ключом к пониманию этой религии провозглашается космогония. Космогонический миф имеет особое значение потому, что в решающие моменты жизни предполагалось повторение изначального процесса. Поэтому он был не просто рассказом о прошлом, а сакральным прототипом вечного обновления жизни.

Начальная стадия хорошо известна из прежних работ автора: это изначальные воды, а затем дрейфующий на них ком, который, разрастаясь, превращается в землю в виде горы. Этот мир сам по себе сакрален, и поэтому творец не нужен, и если он и есть в некоторых версиях, то занимает периферийное положение. Этот мир недифференцирован. В нем нет неба и земли, дня и ночи, света и мрака, мужчины и женщины.

Что это не было мифом творения, ясно из описания. Ведийские мыслители и не пытались объяснить эту стадию, считая ее непознаваемой.

Второй этап космогонии начинается с рождения бога Индры, возникшего неизвестно откуда. Его функция заключалась в создании дуального мира, в превращении потенциального мира в мир реальный, где есть оппозиции света и тьмы, жизни и смерти, добра и зла. Именно в таком виде предстает космогония в РВ, и Индра тем самым не является творцом вселенной, как бог в Ветхом завете.

Творческий акт Индры состоит из двух частей. Во-первых, он пробивает гору, преодолевая ее силу сопротивления, заключенную в змее, и выпускает воды. Во-вторых, раздвигая слитые небо и землю, он создает дуальный космос, отождествляясь в этот момент с космическим столпом. С мифологической точки зрения второй его акт неотделим от первого.

Вообще Индра не был божеством центра и к мировой оси не имел отношения. Он представляет ее только в момент подвига. Эта черта отражается в позднем новогоднем ритуале, когда сначала воздвигали столб в честь Индры, а затем его сшибали и бросали в реку. Индра был сезонным богом, функция которого заключалась в обновлении мира с каждым новым годом.

Богами изначального мира были асуры. С созданием дуального космоса в результате творческого акта Индры асуры оказались противопоставлены дэвам, своим младшим братьям, занявшим высшее место. Отношения между этими двумя группами занимают центральное место в ведийской космогонии. Часть асуров включается в мир дэвов (это дэвы-асуры), например Варуна. Другая часть не переходит к ним (это асуры-не-дэвы) и изгоняются за пределы космоса. Кёйпер при этом подчеркивает, что асуры были не падшими ангелами, а потенциальными богами.

Фигура Варуны двусмысленна по своей природе. Будучи дэвой, он сохраняет тайную связь с асурами. При этом он получает у дэвов титул царя и становится царем вод, что соответствует его исконной связи с подземными космическими водами.

В конце каждого года борьба между асурами и дэвами возобновлялась, что получало свое отражение в новогоднем ритуале, состоявшем из ряда состязаний. Варуна в это время становится особенно опасным. Он снова превращался в противника Индры, и его имя становилось табу.

Очень важно замечание Кёйпера о том, что картина космогонии по РВ не вполне укладывается в логическую последовательность, когда «сущее» появляется после «не-сущего»; из которого оно зародилось. В некотором отношении они сосуществуют, связаны между собой, так что «происхождения»; строго говоря, не получается. Объединением «сущего» и «не-сущего» в РВ выступают «высшее небо» или третий шаг Вишну — божества целокупности, синтезирующего дуальность.

В поздней индийской мифологии идея возобновления жизни в начале каждого нового года, как мы ее находим в РВ, в такой форме отсутствует, но с ней связаны преемственностью представление об уничтожении мироздания в конце каждой эпохи и фигура Вишну, спящего на плавающем на водах змее и заключающего в себе потенциальный новый мир.

Эта стройная космогоническая теория с новой интерпретацией ведийской космогонии как в ее сути, так и во многих весьма существенных деталях явилась важным вкладом Кёйпера в изучение древнеиндийской мифологии. Она, с одной стороны, с позиций системного подхода дает убедительное объяснение ряда мифологических персонажей в их взаимоотношениях друг с другом и вследствие этого проливает свет на некоторые темные места РВ, а с другой — вводит материал РВ в широкое русло типологии древних культур.

Совсем особую область в сфере научных интересов Кёйпера составляют его работы 70-х годов о происхождении древнеиндийского театра. Этой темой занимались

многие ученые, но ни одна из предлагавшихся теорий не получила широкого признания. На происхождение классической санскритской драмы высказывались самые различные взгляды. Ее источник искали в пантомиме, сопровождавшей исполнение религиозных «баллад», в песнях и танцах, в рецитации эпоса, в кукольном театре и в театре теней. Ее корни видели в народных играх (а в связи с этим характерного персонажа санскритской драмы — видушаку /vidūṣaka/ трактовали как клоуна), в религиозных ритуалах, в гимнах-диалогах РВ и т.д. Даже из этого краткого перечня видно, что диапазон мнений по этому вопросу был весьма широк.

Кёйпера привели к теме происхождения санскритской драмы его исследования в области ведийской космогонии. Заявка на эту тему была сделана в 1971 г. докладом на XXVII Международном конгрессе востоковедов в Энн Арбор³⁵. Через несколько лет после этого вышла статья «Поклонение джарджаре на сцене»³⁶, в которой рассматривается воздвижение столпа Индры — джарджары на сцене, предшествующее исполнению драмы.

Здесь нужно сделать некоторые предварительные замечания, касающиеся особенностей санскритской драмы. Санскритские драмы засвидетельствованы приблизительно со II в. н.э. Уже самые ранние из них отличаются отточенной, законченной формой, что говорит о наличии предшествующей традиции, и сложены по определенному канону. Принципы драматургического искусства изложены в трактате «Натьяшастра» (Nāṭyaśāstra *Учение о драме*), автором которого по индийской традиции считается мифический мудрец Бхарата, а время создания трактата определяется приблизительно II–IV вв. Санскритская драма состоит традиционно из двух частей. Первой была пурваранга, или вступительное представление, которое начиналось на задней сцене, сначала при закрытом занавесе, а затем переходило на сцену. В нем участвовали руководитель труппы — сутрадхара, его помощники и актриса. Сначала произносилось благословение, затем коротко разыгрывался пролог. За этим следовала вторая часть — исполнение актерами самой драмы.

В статье о поклонении джарджаре Кёйпер исследует характер пурваранги. Говоря о том, что пурваранга и драма — это совсем разные вещи, автор подчеркивает, что то и другое имело ритуальный характер. В классической же драме пурваранга в значительной степени утратила свою исходную функцию.

Пурваранга представляет собой определенную, предписанную последовательность действий. Сначала за сценой звучит музыка, чтобы умиротворить асуров — дайтьев и данавов. Затем действие перемещается на сцену и центральным событием становится воздвижение столпа Индры, что делают сутрадхара с помощниками. Все это имеет мифологическое обоснование. Согласно «Натьяшастре», во время первого легендарного представления боги собрались на праздник знамени Индры, и довольный Индра подарил свое знамя актерам. С тех пор его знамя, называемое джарджарой, связано с постановкой драмы. Считается, что в джарджаре присутствуют все боги, и это определяет ее сходство с космическим древом.

У сутрадхары есть два помощника. У одного в руках джарджара — символ Индры, у другого золотой кувшин — символ Варуны. С цветами в руке сутрадхара проходит между ними, символизируя божество центра Брахму. Ритуальные действия — выливание воды из кувшина и воздвижение джарджары — превращают сцену в сакральное пространство. Джарджара, тождественная мировому дереву, является соединительным звеном между нижним и верхним мирами, поскольку считается, что корни мирового древа находятся в нижнем мире, а вершина достигает неба. Ее функция аналогична функции Вишну. Сутрадхара в пурваранге персонифицирует сакральный мир. Он — Брахма, бог мироздания, когда держит в руках воздвигнутое мировое дерево. С того момента, как он выхватил его из рук своего помощника, он символизирует центр все-

ленной. Так в космогоническом прочтении, предложенном Кёйпером, реконструируется взаимная связь и мотивированность действий персонажей, выступающих в пурванге.

В 1979 г. выходит капитальное исследование Кёйпера — книга «Варуна и видушака. О происхождении санскритской драмы»³⁷. Она состоит из двух глав. Первая посвящена проблемам древнеиндийской космогонии, рассматриваемой сквозь призму амбивалентной фигуры бога Варуны («Варуна: асура и адитья»). Вторая вскрывает религиозную основу драматического представления и прослеживает мифологические корни традиционного персонажа санскритской драмы — видушаки, помощника главного героя («Видушака»).

Варуна, как известно, обладает в мифологической системе РВ двойственной природой потому, что, с одной стороны, он является асурой по преимуществу, а с другой, будучи первым среди Адитьев, он относится к дэвам. Если в РВ Варуну называют обычно дэвой, изредка асурой, а в нескольких местах Митру-Варуну, образующих парное божество, определяют как дэвов-асуров или асуров среди дэвов, то в брахманах ситуация выглядит более последовательной. Там контраст между дэвами и асурами является одной из форм противопоставления в дуальном мире верхнего и нижнего миров. Асуры не были демонами в брахманах, как это традиционно считается. Авторы брахман и слагатели гимнов РВ в принципе исходили из одной и той же схемы, но первые были теологами, имевшими дело с системой, а вторые — поэтами.

Реконструируя уже известную нам по прежним работам того же автора картину сотворения мира, Кёйпер снова подчеркивает важность соответствия мифологии и ритуала, проявляющуюся в организации новогодних состязаний, когда сезонный бог Индра повторяет свой космогонический подвиг, сражаясь с асурой. Авторы брахман, желая объяснить цель и эффективность того или иного ритуала, всегда апеллировали к космогонии.

Выясняется, что, перейдя в мир дэвов от Отца Асуры, Варуна сохраняет свою двойственность, которая проявляется, однако, в очень тонкой форме. Он никогда не выступает против дэвов как военная сила. Все атаки Индры направлены только против Вритры и изначального холма, заключающего в себе силу сопротивления. Однако в РВ есть гимн IV. 42, в котором антагонизм между Индрой и Варуной в период космогонической битвы отражен в словесном поединке (*vīvāc*), словесных вызовах друг другу в виде самовосхвалений. Редкие упоминания этого антагонизма в РВ можно объяснить соображениями табу, поскольку периодически в конце годового цикла Варуна снова приобретал характер асуры изначального мира. В обычное же время в новом мире, установившемся после подвига Индры, он считался повелевателем вод (что отражает его изначальную связь с космическими водами нераздельного мира). По классификационной системе, отраженной в брахманах, Варуна является хранителем западной стороны света, в то время как Индра — южной.

Став дэвами, Митра и Варуна образуют особый класс Адитьев, возглавленный Варуной. Имя Адитья, т.е. *происходящий от (матери) Адити*, свидетельствует их причастность к недифференцированному изначальному миру, одной из персонификаций которого была Адити (*aditi* — букв. *несвязанность, бесконечность*). Адитьи были включены в мир дэвов с самого начала, что отличало их от так называемых «прежних богов» — Садхья и Апты. В организованном космосе Адитьи представляют нижний мир. В критический же период перехода от старого года к новому Адитьи вновь присоединяются к асурам.

После РВ Варуна утрачивает титул асуры. В РВ же он сохраняется, так как древнее ядро этого памятника связано с новогодним ритуалом, исполняемым именно в тот период возобновления хаоса, когда Варуна и другие асуры-дэвы снова приобретали

свойства асуров, и начинались состязания Индры и Варуны, кончавшиеся победой Индры и праздником воздвижения его столпа.

В мифологической системе РВ Адити противостояли двум другим группам богов: Васу и Рудрам. В космогонической борьбе Индра как глава Васу побеждает с помощью Рудр (=Марутов) асуров изначального мира, в результате чего часть из них переходит к дэвам. В итоге, по Кёйперу, эта трехчленная структура может быть формализована в следующем виде: «Васу - Рудры + Адити». В соответствии с классификационной системой Васу ассоциировались с востоком, Рудры — с югом, Адити — с западом. В поздневедийский период предпринимались попытки сделать эту систему путем добавлений других групп богов четырехчленной или пятичленной (четыре стороны света + зенит).

В отношении Варуны к асурам Кёйпер считает необходимым оттенить его демонический аспект в ведах и в эпосе. Неуклонно следуя структурному подходу, автор подчеркивает, что если Варуна связан с космическим законом *ṛta-*, то это влечет за собой и его связь с противоположностью закона — *drúh-* зло, *обман*, т.е. он связан с оппозицией, которая восходит еще к протоиндоиранскому периоду. В РВ, как уже говорилось, мрачный аспект Варуны сознательно замалчивался. Между Варуной и Вритрой существует бесспорная связь, хотя эта точка зрения и вызывала у многих возражения. В поздних ведах и в брахманах мрачный аспект Варуны выражен полнее. Практика черной магии показывает, что Варуна отождествляется со смертью.

Обычно считается, что в эпосе Варуна является просто божеством вод. По мнению автора, это не так. И в послеведийский период Варуна сохранял свою амбивалентность, но сама ведийская концепция космического дуализма утратила свое значение, и соответственно перестало быть важным ежегодное состязание между Варуной и Индрой. Хотя в МБх Варуна функционирует прежде всего как повелитель вод и его дворец находится на дне морском, он остается главным божеством нижнего мира. Его дворец локализуется в западном океане, в мире нагов (змей), у нижнего конца мировой оси. Связь Варуны со змеями и с асурами выражена вполне отчетливо. Мир Варуны изображается в эпосе как прибежище асуров, после того как они убиты или изгнаны прочь с земли.

Заслуживает внимания роль Варуны в позднем космогоническом мифе о пахтанье океана. Боги и асуры, состязаясь, пахтали океан с помощью горы Мандары, чтобы добыть эликсир жизни — амриту прямо из космических вод. Несколько богов не принимали участия в этом состязании. Это были божества центра Брахма и Вишну, а также Варуна, поскольку он воплощал собой космические воды, в которых заключены как эликсир жизни, так и яд.

Глава о видушаке начинается с обзора различных теорий о происхождении санскритской драмы. Из всего огромного многообразия мнений автором привлекается внимание к не получившему признания предположению Г.К. Бхата о том, что видушака в драме исторически восходит к асурам в ведах. Далее автор переходит к подробному и обстоятельному анализу учения о драме Бхараты, изложенного в «Натьяшастре» и той облеченной в мифическую форму версии об исполнении первой драмы в Индии, которую она сообщает. Станным образом ученые не придавали особого значения этой версии, видимо считая ее мифом и не ища в ней реального содержания. Именно на ней Кёйпер и строит свою теорию. Прежде всего он привлекает внимание к тому факту, что драматическое искусство называлось в индийской традиции *nāṭyaveda*. Это приравнивает его к священным ведам и свидетельствует о религиозном характере происхождения драмы. Автор «Натьяшастры» был явно хорошо знаком с ритуалом и рассматривал пурварангу как важнейший ритуал, во время которого поднималось знамя Индры и сцена превращалась в сакральное пространство. Пурваранга была

эквивалентом ведийского жертвоприношения (yajña). И подобно тому как жертвоприношение осуществлялось жрецами по заказу и на средства жертвователя, драма также ставится группой актеров на средства патрона, который вознаграждает актеров. Под патроном, видимо, чаще всего подразумевается царь. Все это приводит к выводу, что классическая санскритская драма сочинялась и исполнялась для элиты. По своему происхождению она была скорее всего ритуалом, который совершался по инициативе царя, в его присутствии, ради его благополучия.

Далее следует внимательное прочтение легенды из «Натьяшастры», из которого делаются весьма важные выводы. Согласно легенде, Брахма по просьбе других богов сочинил натьяведу как пятую веду и попросил Индру вместе с богами воплотить на сцене сочиненную им легенду. Индра, однако, отказался, сочтя богов неспособными к этому. Тогда Брахма поручил это мудрецу Бхарате, который со своими сыновьями и поставил драму с песнями и музыкой. По указанию Брахмы это было сделано в день праздника знамени Индры. Спектакль состоял из благословения аудитории и изображения победы богов над асурами. Выводы, делаемые Кёйпером из этого мифологического рассказа, таковы, что в драме люди исполняют роли богов, т.е. что это своего рода «божественная комедия», что первая постановка была воспроизведением космогонической борьбы между Индрой и асурами, что это был религиозный акт по преимуществу.

Основное же значение этой церемонии заключалось в воздвижении знамени Индры — бамбукового шеста, который символизировал ось мира, что было ритуальным воссозданием подвига Индры, укрепившего небо. Этот праздник носил космогонический характер и означал обновление жизни в начале нового года. Вначале его справляли в период зимнего солнцестояния или весеннего равноденствия, затем начало нового года было сдвинуто в связь с изменением календаря.

В «Натьяшастре» содержится описание даров, которыми наделили исполнителей боги, довольные спектаклем. Из них заслуживает особого упоминания то, что Индра дал свое знамя, а Варуна — золотой кувшин. В ведийской космологии сосуд былместилищем космических подземных вод, из которых шли корни мирового древа. Гору, которую пробил Индра, чтобы выпустить воды, также представляют в виде кувшина.

При описании здания театра, построенного богом-строителем вселенной Вишвакарманом, подчеркиваются ориентированность его на стороны света и соответствующее распределение богов. Митре и Варуне уделяется помещение за сценой (nepathya), как раз то место, где начинают исполнять первую часть пурваранги — музыку для успокоения демонов. Театр освящается богами, после чего он начинает символически представлять космос. Центр космоса — джарджара, бамбуковый шест, в сочленениях которого пребывают божества центра. Сам Индра там отсутствует, что соответствует его характеру сезонного бога.

Конечная стадия освящения состоит из трех действий. Разбивают кувшин, из которого льется вода, и с этим связывается успех царя в борьбе с соперниками (мифологическая импликация — пробивание горы). После этого сутрадхара освещает сцену, с большим шумом ставя в ее центр лампу (завоевание света). Затем под шум раковин и барабанов разыгрывается сражение. Таким образом, освящение тоже является сценическим изображением космогонии. Все дальнейшие действия участников пурваранги свидетельствуют о том, что сутрадхара воплощает божество центра Брахму, а его помощники — Индру и Варуну.

Далее сутрадхара/Брахма произносит благословение (nandī), и это составляет самую торжественную часть пурваранги. Цель его — устранить все препятствия, прогнать злых духов, принести блага богам, царю, коровам, брахманам.

В заключение пурваранги один из помощников сутрадхары появляется в гриме видушаки, и по контрасту с ним второй помощник теперь воспринимается как главный герой драмы (*pāyaka*). Между тремя персонажами на сцене начинается разговор весьма странного характера: на все реплики героя видушака отзывается невнятно, бессмысленно или непристойно, вызывая смех у публики. Для современных ученых оставалась неясной природа этой части пурваранги, называемой тригата (*trigata*). Исходя из своей космогонической концепции санскритской драмы, Кёйпер понимает тригату как прямое отражение ведийского словесного поединка (*vivāc*) в его социальном аспекте. Смешная и нелепая речь видушаки должна показать поражение асуров в состязании по сравнению с внятной и убедительной речью дэвов, представляемых героем. Эта словесная перепалка сильно напоминает словесный поединок между Варуной и Индрой в РВ IV, 42 или ритуал плодородия — махаврата (*Mahāvratā*), символизирующий борьбу за овладение солнцем, когда два действующих лица, арья в белом и шудра в черном, спорят из-за куска белой кожи (= солнца), и арья всегда побеждает шудру, ударяя его под конец этим куском кожи. Здесь же сутрадхара как высшая инстанция свидетельствует победу героя в словесном поединке и снисходительно улыбается на ответы видушаки. Таким образом, по своему происхождению видушака — не сценический шут, а персонаж, который должен потерпеть поражение в словесном поединке.

Исходя из ложного положения о том, что видушака является клоуном или шутом, большинство ученых считало, что именно поэтому он не может по своему происхождению принадлежать к драме, и искало его прототипов в народных пьесах, о которых вообще ничего не известно.

Кёйпер ищет объяснения генезиса видушаки не только путем реконструкции мифологических корней этой фигуры, исследуя его роль в ритуале пурваранги, но также посредством установления его статуса и функций в основной части ранней санскритской драмы. Этимология названия *vidūṣaka* «редитель», не вызывающая сомнений у ученых, сама по себе ничего не объясняет, поскольку надо знать, чему именно «редит» этот персонаж. Характерно, что в наиболее древних драмах видушака и героиня, т.е. царь, обращаются друг с другом как равные. Отношения между этими двумя ведущими персонажами драмы изоморфны отношениям двух помощников сутрадхары, персонифицирующих Варуну и Индру, в тригате. Структурный подход, как подчеркивает Кёйпер, проливает новый свет на отношения видушаки и героя: то, что выглядит в драме как дружба, по происхождению было состязанием. Особый характер этих отношений проявляется в том, что видушака в драме не просто друг героя, но также и его «противодействитель». Здесь существенно напоминание о том, что еще по ведийским представлениям «ругатель» или «оскорбитель» брал на себя вину того, кого он оскорблял, и, таким образом, выступал в роли своего рода козла отпущения. Это показывает еще один скрытый аспект брахмана-видушаки.

Героя санскритской драмы нельзя рассматривать изолированно, считает Кёйпер, его можно понять только в его соотношении с видушакой. Только так можно объяснить, почему гротескный, комический персонаж является ведущим в санскритской драме наряду с главным героем. Взаимосвязь действия и противодействия в этой драме отражает отношения между Варуной и Индрой. Вывод: древняя санскритская драма была воспроизведением космогонии и ритуальным актом, направленным на обновление жизни. Без фигуры видушаки бывают только те санскритские драмы, которые основаны не на ведийской мифологии, а на легендах и мифах эпоса.

В «Натьяшастре» даются подробнейшие указания относительно внешности и поведения видушаки. Он должен быть карликом с торчащими зубами, лысым, горбатым, хромым, с искаженными чертами лица, желтыми глазами, со смешной походкой и

неясной речью. Это описание сильно напоминает описание внешности брахмана-джумбаки (jumbaka) в ведийской ритуальной традиции, на голову которого совершали жертвоприношение в конце ритуала ашвамедха. Там джумбака представляет Варуну. Из этого можно сделать вывод, что уродство видушаки по своему происхождению не имеет отношения к драматическому представлению — это было просто уродство ведийского «козла отпущения». Существенно, что джумбака был тоже обязательно брахманом, иначе он не мог бы представлять Варуну. Эквивалентность видушака = брахман = джумбака = Варуна раскрывает, наконец, истинную функцию видушаки в санскритской драме.

Элегантная система доказательств этой замечательной книги Кёйпера демонстрирует полный изоморфизм основного космогонического мифа РВ и его «сниженного» варианта, лежащего в основе древней индийской драмы. Ритуальная теория происхождения санскритской драмы вводит ее в широкое русло древней общиндоевропейской традиции (ср., например, аналогичную теорию в отношении происхождения греческой трагедии).

Будучи одним из ведущих ученых в мировой индологии, Кёйпер всегда высказывал в печати свое мнение по поводу новых индологических работ и теорий, принимал участие в дискуссиях, тем самым в значительной степени формируя общественное научное мнение в той или иной области. Так, в начале 60-х годов Кёйпер участвует в обсуждении теории Ж. Дюмезиля³⁸, затронувшей интересы многих специалистов по древним мифологиям индоевропейского происхождения и вызвавшей противоречивые реакции.

В своих многочисленных работах известный французский ученый Дюмезиль выдвинул теорию трех функций, на которых основана индоевропейская мифология. Согласно этой теории, боги древних индоевропейских религий представляют три основные функции: магико-юридическую (др.-инд. Митра-Варуна), военную (др.-инд. Индра) и экономическую, связанную с материальным процветанием и изобилием (др.-инд. Ашвины), что отражает трехчастную структуру древнего индоевропейского общества: жрецы, воины, производительное население. У ряда специалистов в области отдельных мифологических традиций теория Дюмезиля вызвала возражения, так как далеко не все мифологическое пространство данной традиции моделировалось с помощью теории трех функций. Наметились два научных лагеря: сторонников и противников Дюмезиля.

Кёйпер оценивает теорию Дюмезиля с позиций структурного подхода. Положительную ее сторону он видит в том, что в центре этой теории находится структура индоевропейской мифологии. «Я думаю, что Дюмезиль прав, когда он предполагает за очевидно разрозненными фактами различных мифологий наличие структуры, потому что принятие структуры позволяет нам достичь более адекватного понимания этих фактов во всем их объеме». Однако узость подхода Дюмезиля, по Кёйперу, состоит в том, что автора теории трех функций интересует только структура, определяющая взаимоотношения богов в соотнесенности с социальной системой. Такое сознательное ограничение объекта исследования искажает характер исследования. Ключом к ведийской религии, указывает Кёйпер, является космогония, а при той мифологической системе, жестко связанной с социальной, которую предлагает Дюмезиль, внутренняя динамика этой космогонии остается вне поля зрения. Исследование, опирающееся не на тексты, а на собственные построения, недостаточно обосновано. Эти возражения Кёйпера убедительно подкрепляются анализом мифологических данных из РВ и МБх.

С начала 70-х годов не утихала дискуссия среди индологов, иранистов, специалистов по культурной антропологии, вызванная удивительной по новизне и смелости гипотезой Р.Г. Уоссона. Вице-президент Американского микологического общества

Уоссон своими работами основал новую область в науке — этномикологию, занимающую роль грибов в культуре разных народов. Обратившись к индоиранскому материалу, Уоссон предположил, что растение др.-инд. *soma* / авест. *haoma*, с которым был связан индоиранский культ напитка бессмертия богов, на самом деле было грибом мухомором (*Amanita muscaria*). Целый цикл гимнов РВ (мандала IX) посвящен ритуалу приготовления напитка бессмертия — амриты из сока, который камнями выжимается из сомы. Упоминаниями бога Сомы, персонифицировавшего это растение, изобилует вся мифология РВ (при этом не всегда легко провести различие между мифологическим персонажем и его физической субстанцией).

Уоссон предложил свою гипотезу сомы-мухомора, опираясь прежде всего на гимны РВ, из которых известно, что сома растет на горе (т.е. в Гималаях, интерпретирует Уоссон), и в которых не упоминаются ни листья этого растения, ни его корни или семена, но дается весьма точное описание галлюциногенного воздействия его сока на психику человека. Неопределенные и многоплановые тексты гимнов РВ однозначно истолковываются им в микологическом ключе. Помимо индоиранской древней культурной традиции Уоссоном очерчивается очень широкий культурный контекст народов Евразии, знавших культ мухомора, и культура древних ариев включается им в огромный ареал шаманской культуры. Мнения ученых, однако, разделились. Уоссона поддержал К. Леви-Стросс. Большинство европейских санскритологов и ведологов отнеслось к его гипотезе скептически.

В 1970 г. Кёйпер выступает в печати с рецензией на книгу Уоссона «Сома, божественный гриб бессмертия»³⁹. Позицию Кёйпера определяют следующие факторы: строгая приверженность системному подходу к мифологии РВ и тщательность филологического анализа, с одной стороны, широта взглядов и способность оценить по достоинству даже самое неожиданное научное предположение — с другой. В своей рецензии Кёйпер прежде всего напоминает, что индоиранский сома/хаома, из которого выжимали сок, сменил индоевропейский напиток из меда и что сому иногда еще называют медом в РВ. Бог Сомы наряду с Агни занял одно из центральных мест в мифологии РВ, в первую очередь в ее космогоническом мифе, где он принадлежал к изначальному неделимому миру Отца Асуры. Это свойство сомы отражено в ритуале — собирать сому считалось опасным, а брахман, продававший сому, идентифицировался со змеем — стражем нижнего мира. Гора, на которой находится сома, является изначальным космическим холмом.

В свете этой мифологической основы ботаническая идентификация сомы не столь важна, более существенным для культуры представлялось само повторение ритуального акта, допускавшего, кстати сказать, множество заместителей подлинного сомы. Индийский жрец, выжимавший сок сомы, знал, что он убивает Сому, чтобы выпустить его стимулирующую жизнь силу.

Отдавая должное широте интересов Уоссона, оперирующего данными ботаники, химии, фармацевтики, фольклора, изобразительного искусства и пр., Кёйпер не исключает правильности предположения Уоссона о том, что первоначальной сомой был мухомор, но, оставаясь верным филологическому методу, считает, что доказать этого на материале РВ нельзя.

Очерченный выше круг проблем не исчерпывает всего богатства идей в творчестве Кёйпера, воплотившем в себе высшие достижения современного этапа развития классической индологии. Мысли Кёйпера получили широкое признание и отклик в работах многих ученых (из советских ученых см., например, в работах В.Н. Топорова, В.В. Иванова, Ю.М. Алихановой, А.М. Дубянского и автора этих строк).

Глубокая научная эрудиция Кёйпера, большое и привлекательное дарование этого ученого, его стремление к синтетическому осмыслению древнеиндийского мате-

риала в рамках наиболее перспективных концепций сегодняшнего дня, наконец, общепризнанная значительность результатов, достигнутых им более чем за полувековую научную деятельность, делают излишним дальнейшее объяснение важности ознакомления нашей индологической и — шире — востоковедческой и вообще гуманитарной читательской аудитории с избранными трудами этого ученого.

- 1 Zur Geschichte der indo-iranischen S-Präsentia. — «Acta Orientalia», XII, 1934 (с. 190–306).
- 2 Die Indogermanischen Nasalpräsentia. Ein Versuch zu einer morphologischen Analyse. Amsterdam, 1937.
- 3 Notes on Vedic noun-inflexion. Amsterdam, 1942 (= «Mededeelingen der Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde», Nieuwe Reeks, Deel 5, № 4).
- 4 Traces of laryngeals in Vedic Sanskrit. — «India Antiqua», Leiden, 1947 (с. 198–212).
- 5 Shortening of final vowels in the Rigveda. Amsterdam, 1955 («Mededeelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde», Nieuwe Reeks, Deel 18, № 11).
- 6 Rigvedic *pārye divi*. — IIJ, Vol. 1, № 3, 1962 (с. 169–183).
- 7 IIJ, Vol. 4, № 1, 1960 (с. 59–63).
- 8 *Vīdayate* and *vidātha*. — «Indologia Taurinensia», Vol. II, 1974 (с. 121–132).
- 9 См., например: Two Rigvedic loanwords. — Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift Albert Debrunner, Bern, 1954 (с. 241–250); Rigvedic loanwords. — Studia Indologica, Festschrift für Willibald Kirfel, Bonn, 1955 (с. 137–185); *Śailūṣa* and *Kūṣilava*. — Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde, Gedenkschrift für Wilhelm Brandenstein, Innsbruck, 1968 (с. 77–84).
- 10 Avestan *mazdā*. — IIJ, Vol. 1, № 1, 1957 (с. 86–95).
- 11 *Ahura Mazdā* «Lord Wisdom»? — IIJ, Vol. 18, № 1, 1976 (с. 25–42).
- 12 Old East Iranian dialects. — IIJ, Vol. 18, 1976 (с. 241–253).
- 13 On Zaratustra's language. Amsterdam — London — New York, 1978 («Mededeelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde», Nieuwe Reeks, Deel 41, № 4).
- 14 Zur Chronologie des Stimmtonverlusts im dravidischen Anlaut (skt. *kunḍa-m*, *kutṭaka-h*, *gola-h*). — BSOS, Vol. IX, 1939 (с. 987–1001).
- 15 Note on Dravidian morphology. — «Acta Orientalia», Vol. XX, 1948 (с. 238–252).
- 16 Two problems of Old Tamil phonology. — IIJ, Vol. II, 1958.
- 17 См. возражения А.Чандрасекара: A. Chandrasekhar. The *aytam* problem reexamined. — «Indian Linguistics», Vol. 34, № 3, Poona, 1973 (с. 211–215), и ответ Кэйпера: The *aytam* problem. — «Indian Linguistics», Vol. 35, № 3, Poona, 1974 (с. 205–217).
- 18 Consonant variation in Munda. — «Lingua», Vol. XIV, 1965 (с. 54–87).
- 19 Munda and Indonesian. — *Orientalia Neerlandica*, A volume of Oriental Studies, Leiden, 1948 (с. 372–401).
- 20 Nahali. A comparative study. Amsterdam, 1962; The sources of Nahali vocabulary. — Studies in comparative Austroasiatic Linguistics, Ed. by N.H. Zide, London — The Hague — Paris, 1966 (с. 57–81).

- 21 Proto-Munda words in Sanskrit. Amsterdam, 1948.
- 22 The genesis of a linguistic area. — IJ, Vol. X, № 2/3, 1967 (с. 81–102).
- 23 За это время, как считает Кёйпер, влияние субстрата дало себя знать и на мифологическом уровне, о чем можно судить по наличию в РВ мифа об Индре, убивающем стрелой из лука (а не ударом ваджры) кабана, который стережет похлебку, см.: An Austroasiatic myth in the Rigveda. — «Mededeelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde». Nieuwe Reeks, Deel 13, No. 11. Amsterdam, 1950 (с. 163–182).
- 24 Bosch F.D.K. The golden germ. An introduction to Indian symbolism. The Hague, 1960 (английский перевод оригинального голландского издания 1948 г.). Английский перевод рецензии Кёйпера на эту книгу, опубликованной на голландском языке в 1951 г., см.: F.B.J. Kuiper. Ancient Indian Cosmogony. Delhi, 1983 (с. 23–40).
- 25 H. Schärer. Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Leiden, 1946; английский перевод: Ngaju religion: the conception of god among the North Borneo people. The Hague, 1963.
- 26 H. Lüders. Varuṇa, I–II. Göttingen, 1951, 1959.
- 27 W. Norman Brown. The Creation Myth of the Rig-veda. — JAOS, Vol. 62, 1942 (с. 85–98).
- 28 The ancient Aryan verbal contest. — IJ, Vol. 4, № 4, 1960 (с. 217–281).
- 29 The Three Strides of Viṣṇu. — Indologic Studies in Honor of W. Norman Brown (= «American Oriental Series», Vol. 47). New Haven, 1962.
- 30 The bliss of *āśa*. — IJ, Vol. 8, № 2, 1964 (с. 96–129).
- 31 Cosmogony and conception: a query. — History of Religions, Vol. 10, № 2, Chicago 1970 (с. 91–138).
- 32 An Indian Prometheus? — «Asiatische Studien, Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde», XXV, Bern, 1971 (с. 85–98).
- 33 The heavenly bucket. — India Major. Congratulatory volume presented to J. Gonda. Leiden, 1972 (с. 144–156).
- 34 The Basic Concept of Vedic Religion. — History of Religions, Vol. 15, № 2, Chicago, 1975 (с. 107–120).
- 35 The Origin of the Sanskrit Drama (Summary). — Proceedings of the XXVII International Congress of Orientalists, Ann Arbor, Michigan, 13th–19th August 1967. Ed. by D. Sinor. Wiesbaden, 1971 (с. 298–299).
- 36 The worship of *jarjara* on the stage. — IJ, Vol. 16, № 4, 1975.
- 37 Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama. Amsterdam — Oxford — New York, 1979 (= «Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde», Nieuwe Reeks, Deel 100).
- 38 Some observations on Dumézil's theory (with references to Prof. Frye's article). — «Numen», VIII, 1961 (с. 34–45).
- 39 R. G. Wasson. Soma, Divine Mushroom of Immortality. N.Y., 1968 — рецензия в IJ, Vol. 12, № 4, 1970 (с. 279–285).
- 40 Несколько лет назад работы Кёйпера были изданы на английском языке в виде отдельного тома: F.B.J. Kuiper. Ancient Indian Cosmogony. Essays selected and introduced by John Irwin. Delhi, 1983.

ОСНОВОПОЛАГАЮЩАЯ КОНЦЕПЦИЯ ВЕДИЙСКОЙ РЕЛИГИИ

I

Основополагающая концепция ведийской религии, без сомнения, необычный объект исследования, поскольку он предполагает по крайней мере три допущения: первое – что пришло время для более общего взгляда на эту религию; второе – что основополагающая концепция и в самом деле существует; и третье – что о ней можно сказать что-либо определенное. Каждое из этих допущений, вероятно, кем-нибудь будет оспорено. Данная статья должна показать, что, по моему мнению, на теперешнем уровне ведических исследований изучать концепцию, лежащую в основе ведийской теологии, все-таки возможно¹.

II

Ключ к проникновению в эту религию нужно искать, я полагаю, в ее космогонии, т.е. в мифе, который рассказывает нам о том, как некогда стал существовать мир. Первостепенное значение этому мифу придавал тот факт, что всякий важный момент жизни рассматривался как повторение этого изначального процесса. Таким образом, миф был не просто рассказом о том, что случилось давным-давно, и не умоглядным объяснением того, как этот мир стал тем, что он есть. Происхождение мира явило собой прототип бесконечно повторяемого процесса постоянного обновления жизни и мира.

К этому аспекту мифа мы, однако, вернемся позже. А сейчас давайте посмотрим, что говорит нам миф о происхождении мира.

Вначале была лишь вода, но эти так называемые изначальные воды несли в себе семя жизни². Со дна поднялся небольшой комочек земли и плавал на поверхности. Затем он расширился и стал горой, началом земли, продолжая держаться на воде³. Есть вариант мифа, согласно которому тут же находился зысший бог, Отец мира, но его присутствие или отсутствие не столь существенно. Изначальный мир был сакрален сам по себе, и для его создания не было необходимости в создателе. Вещи просто мыслились некоторым образом существующими. Вместе с тем на первом этапе мир, представленный горой, был еще нерасчлененным единством. Поэты иногда говорят об этой начальной стадии как о темноте, но вполне очевидно, что это лишь попытка выразить то, что словами удовлетворительно выразить невозможно. Никаких контрастов, характеризующих наш явленный мир, тогда еще не было. Не было ни неба, ни земли, ни дня, ни ночи, ни света, ни, строго говоря, тьмы.

Не существовало пока и то противопоставление, в котором в наиболее очевидном для древнего человека виде, на человеческом уровне, реализуется дуализм космоса, а именно всеобъемлющее противопоставление мужского и женского начал.

Отсюда становится понятным, почему миф, имея в виду эту стадию создания, иногда упоминает бисексуальных существ, которым обязаны своим существованием другие. В смешении ролей отца и матери миф и в самом деле последователен и по-своему логичен. Особая группа богов, асуры, была связана с этой первой стадией. Их роль, которая была весьма значительной, станет ясной позднее.

Очевидно, что данная стадия космогонии вовсе не есть миф о создании. Уже в самом начале были вещи, существование которых предполагалось само собой разумеющимся, чем-то самодостаточным. Первые ведийские мыслители, оставившие свой след в РВ, хорошо знали об ограничениях, поставленных их мудрствованию. Ведь последние слова философского гимна таковы:

Откуда это творение появилось:

Может, само создало себя, может, нет, —

Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем небе,

Только он знает или же не знает⁴.

III

Состояние нерасчлененного единства внезапно кончилось на второй стадии космогонического процесса, начавшейся с рождением бога Индры за пределами изначального мира. Откуда он пришел, не сообщается, и тексты ничего по этому поводу не говорят, поскольку очевидно, что «приход ниоткуда» составлял часть его сущности⁵. Мифическая функция Индры сводится к тому, чтобы обеспечить возникновение двойственного мира индивидуализированных форм из нерасчлененного хаоса. Опять-таки Индра — не создатель в ветхозаветном смысле слова, и существуют версии мифа, которые описывают космогонический процесс как движимый некими внутренними силами, без вмешательства бога. Деяние Индры, которое мы должны будем рассмотреть более пристально, лучше всего определить как демиургический акт. В мире неорганизованной материи он начинает процесс, благодаря которому мир потенциальный становится миром реальным, в нем возникает свет, образуется контраст с тьмой, в нем жизнь сосуществует со смертью, добро уравнивается злом. Индра не создает ничего, но, скорее, действует как некий магнит, который, как говорится в одном тексте, заставляет все силы, все сущности мира группироваться по двум полюсам бытия⁶. Этот процесс можно было бы назвать эволюцией в строго этимологическом смысле слова. Во всяком же случае, если подразумевать под ним миф о творении (что я предпочитаю делать), следует помнить, что слово «творение» используется здесь не в прямом смысле.

Что касается РВ, то она в силу ряда особых причин имеет отношение лишь ко второй стадии происхождения мира, которая может быть реконструирована по разбросанным в гимнах свидетельствам следующим образом.

Демиургический акт Индры состоит из двух различных частей, имеющих отношение соответственно к изначальному холму и дереву жизни. Рассмотрим сначала первую. Холм, который все еще плавает на изначальных водах, должен быть расколот до основания и вскрыт. Однако в нем заключена значитель-

ная сила сопротивления, и героическая борьба Индры, хотя она иногда описывается как направленная против холма, чаще направлена против этой силы, обозначаемой словом *vṛtra*. *Vṛtra* означает *препятствие, сопротивление*. В мифе сила сопротивления олицетворяется драконом, и Индра должен, подобно святому Георгию и другим мифологическим персонажам, убить дракона. Не следует забывать, однако, что этот дракон, также названный Вритрой, представляет собой лишь один особый аспект изначального холма — сопротивление, которое должен преодолеть Индра, чтобы расколоть холм. В этой борьбе Индра одерживает победу. Он убивает дракона, и из холма, вскрытого его силой, вырывается жизнь в двух формах — воды и огня. В мифе творения вода представлена четырьмя реками, струящимися с вершины холма в четырех различных направлениях, а огонь — солнцем, поднимающимся из холма или из вод. Холм теперь уже не плавает. Он обретает опору (как говорят тексты)⁷ и начинает расти во все стороны, пока не достигает размеров земли. В то же время он остается центром космоса и гвоздем, который прикрепляет землю к своему месту.

Что касается второй части деяния Индры, касающейся дерева жизни, то Индра здесь функционирует в качестве столба, поддерживающего небо, лежавшее до тех пор на земле. Этим он создает дуальность неба и земли. С мифологической точки зрения это не отдельное событие, ибо противопоставление неба земле является лишь одним из частных аспектов всеобъемлющего дуализма. Далее, когда солнце поднимается на небо, рождается противопоставление света и тьмы, параллельное противопоставлению жизни и смерти.

Мифологическая роль Индры ограничена этим единственным деянием. Поэты постоянно говорят о том, что он убил дракона, расширил землю, поднял небо, но это почти все, что они могут сказать о нем. Есть, однако, в космогоническом акте одна интересная подробность, в связи с которой мы возвращаемся к мировому дереву. Дерево это принадлежало дуальному космосу, поскольку, будучи идентично космическому столбу в центре мира, держало небо и землю врозь. Подняться оно, следовательно, должно было тогда, когда небо отделялось от земли. Из этого следует очевидный вывод, что Индра в тот момент, когда он «подпирал» небо, должен был идентифицироваться с деревом. С другой стороны, есть достаточно указаний на то, что Индра ничего общего не имеет ни с космическим деревом, ни с центром мира. Его тождество со столбом в момент творения, когда он буквально стал мировой осью, должно было соответственно иметь временный характер. Это подтверждается гораздо более поздними данными о празднике Индры. Из них мы узнаем, что существовал обычай во время новогодних празднеств⁸ воздвигать в честь Индры шест. Наиболее интересно то, что в течение тех нескольких дней, когда он стоял и ему поклонялись, он считался тождественным Индре и иногда обозначался его именем. Это придает особую многозначительность тому факту, что спустя примерно семь дней вынимали, уносили и бросали в реку, что было бы невозможно, если бы функции бога, чье имя он носил, к данному моменту не прекращались. Так подтверждается, кстати, и вывод, сделанный

на основании ведических свидетельств, о том, что Индра был сезонным богом, чей мифологический акт состоял в создании и обновлении мира и открытии нового года.

Сказанное не означает, что в течение года бог совершенно отсутствовал. Так же как сразу после рождения он убил дракона, он приходил на помощь к своим почитателям, когда они нуждались в ней, чтобы одолеть различные враждебные силы, такие, как местные племена, засевшие в своих укреплениях, или демонов болезней. Даже поэт, жаждавший вдохновения, рассматривал свой разум как микроскопическое отражение земли, покоящейся на подземном океане, и молил бога, чтобы тот уничтожил внутреннее сопротивление его разуму творческому акту и чтобы вдохновение вырвалось из океана его сердца⁹.

IV

Вот и все по поводу описания роли Индры в создании мира. Но это лишь одна сторона процесса творения. Никогда, как кажется, не отмечалось то, что у него есть другой аспект, имеющий отношение к самой сердцевине ведического представления о мире. Это проблема асуров.

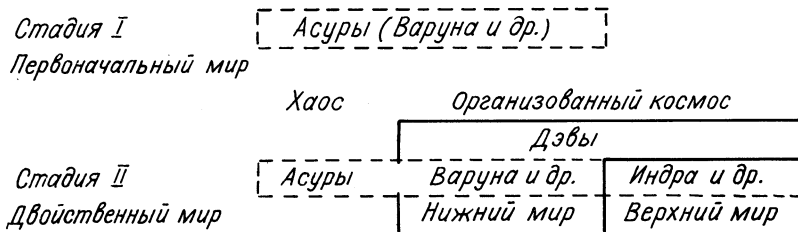
Асуры были богами изначального мира. Поскольку Индра преодолел силу его сопротивления, возникает естественный вопрос: что же стало с ними и с их миром?

Что касается мира, то ответ ясен: после того как силы жизни были освобождены, изначальный мир стал сакральной землей, которая вместе с небом образовала пару половин космоса. Но в то время, когда на поверхности земли появилась жизнь, существовал еще и подземный мир с изначальными водами, на которых, как предполагалось, покоится земля. Он также составил часть определенным образом организованного, вследствие творческого акта Индры, мира. Однако, как мы увидим, этот подземный мир не потерял своего первоначального характера и оставался двойственным элементом творения.

Асуры вообще составляют центральную проблему ведической религии. После того как Индра создал дуальный космос, асуры перестали быть единственными богами, поскольку дуализм распространился и на богов. Вместе с Индрой возникла группа новых богов. Их имя, дэвы, — старое индоевропейское слово, обозначающее небесных богов. Как таковые, дэвы были противопоставлены богам изначального мира, и борьба Индры, предводителя и главного из новых богов, с драконом рассматривалась и как направленная против асуров. Действительно, более поздние ведийские тексты не упоминают больше борьбы Индры, а вместо этого всегда говорят о космогонической битве дэвов и асуров. Их вражда носила трагический характер, так как дэвы были младшими братьями асуров. То, что группа молодых оказалась выше старших, — известная модель в системах социальной организации.

После того как Индра победил дракона, что означало поражение асуров, партии дэвов и асуров пришли к взаимному соглашению. То, что происходит дальше, наиболее важный момент во всей космогонии. Оказывается, что по-

местить всех асуров в упорядоченный космос невозможно. Только некоторые, основные из них, такие, как их царь Варуна, переходят на другую сторону и объединяются с дэвами. Остальные же, однако, изгнаны с земли и прячутся в нижнем мире (рис. 1). Тем, что определенный и ясный след этого разделения внутри группы асуров сохранился, мы обязаны весьма архаичному характеру РВ. В этом древнейшем тексте все еще делается различие между *devāṃ āsurā асуры, что стали богами* и, с другой стороны, *āsū rā ādevāḥ асуры, что не являются богами*. Этот факт уже привлекал внимание одного известного ученого XIX в.¹⁰, но, так как истинная природа асуров, насколько я могу судить, понималась и продолжает с тех пор пониматься неправильно, было невозможно и осознать, что подразумевает это различие. Полная его значимость становится понятной только в свете космогонии. И хотя первоначальную природу асуров определили, не прибегая к данным РВ, использование последних в целях подтверждения правильности реконструкции ценно и желательно.



Я употребил слово «реконструкция» потому, что в более поздних ведических текстах трудно найти непосредственное отражение той ситуации, которую я обрисовал выше. Варуну никогда больше не называют асурой. Этот термин отныне сохранен лишь для изгнанных демонов, чья космогоническая борьба с богами постоянно упоминается в текстах. Варуна же стал дэвой, не менее уважаемым, чем Индра и другие боги, хотя сохранил некоторые неблагоприятные черты. Лишь более глубокое исследование обнаруживает, что Варуна, несмотря на то что его титул асуры давно уже был подвержен табу, продолжал оставаться фигурой более двойственной, чем это обычно осознавалось. И если характер Варуны интерпретировался по большей части неверно, причиной этому было не отсутствие к нему интереса со стороны тех, кто занимался ведической религией. В последние десятилетия ему было посвящено гораздо больше работ, чем, например, Индре, и недавно он был назван — и справедливо — нервным узлом ведических исследований¹¹.

По этой причине Варуне даже в таком схематичном обзоре, как настоящий, нужно уделить несколько больше внимания, чем Индре.

Вопервых, заметим, что переход Варуны к богам — не изолированный феномен. Он, скорее, отражает некий стереотип. В связи с этим нелишне предостеречь против распространенной ошибочной точки зрения, что асуры

суть так называемые демоны, воплощение зла. Не следует забывать, что их мир — мир неформившейся, потенциальной жизни. Асуры — не падшие ангелы, но потенциальные боги. Иногда сообщается, что какой-то асура по собственной воле покидает свой мир и присоединяется к богам. В других случаях он «призывается» (как говорят тексты) богами, которые не могут достичь своей цели без помощи того или иного асуры. Здесь миф ясно указывает на пределы, которые поставлены силам организованного мира.

Во-вторых, когда Варуна хочет стать дэвой, Индра предлагает ему власть (РВ X.124.5). Кажется — и это распространенная интерпретация, — что Варуну здесь соблазняют обещанием статуса суверенного правителя. На самом деле имеется в виду то, что Варуна становится «господином вод» и этот его традиционный титул сохраняется в течение очень долгого времени. Затем, однако, истинное значение данной функции забывается, поскольку термин понимается в большинстве случаев как «господин оксана». Нет сомнения в том, что первоначальное значение его было совершенно другим. В ведах термин «воды» обозначал прежде всего и, как правило, изначальные воды, на которых покоилась земля, и можно доказать, что именно этими водами стал править Варуна. Даже после своего включения в организованный космос его функция соответствовала его происхождению в качестве бога первоначального мира. Теперь он пребывал в нижнем мире у корней мирового дерева, вблизи подземных космических вод (или в них)¹².

В-третьих, трудности, которые представляет Варуна для современного исследователя, по-видимому, происходят главным образом из-за тщетных попыток описать в четких, непротиворечивых терминах бога, для которого как раз и характерна двойственность. Его внутренняя противоречивость не поддается строгим логическим дефинициям.

Одной из иллюстраций его двойственного характера может послужить его отношение к изгнанным асурам, прежним его братьям. Как мы видели, все асуры, не включенные в организованный мир, отправились в нижний, тот самый, где уже пребывал Варуна. Ведические тексты не упоминают, и, я думаю, умышленно, этот факт, но встает неизбежный вопрос, в каких отношениях находились Варуна и асуры.

Ответ на этот вопрос дается много позже, в МБх, в тех ее местах, где содержится красочное описание Варуны, восседающего в своем подземном дворце, окруженного асурами в качестве слуг¹³. Что в точности имели в виду авторы этих отрывков, сочиняя подобные строки, сказать трудно; однако очевидно, что другие должны были быть шокированы близостью почитаемого дэвы и асуров, но, поскольку последние все-таки находились там и с ними ничего нельзя было поделать, Варуну произвели в тюремщика, в обязанности которого входило наблюдение за скованными асурами¹⁴.

Суть этих описаний состоит в том, что Варуна, хотя это открыто нигде не утверждается, продолжал, даже после того как стал дэвой, поддерживать тайные отношения со своими изгнанными братьями, что напоминает нам ведический рассказ об одном жреце, который публично служил богам, но втайне был священнослужителем асуров¹⁵.

V

Теперь я подхожу к главному пункту этой мифологии. Асуры были удалены, но не уничтожены. Они не были частью космоса, но продолжали существовать за его границей как постоянная угроза существованию и единству организованного мира.

Не нужно быть психологом, чтобы сделать вывод о том, что их изгнание могло означать, в терминологии Фрейда, подавление (a repression) и, поскольку речь идет о подавлении, неизбежным его последствием должны быть страдания космоса. Этот вывод, однако, игнорировал бы тот факт, что изгнание асуров было лишь временным. С некоторыми интервалами — я полагаю, что данные РВ позволяют нам сказать: в начале каждого нового года — война между асурами и дэвами возобновлялась. На социальном уровне она воспроизводилась в соревнованиях, которые могут быть интерпретированы как повторение космической борьбы и ритуализация человеческой агрессивности.

Однако я ограничусь лишь теологическими проблемами и предоставлю обсуждать социальные аспекты церемоний типа потлача тем, кто более сведущ в них. Здесь я должен сделать одно замечание по вопросу, который не будет мной выделяться специально, но и не может быть обойденным, поскольку он, как кажется, с очевидностью вытекает из предыдущего изложения. Это вопрос о месте Варуны во время ежегодного критического периода, которым, несомненно, являлся переход к новому году. Если в этот период асуры возвращались на землю и возобновляли свою борьбу с богами и если в его конце мировой порядок восстанавливался в том же виде, в каком он был принят с самого начала, то неизбежен следующий вывод: в эти дни Варуна опять был соперником Индры и с ним опять надлежало мириться. Иными словами, его тайная близость к асурам, следы которой мы обнаружили в позднейшей литературе, должна была на какое-то время обернуться открытым союзом с ними. Причина, по которой нет смысла заострять внимание на этом обстоятельстве, состоит в том, что в РВ не содержится никаких свидетельств по данному поводу. Высказывалось предположение, объясняющее это тем, что большинство ведических гимнов создавалось для новогодних церемоний, во время которых Варуна был особенно неблагоприятен и опасен, и потому все, что касалось темных его сторон, в гимнах табуировалось. И хотя я верю в то, что так в действительности и было, ясно, что умышленность подобного рода умалчивания редко может быть доказана и нет смысла спорить о вещах, эксплицитно не выраженных.

Я возвращаюсь к вопросу об изгнанных асурах. И вместо того чтобы заниматься доморощенными психологическими изысканиями, мы попробуем сформулировать основные проблемы ведической религии в терминах, которыми пользовались сами поэты.

У них были, по существу, два слова, которые прекрасно выражали их мышления о бытии. Одно слово — *sat*, буквально *бытие*; то, что есть. Оно употребляется по отношению к феноменальному миру, упорядоченному космосу. Ему противостоит *ásat* *небытие*, которое обозначает мир неоформленной

материи, ее недифференцированное состояние. Космогонический миф описывает их как следующие одно за другим состояния такими фразами: «В первом периоде богов сат был рожден из асат»¹⁶ или: «Провидцы, кто ищет с пониманием в сердце, нашли происхождение сат в асат»¹⁷.

В свете предложенной здесь интерпретации может быть задан вопрос, какова была степень осмысления ведическими поэтами последовательности этих состояний, насколько далеко они пошли по линии их интерпретации как отношения логического, когда предшествующее состояние с необходимостью предполагает последующее. В самом деле, слово, которое я перевел как «происхождение»; имеет различные значения и может пониматься и как «взаимоотношение»:

Что бы ни думал ведический поэт по поводу наших проблем интерпретации, упомянутый вопрос законен: ведь миф не имеет в виду просто последовательность двух состояний. Возникновение организованного космоса не положило конец существованию мира «небытия». И проблема асуров фактически встает перед нами снова, но в других одеждах. Асат, первоначальный мир хаоса, не был полностью замещен космосом, но продолжал существовать на его периферии как постоянная угроза ему.

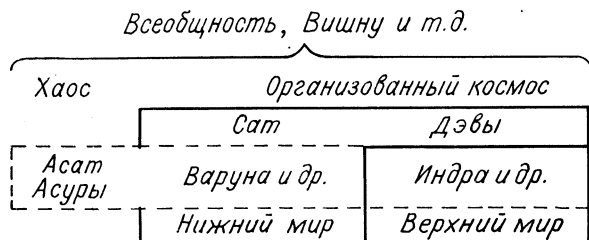
Если уж я рискнул выразить эту философию своими словами, современным нам языком, то мне следует сказать, что мировой порядок, как его видели ведические индийцы, был неустойчивым равновесием между силами космоса и хаоса, и этот мир был лишь частью более широкой вселенной, которая включала в себя и неиндивидуализированный мир неоформленной материи.

VI

Индийское «начало бытия» описывалось такими фразами, как: «В начале не было ничего, кроме вод» и «Не было ни небытия (асат), ни бытия (сат)» (см. РВ х. 129.1,3). Следующая стадия — первоначальный мир «небытия»; который в конце концов стал нашим миром, описываемым как состояние напряженности и борьбы, с ежегодным вторжением асат и асуров в этот упорядоченный мир, мир сат и дэвов.

Вместе с тем конфликт — это не единственное, что, по ведическому мифу, составляет природу вселенной. В одном из философских гимнов РВ мы читаем: «Асат и сат на высшем небе»¹⁸. Выражение «на высшем небе» хорошо известно по этим гимнам. Оно иногда имеет в виду место, в котором преобладает дуализм мира, например когда про Индру говорят, что он держит небо и землю на «высшем небе». Оно, несомненно, идентично с третьим, самым высоким шагом Вишну, который не может быть воспринят глазом простого смертного. Много лет тому назад я попытался доказать, что в Веде Вишну отнюдь не просто подчиненный Индре помощник, но, должно быть, центральная фигура, более важная, чем сам Индра¹⁹. В то время как первые два шага Вишну выражают его отношение к двум противоположным частям космоса, третий шаг соотносится с трансцендентным миром, в котором эти две противоборствующие стороны объединяются все превосходящей всеобщ-

ностью (рис. 2). В свете этого мы и должны рассматривать слова поэта об асат и сат на высшем небе. В этом отношении Вишну должен был быть с давних пор более значительным богом, чем и Варуна и Индра, поскольку он преодолевал дуализм, который они персонифицировали²⁰.



«Высшее небо» — специфический термин поэтического языка РВ. Более поздние теологические тексты говорят о «третьем небе». Поскольку они никогда не упоминают ни первого, ни второго и поскольку число «три» является традиционным выражением всеобщности, нет никакого сомнения в том, что термины «высшее небо» и «третье небо» обозначают одно и то же. Идея трансцендентального мира объясняет ряд трудных проблем ведической мифологии, которые, однако, слишком специальные, чтобы их обсуждать здесь.

И я, вместо того чтобы углубиться в вопрос о высшем небе Вишну в РВ, в заключение скажу несколько слов о развитии индийской религии в послеведическое время. Несомненно, влияние чужих, неарийских религий в этот период было велико. Однако это влияние, если рассматривать его с точки зрения общей картины, кажется явлением побочным. Основная линия развития может быть прекрасно проиллюстрирована, начиная уже представлением, которое, хотя и зафиксировано поздними источниками, восходит, весьма вероятно, к раннему времени. Согласно этому представлению, Вишну в течение восьми месяцев каждого года находится в верхнем мире. В этот период он, поскольку является дэвой, принимает участие в космических процессах. Остальные четыре месяца, однако, он проводит в нижнем мире, где, лежа на мировом змее, спит на поверхности подземных вод (кстати, существует тесная связь между сном и нижним миром). Об этом представлении, которое дожило до наших дней, нужно знать, чтобы понять, как в классическую эпоху этот ежегодный процесс стал в гигантском масштабе проецироваться на схему мирового года. Как, согласно ведическому представлению, в конце каждого обычного года миру угрожало вторжение сил хаоса, так позднее, в конце мирового периода этот мир был обречен на уничтожение и возвращение к состоянию первобытного хаоса.

Все, что остается от мира со всеми его богами, — это космические воды и на них — спящий на мировом змее бог Вишну, который заключает в себе потенциальный новый мир с возрожденными богами²¹.

В этой картине вечная борьба между хаосом и космосом не исчезла, но ведическая идея о периодических битвах между асурами и дэвами — и сопутствующий им ритуал ежегодных соревнований — превратилась в представление о трансцендентальной гармонии, такой гармонии, когда конфликты и противоречия нашего бытия оказались примиренными в фигуре одного бога, который преодолевает все превратности преходящего мира.

НЕКОТОРЫЕ СООБРАЖЕНИЯ
ПО ПОВОДУ ТЕОРИИ ДЮМЕЗИЛЯ
(в связи со статьей профессора Фрая)

1. Издатели «Нумена» попросили иранистов высказаться по теме, которая хотя и коротко, но весьма компетентно была рассмотрена профессором Фраем. Однако сделать какие-либо замечания по поводу статьи Фрая могут не только специалисты в области иранской филологии, ибо лишь вторая ее часть касается проблем иранистики — та, где говорится о различных переводчиках Ав. и различных их взглядах на Заратуштру, о собственном, профессора Фрая, образе Заратуштры, а также о недавно выдвинутой Гершевичем теории теологии Заратуштры и происхождения позднего зороастризма. В первой же части статьи Фрай имеет дело с проблемой несколько иного рода — с теорией Дюмезиля о трехчленной системе, лежащей в основе индоевропейской мифологии. Поскольку именно в связи с этой, представляющей широкий интерес, теорией хотят возбудить дискуссию издатели журнала и поскольку Фрай выражает убежденность в том, что именно специалист по ведам должен судить об основательности теории Дюмезиля, потому что РВ более понятна (и, можно добавить, бесспорно, более «самобытна»), нежели Га., заметки по поводу этой теории с точки зрения ведических штудий, по-видимому, не нуждаются в дальнейших оправданиях. Автор всецело осознает, что в пределах отклика на имеющие общий характер высказывания Фрая едва ли можно полностью отдать должное оригинальному ходу мысли Дюмезиля. Тем не менее, несмотря на то что критика частных его теории, как бы ценна и даже необходима она ни была, не затрагивает сути дела, последующие соображения, имеющие единственной целью привлечь внимание к тому, что кажется нам главной проблемой, могут оказаться небесполезными.

Как и Фрай, «я верю, что теории Дюмезиля предлагают нечто; способствующее пониманию "индоевропейской цивилизации", так же как я верю и в то, что они не являлись все открывающими ключами к этому пониманию». Я также согласен с Фраем в том, что неясные положения о «примитивных верованиях» или «поклонении природе» недостаточны, чтобы опровергнуть теорию Дюмезиля. Ни простое неверие в нее, ни эклектическая позиция, принимающая некоторые частности и отвергающая другие по причинам чисто субъективного характера, не могут реально углубить наше проникновение в проблему, лежащую в ее основе. Как справедливо замечает Фрай, «нужен ответ, нужна другая и лучшая религия, разумеется индоевропейская»: Однако при отсутствии такой «лучшей индоевропейской религии» попытка рассмотреть теорию Дюмезиля в свете того, чему может научить нас относительно ранней индоевропейской религии ведическая мифология, возможно, принесет пользу. Согласно удачному высказыванию Дюмезиля, «как и в лингвистике, именно Индия вед

богатством и одновременно древностью информации, которую она дает, предоставляет возможность исследовать изначальные и наиболее нужные элементы»¹. Таким образом, выводы, которые сделаны здесь, могут иметь и более общее значение.

2. Внимание Дюмезиля сосредоточено в основном на структуре индоевропейской мифологии, и в этом — существенное достижение его исследований по сравнению с его предшественниками в области изучения ведической религии. То, против чего он сражается, это почти исключительное заимствование «исторической перспективы»².

В главе «Структура и хронология» он сам прекрасно определил две противоположные позиции: тех, кто начинает с рабочей гипотезы всеохватывающей структуры, независимо от того, каково происхождение различных ее компонентов, и тех, кто сосредоточивает внимание на деталях и их происхождении, отказываясь принять концепцию структуры, модели, к которой эти детали подходят³. «Чтобы вести дискуссию, нужно быть в согласии». Обсуждение взглядов Дюмезиля не может быть плодотворным, если нет какого-либо согласия относительно основных принципов исследования. Я думаю, что Дюмезиль прав, когда он предполагает за очевидно разрозненными фактами различных мифологий наличие структуры, потому что принятие структуры позволяет нам достичь более адекватного понимания этих фактов во всем их объеме. Однако я возражал бы против того, что Дюмезиль ограничивает свои исследования этой структурой и что он интересуется лишь системой, определяющей взаимоотношения богов, которая соотносится с социальной системой, регулирующей взаимоотношения людей на социальном уровне. Правда, тут можно сказать, что, поскольку Дюмезиль четко определяет свои задачи, возражать против его метода не следует. И все же мы вправе спросить, не искажается ли характер исследования сознательным ограничением его объекта. В самом деле, я не могу отделаться от впечатления, что существующее неприятие его теории проистекает не из простого упрямства, а из того факта, что коллеги Дюмезиля чувствуют невозможность обнаружить в мифологиях, с которыми они знакомы, как раз ту самую структуру, которую, как он утверждает, он открыл. Если бы его теория содержала в себе полную истину, то было бы возможным признать ее адекватность приложением ее к фактам. В действительности же она содержит, я боюсь, значительное количество неправильно представленных и истолкованных фактов, потому что ее база слишком узка. Поэтому при теперешнем положении вещей единственной конструктивной критикой теории Дюмезиля будет противопоставление ей другой и, по-видимому, более широкой теории, с тем чтобы можно было проверить факты путем сопоставления противоположных позиций.

В соответствии с точкой зрения, на которую мы опираемся в этой статье, религия ведических индийцев не может быть полностью понята, если мы откажемся принять во внимание преобладающую роль в ней космогонического мифа. Этот миф задал модель ежегодного обновления всего мира и, как таковой, был исполнен важнейшего религиозного значения, поскольку с ним связывались высочайшие жизненные устремления людей. В космогонии мы находим

персонажей ведической мифологии, чье поведение соответствует ролям, заданным всеобъемлющей структурой этой мифологии. Эта система в действии показывает драматическое взаимоотношение различных божеств. Это не значит, что всякая ее связь с социальной системой должна быть отвергнута, но более разумнее было бы отложить подобного рода соображения до тех пор, пока мифологическая система не будет достаточно понята как таковая. В самом деле, я опасаясь, что при подходе Дюмезиля, в результате которого мифологическая система жестко связывается с социальной, есть риск проглядеть внутреннюю динамику мифологии и, таким образом, неправильно ее охарактеризовать путем введения в нее чуждых ей представлений. Социология здесь преобладает над мифологией. Можно усомниться в том, что, если бы Дюмезиль уделил должное внимание ролям богов в более широком контексте ведической религии, он пришел бы к своим хорошо известным характеристикам Митры и Варуны (божества «первой функции»): «рассудительный», «ясный», «ровный», «спокойный», «доброжелательный», «святой» и соответственно «агрессивный», «мрачный», «вдохновенный», «неистовый», «ужасный», «воинственный»⁴. Он, без сомнения, прав, когда устанавливает структурное различие этих богов, но внимательное изучение текстов раскрыло бы различие, корнящееся в их прямо противоположных ролях в космогонии. Его формулировка опирается на самом деле не на то, что говорят нам об этих богах тексты, но, насколько я понимаю, на сконструированную им самим схему, совершенно необоснованную. Тем не менее она применяется в его исследованиях как имеющая силу для божеств первой функции индоевропейской мифологии в целом.

Это обстоятельство может быть проиллюстрировано всего одной цитатой, хорошо демонстрирующей и сильные, и слабые стороны подхода Дюмезиля. Касаясь антагонизма ведических богов Варуны и Индры, он замечает: «В диалогических стихах разворачивается соперничество, соревнование, исполнение бахвальства или заносчивости, которое историки принимают за свидетельство действительных религиозных конфликтов, когда два божества появлялись, как полагают, в культурно-значимые моменты, чтобы проявить заботу об определенных народах, в то время как структуралисты не видят здесь ничего, кроме литературного, т.е. драматического и образного, выражения идейного противоречия, которое в недрах функционально дифференцированного общества существует и должно существовать между недоверчивой, коварной и скрытной властью и боевой, открыто радикальной и в то же время наивной силой»⁵. Мне кажется, что Дюмезиль совершенно прав, отвергая объяснения «историков», потому что нет убедительных причин сомневаться в наличии структуры, которая определяет соответствующие функции Варуны и Индры. С другой стороны, идея «недоверчивой, коварной и скрытной власти» — не индийская, а всего лишь «дюмезирианская» и, насколько я понимаю, чистая выдумка. Относительно же пути, который привел Дюмезиля к его характеристике Митры и Варуны, читатель может справиться в работе Тиме «Митра и Арьяман»⁶. Эта характеристика была предложена в то время, когда Дюмезиль не был еще

непосредственно знаком с ведическими текстами, и она представляет собой свободную парафразу мыслей Бергена, который противопоставлял «мрачно-го» Варуну «светлому» Митре⁷ в русле своей интерпретации царей Нумы и Ромула⁸. К сожалению, этот ученый никогда не предпринимал попыток критически пересмотреть основные предпосылки своей теории. Ведь тот факт, что индийский царь во время посвящения на царство идентифицировался одновременно и с Варуной, и с Индрой, может быть результатом более позднего развития, однако, если мы предполагаем для доисторического индоевропейского общества другое положение вещей — что вполне допустимо как рабочая гипотеза, — нам приходится покинуть твердую почву достоверных фактов и обращаться просто к догадкам. Дело обстоит бы иначе, если мифологию можно было бы использовать, не вдаваясь в дальнейшие рассуждения, как средство реконструкции доисторических форм общества, но допустимость такой процедуры следует оспаривать. Прежде чем делать выводы из мифологического материала, нужно всесторонне понять саму мифологию, и вот этого-то Дюмезиля и не попытался предпринять. Действительно, такой диалог между Варуной и Индрой, как в RV IV, 42, относится, по-видимому, к тому моменту космогонии, когда безраздельному правлению старых богов положен конец и Агни покидает ослабевших асуров (RV X, 124, 3–5). Этот гимн — классический образец космической вивач, словесной дуэли, в которой пришелец Индра претендует на новый статус. Существуют указания на то, что это мифологическое соперничество находило отражение в социальной жизни периода RV⁹, но такие факты, которые можно в какой-то степени реконструировать из текстов, ни в малейшей степени не поддерживают смелую гипотезу Дюмезиля о характере различных «функций» в индоевропейском обществе. Если предложенная здесь интерпретация (которую нужно рассматривать в общем контексте интерпретации ведической мифологии) окажется приемлемой, ее последствия для теории Дюмезиля очевидны. Как мне кажется, подход Дюмезиля в своих существенных чертах означает определенное продвижение вперед в области изучения мифологии, но в своей настоящей форме принят быть не может, так как опирается на слишком поспешные и совершенно неосновательные предпосылки. Сейчас требовалось бы не дальнейшее развитие старых идей, не применение тех же теорий к новому материалу, а критический пересмотр самих этих предпосылок. Высоко оценивая достижения Дюмезиля, мы в то же время полагаем уместным при настоящем положении вещей напомнить последние слова книги Бенвениста и Рену: «Сравнительная мифология — сколько угодно; но сначала — отдельная мифология»¹⁰. Ведь основная слабость метода Дюмезиля состоит в том, что он работает с отдельными фактами, изолированными от контекста, которому они принадлежат. Но структурный подход к мифологии как раз и требует серьезного отношения ко всей структуре каждой отдельной мифологии.

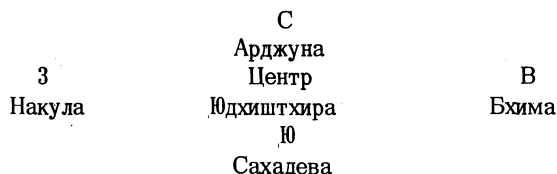
3. Около десяти лет тому назад была предпринята скромная попытка перевернуть основательность теории Дюмезиля сопоставлением ее с «другой религией» (на чем сейчас настаивает Фрай). Эта попытка базировалась на

теории, определяющей структуру, лежащую в основе индийской мифологии, и эта теория, хотя очерченная приблизительно и в самых общих чертах, могла бы рассматриваться как (пользуясь выражением Фрая) «конкурент» дюмезильевской. Поскольку обзор, о котором идет речь, был написан на голландском языке и опубликован журналом, обычно не читаемом индологами и историками религии, мы кратко обобщим некоторые затронутые в нем моменты. Было отмечено, в частности, что ведическая мифология подчиняется бинарной оппозиции, дихотомии верхнего и нижнего миров. В системе классификации, которая организует явления в соответствии с направлениями стран света, верхний мир представлен севером и востоком, а нижний — западом и югом. Далее обе части дихотомии, в свою очередь, разделены вторичной дихотомией. Например: хотя Агни и Сома принадлежат здесь верхнему миру, Агни ассоциируется в основном с восточной частью, тогда как Сома — с северной. В сущности, они противопоставлены друг другу как правый (Агни) и левый (Сома): в Иране левый глаз жертвенного животного приносится Хаоме¹¹. Они также ассоциируются соответственно с солнцем и луной, которые в основной космической дихотомии являются представителями верхнего и нижнего миров. Подобная антитеза иногда обнаруживается и между теми божествами, которых классификационная система связывает с одной и той же страной света. Так, Варуна и Митра оба ассоциируются с западом, но затем последующим дихотомическим делением они противопоставлены друг другу как бог, имеющий отношение к заходящему солнцу, и бог, связанный с рассветом, или как сила смерти и сила жизни. Таким образом, результатом этого поступательного дихотомического деления является не однопорядковая система, а серии бинарных оппозиций разных порядков, причем оппозиции низшего порядка всегда содержатся в оппозициях порядка более высокого. На каждом уровне этой системы существует поляризация двух групп явлений. В наиболее сложной, четырехчастной системе, которая соответствует четырем направлениям компаса, Адиты Митра и Варуна полностью едины, однако, взятые отдельно, они резко контрастны: «То, что от Митры, то не от Варуны» (ШБр III. 2.4.18).

Основополагающий антагонизм богов и асуров в Веде повторяется в МБх как антагонизм Пандавов и Кауравов¹². Пандавы представляют верхний мир, тогда как Кауравы — нижнюю часть космоса. Это означает, что лишь две стороны космоса, взятые вместе, представляют его в целом: в конечном счете они едины. Как справедливо замечает Хельд: «Когда Пандавы прямо называются в эпосе братьями Кауравов, то поэт просто подразумевает, что они во всех отношениях едины». С другой стороны, пятеричность Пандавов указывает на дальнейшее структурирование внутри их группы. Поскольку «пять» — это число, выражающее целостность, божественная фратрия "сама по себе также выражает собой целостность"¹³, которая, однако, должна быть, очевидно, второго порядка. Почти несомненно, далее, что члены этой группы представляют собой ведических богов. Каланд в своем глубоком исследовании «О воплощениях бога Вишну»,¹⁴ указал на то, что эпическая пара Арджуна—Кришна — простая реплика пары Индра—Вишну в Веде. Частые утверждения МБх, что Арджуна получает свое оружие от Индры, — прямое подтверждение за-

ключения Каланда. Из этого факта Викандер сделал справедливый вывод о том, что рождение Пандавов от мифических отцов, упомянутое в МБх /Дхарма — отец Юдхистхиры (I.114.1), Ваю — Бхимы (I.114.9), Индра — Арджуны (I.114.19 и сл.), Ашвины — близнецов Накулы и Сахадевы (I.115.16)/, должно основываться на очень древней традиции. Причем относящаяся к Бхима традиция все еще жива в индуистской и мусульманской литературах Явы¹⁵. С другой стороны, Викандер смог указать на соответствующие явления в иранской эпической традиции¹⁶. Вывод Викандера о том, что структура группы Пандавов демонстрирует поразительное сходство с трехчленной системой Дюмезиля, представляется хорошо обоснованным.

Если правильность этих выводов может считаться вполне допустимой, то возникает дальнейший вопрос: находит ли структура этой группы свое выражение также и в ориентации по сторонам света, как это обычно бывает в классификационных системах? Ни Хельд¹⁷, ни Босх не рассматривали эту проблему внимательно. В обзоре, часть которого была обобщенно приведена выше, уделялось внимание дигвиджае, завоеванию мира Пандавами, о чем говорится в МБх (II.23.9 и сл.). Представляется, что направления, по которым двинулись в победный поход четверо из пяти братьев, определенно базируются на классифицирующей системе. Направления таковы:



В то время как Юдхистхира остается в Кхандавапрастхе («в процветании»; как добавляют некоторые рукописи), Арджуна и Бхима устремляются в направлении «божественных» стран света, а близнецы, сыновья близнецов божественных, идут на юг и запад, т.е. в те страны света, которые в древней классификационной системе были связаны с нижним миром. Но ведь эпос как раз совершенно ясно указывает на то, что близнецы, будучи сыновьями младшей жены Панду, Мадри, и Ашвинов, имеют более низкий статус: в РВ Ашвины представляют виш (третья функция Дюмезиля) среди богов, и Викандер правильно подчеркивает тот факт, что характер близнецов, как он обрисован в МБх I.1.81 (т.е. повиновение старшим, скромность), соответствует положению их божественных отцов. Та же структура иным образом (но на этот раз внутри главной дихотомии) воспроизводится в явно традиционных изображениях группы на современных литографиях, где Арджуна и Бхима сидят по правую руку от Юдхистхиры, а Накула и Сахадева — по левую. В связи с этим можно напомнить, что в Веде боги находятся по правую, а асуры — по левую руку от Праджapati, который персонифицирует целокупность космоса (КС IX. 11; МС I.9.3). Соответственно вторичная дихотомия, которая в эпосе отделяет сыновей Ашвинов от сыновей Ваю и Индры, следует общему образцу основной

космической дихотомии асуров и богов. Другими словами, «правое» относится к востоку и северу, «левое» — к западу и югу. Тот факт, что эти две пары, т.е. Бхима и Арджуна, с одной стороны, и Накула и Сахадева — с другой, рождаются от разных матерей (Кунти и Мадри), находится в полном согласии с общей структурой. Может показаться, правда, что последние два пункта, взятые сами по себе, объясняются гораздо проще: как сыновья матери, имеющей более низкий статус, близнецы, по-видимому, могут претендовать лишь на скромное положение по левую руку от их предводителя. Однако их собственные свойства, отражающие свойства Ашвинов, и направления их похода во время дигвиджайи показывают, что речь здесь идет не только о социальном статусе их матери. Заключение Викандера о том, что структура группы Пандавов предполагает ее связь с трехчленной системой социальной организации, проявляющейся в системе трех высших классов (варн) индийских ариев, кажется вполне убедительным. Но может ли специфическая интерпретация Дюмезиля упомянутого мифологического прототипа быть принята во всех отношениях — это другой вопрос.

В свете интерпретации Викандера возникает несколько трудных проблем в связи с характером Юдхиштхиры. Безусловно, он представляет собой тип «сакрального» царя, чье правление заключается в соблюдении пассивной «сакральной» чистоты и чьи свойства контрастируют с обоими воинскими типами, воплощенными Бхимой и Арджунной (воин с палицей, воин-лучник)¹⁹, и с Накулой и Сахадевой, представляющими третий класс (варну). Юдхиштхира неподвижен, он расположен в центре и таким образом воплощает собой целокупность (ибо таково значение центра, добавляемого к четырем сторонам как объемлющее их единство). Далее, в старой ведической системе классификации помимо дихотомии верхнего и нижнего миров есть боги, ассоциирующиеся с целостностью космоса. Наиболее важные из них — Брихаспати и особенно Вишну (любопытно, что все современные оценки ведического Вишну игнорируют этот аспект, который должен рассматриваться как важнейшая черта его характера). Здесь, однако, эпическая классификация отклоняется от ведической. Юдхиштхира — сын Дхармы, и, поскольку дхарма в классическом языке представляет позднейшую эволюцию ведической концепции рита — «космического порядка», можно сказать, что он опосредованно представляет ведических богов Митру и Варуна, охранителей рита. Таков как раз вывод Дюмезиля²⁰, в то время как Викандер связывал характер Юдхиштхиры с «*harskarfunktionens Mitra-aspekt* (enl. Dumézils terminology)». Возможно, лучше было бы свести Дхарму к одному Варуне, поскольку последний наиболее близко ассоциируется с рита в Веде, но это не имеет здесь большого значения, так как оба бога в данном отношении едины²¹. Итак, первое, что поражает нас, — тот факт, что Юдхиштхира — не прототип индийского царя, о котором при посвящении говорится, что он есть и Варуна, и Индра и, таким образом, представляет собой единство двух противоположных космических половин. Юдхиштхира как дхармараджа представляет лишь один аспект царя. Более важно, однако, то, что, если мы правы, идентифицируя Пандавов с богами, а Кауравов с асурами, Юдхиштхира, будучи репликой асуры Варуны,

по сути дела, не относится к группе с характеристиками верхнего мира: он должен был бы соединиться с Кауравами. Если эпическая система, столь явно лежащая в основе группы Пандавов, как-то отражает старую космическую систему классификации, запад и юг должны бы были принадлежать Кауравам/асурам, и в этом случае мы обнаружили бы Юдхиштхиру/Варуну в западной стороне света, с которой он, как отмечалось выше, постоянно ассоциируется в ведической системе. В действительности, несмотря на то что делается акцент на его царствование, правление миром, он, насколько мне известно, нигде не представляет целокупность космоса. В этой связи стоит отметить, что, согласно одному любопытному месту в РВ, Варуна — правитель царства Индры (*hama rāṣṭrasya 'dhipatyam ehi*: X. 124.5); очевидно, что он персонифицирует лишь один аспект царствования. Даже двойное божество Митра-Варуна, объединяющее в себе противоположные аспекты (жизни и смерти), никогда не ассоциируется с космическим центром, но исключительно с западом. Мы должны заключить, таким образом, что эпическая трехчленная система, которая обнаруживается в группе Пандавов, не отражает древней классификационной системы и вряд ли является позднейшей ее переделкой: «инкарнация» Варуны в группе, имеющей определенные характеристики верхнего мира, была бы слишком радикальным изменением старой системы, которая была известна еще эпическим певцам (см. миф о пахтании океана в МБх I.161.13, где антагонизм между богами и асурами совершенно очевиден). Соответственно эпическая система представляется сделанной из элементов космической дуальной системы. Нужно отметить при этом, что в основной классификации («первичная дихотомия») боги, которые персонифицируют фундаментальное единство двух противоположных групп, суть не третий элемент рядом с этими группами; как указывает их центральная позиция, они суть эти же группы, рассматриваемые с точки зрения их единства. Таким же образом можно доказать, что и в эпической системе центральная фигура Юдхиштхиры не находится на одном уровне с братьями, что имеет некоторое отношение к интерпретации «трехчленной системы». Как бы то ни было, даже если мы признаем, что эпическая система в самом деле соответствует дюмезилевской, она, по-видимому, представляет собой вторичную классификацию, использование которой при рассмотрении основной структуры индийской мифологии было бы неоправданным. Для нашего понимания мифологии (и тем более религиозной жизни) ведических индийцев система Дюмезиля имеет второстепенное значение.

Это заключение нуждается в некотором пояснении. Если трехчленная система названа здесь вторичной, то лишь в смысле «иерархически подчиненной основному космическому дуализму»; но не обязательно «хронологически более поздней»: Дюмезиль, может быть, прав, когда обнаруживает ее в арийских богах, упоминаемых в договоре, который Суббилудума заключил около 1380 г. до н.э. с митанийским царем Мативаза²². Во-вторых, как мы надеемся, предыдущие страницы ясно показали, что наша попытка конструктивной критики не есть нападение на самого Дюмезиля, несомненные достоинства которого она несколько не умаляет. Кстати, было бы полезным, если бы коллеги Дюме-

зия перестали бы разделять себя на «антидюмезианцев» и тех, «кто хорошо впитал дух его системы». Единственное, что в конечном счете имеет значение, — истина, а она может оказаться более сложной, нежели упомянутое разделение предполагает. Для самого Дюмезиля поставленные здесь проблемы, возможно, безразличны, поскольку он никогда не претендовал на то, чтобы заниматься чем-либо помимо трехчленной мифологической структуры в связи с социальной иерархией. Другие, однако, должны попытаться определить, как соотносится его система с другими подходами к мифологии, и объяснить, почему многие ученые — Фрай, например, — не в состоянии принять его теорию в целом как единственное средство интерпретации мифологических «систем».

В заключение подчеркнем, что наш вывод о том, что система Дюмезиля отражает вторичную классификацию, — всего лишь рабочая гипотеза, и притом не очень заманчивая. Я готов признать, что дальнейшие исследования и более глубокое понимание обеих систем покажут в конце концов возможность их согласования. Пока же я, не имея ничего лучше, выношу на рассмотрение специалистов выдвинутую здесь идею (требующую, разумеется, дальнейших уточнений и разработки), которая может иметь известное значение, так как указывает на возможности методологического сопоставления собственно мифологической системы и трехчленной системы Дюмезиля.

I. Введение

1. В наши дни существует немалая разногласия мнений по поводу социально-культурной подоплеку ведийской поэзии. Как в гельднеровском переводе РВ, так и в опирающихся на него недавних исследованиях Рену¹ заметно стремление чрезмерно подчеркивать значимость литературных состязаний, ради которых якобы и составлялись гимны. П. Тиме в своем фундаментальном разборе этого направления современных ведийских штудий не только заметил «несомненную тенденцию» секуляризовать РВ, но также «услышал в некоторых переводах Гельднера своеобразные обертоны, вызывающие в уме досадные ассоциации с нюрнбергскими мастерзингерами и с вартбургскими песенными турнирами миннезингеров»². Нижеследующие исследования, посвященные одному социальному — и в то же время религиозному — явлению, стремятся в какой-то мере скорректировать эту точку зрения, а также устранить некоторые взгляды на ведийское общество, все еще опирающиеся в той или иной степени на теории «Ведийских штудий» Пишеля и Гельднера. Влияние этих теорий все еще заметно в последней по времени — гельднеровской — интерпретации РВ.

По сути дела, поединки между поэтами следует скорее рассматривать в качестве примера более общего типа соперничества, включавшего в себя также и иные (не поэтические) соревнования в слове, гонки колесниц, поединки борцов и т.д. Здесь, однако, мы сталкиваемся с серьезной методологической трудностью. Возникает естественный вопрос: по какому поводу могли устраиваться все эти противоборства? Тиме, который вообще не склонен принимать теорию подобного рода поединков, подчеркивает необходимость поисков серьезного, подлинно религиозного содержания в ведийских гимнах³. Вполне с ним в этом соглашаясь и рассматривая здесь (в противовес пониманию Гельднера) поединки как социальное явление в существе своем религиозного характера, я все же не в состоянии представить в рамках статьи адекватную картину религиозной стороны вопроса. Поскольку это потребовало бы обсуждения всей системы ведийского мифологического мышления и поскольку такого рода вступительный раздел рискует перерасти само исследование, мы вынуждены ограничиться общим очерком религиозной подоплеку — с тем чтобы обозначить всего лишь каркас тех религиозных понятий, которые предполагаются в настоящей статье, но не могут быть здесь полностью обоснованы. Поэтому даже подробное изложение одного-единственного вопроса — связи Ушас с новогодним празднеством — не претендует быть чем-то большим, нежели проस्ता и иллюстрация. Поскольку недавно эта проблема обсуждалась Л. Рену⁴, представилось необходимым исследовать ее сравнительно детально;

однако все это придется в конце концов также рассмотреть в контексте всей ригведийской мифологии. Такой метод изложения может показаться мало-привлекательным, однако он оказался неизбежным: полностью исключить религиозную сторону дела из рассмотрения было явно невозможно. Также и социальный аспект пришлось ограничить обсуждением словесного противоборства, тогда как прочие параллельные явления (например, состязания колесниц) могли быть упомянуты лишь мимоходом, когда они как-то проясняли словесные поединки. В заключение следует заметить, что тексты, как правило, цитировались мною без перевода. Ибо тот, кто уже в немалой степени скован необходимостью выражать свои мысли на иностранном языке, совершенно не в состоянии выполнить требование Людерса⁵ о переводе каждой цитаты. В тех случаях, когда это было необходимо, в тексте приводился немецкий перевод К.Гельднера*.

2. Ряд специалистов по ведийской мифологии пришли к выводу о том, что миф РВ о сражении Индры с драконом Вритрой не имеет отношения к таким природным явлениям, как грозовые тучи и дождь, но представляет арийский (индоиранский) миф творения⁶. Своей ваджрой Индра побеждает силу сопротивления (*vrtrá-*) косного хаоса; считалось, что эта сила пребывает на изначальном холме, плавающем по поверхности космических вод. Поражая эту вритру, Индра вместе с тем раскалывает холм, который отныне прилепляется ко дну вод, тогда как огонь и вода (Агни-Сурья и Апах-Сома) принуждены покинуть недифференцированный мир косности и войти в число небесных богов (РВ х.124.2,6). Посредством убийства Вритры Индра также отделяет небо от земли, благодаря чему устанавливается **космический дуализм** верхнего мира и подземного мира (представленных соответственно дэвами и асурами-данавами). Варуне, древнему богу вод хаоса, теперь отводится новая функция хранителя космического закона (*ṛtá-*), который пребывает скрытым в подземном мире (например, РВ v.62.1). В результате этого процесса дифференциации нерасчлененный хаос теперь устанавливается как нижний мир в противоположность верхнему миру; однако сам он, как таковой, продолжает быть «старым» миром со своими «старыми» богами, в отличие от младшей династии небесных богов (*devas*), которых КС 27.9 (с.148.16 и сл.**) называет *ānūjāvarataramладшие братья* (следует, видимо, читать *anu-*). В этом процессе творения (вполне подходящее обозначение акта Индры, несмотря на его преимущественно мироустроительный, демиургический характер) жизненные блага, симво-

*В переводах статей "Древний арийский словесный поединок" и "Три шага Вишну" санскритские тексты даются в переводе на русский язык. Оригиналы — за исключением лингвистически значимых мест — не приводятся. При переводе были учтены как интерпретации самого Ф.Б.Я.Кёйпера, так и тех переводчиков, на которых он ссылается.

**Данные, приводимые в скобках здесь и в аналогичных случаях, обозначают страницу и строку общепотребительного издания соответствующего текста (КС по изд. Л. фон Шредера, ВС по изд. А. Вебера и т.д.).

лизируемые Агни и Сомой, были впервые вынесены на свет из подземного мира. Таким образом, согласно ведийской мифологии, огонь и вода были освобождены от власти косности, космической силы инерции, которая пребывала на холме (*girí-*, *pārvata-*), закрывая отверстие в подземный мир. По-видимому, этот миф унаследован от первобытной индоиранской религии. Другая версия заключена в архаическом мифе о пахтании океана, согласно которому упомянутые блага были добыты непосредственно из глубин океана (т.е. космических вод).

В Индии встречается также широко распространенное представление о времени как о циклическом процессе. Это предполагает, что начало каждого нового года считалось новым космическим зачином и что, следовательно, в конце года космос возвращался к своей отправной точке, нерасчлененному состоянию хаоса — чтобы вновь возродиться. Правда, мы не находим в ведийской литературе прямых указаний на это последнее представление; однако из таких фактов, как южноиндийский праздник Понгаль — в ходе которого недифференцированное состояние космоса имитируется и воспроизводится в социальной жизни посредством временной отмены всех социальных различий⁷, — а также из тех параллелей, которые могут быть приведены из других религий, можно предположить, что аналогичные идеи могли быть в ходу среди ведийских индийцев; но такое предположение остается гипотезой. Все же не подлежит сомнению, что они придавали указанному периоду немалое значение. Мифический подвиг Индры включает в себя также завоевание солнца⁸. Поэтому в гимнах он восхваляется как *svarjít-* *завоевавший солнце*, *svardíś-* *видящий солнце*, *svārpātī-* *владыка солнца*, *svārvat-* *обладающий солнцем*, *svarvíd-* *находящий солнце*, *svarś-* *добывающий солнце*. С другой стороны, о жрецах говорится, что они *вождеуют солнца* (*svaryávan...* *vīprāḥ* ... *kuśikāsaḥ* — III. 30.20); люди взывают к помощи Индры и получают содействие в состязаниях, «наградой которых является солнце»; например:

1.130.8: «в битвах жертвователю арию помог Индра... в состязаниях за свет солнца»;

VIII.68.5: «...к нему (т.е. Индре) отовсюду люди взывают о помощи в состязаниях за свет солнца»;

1.63.6: «/тебя (Индру)/ призывают люди в состязании за свет солнца».

Из описания ритуала ваджапея мы знаем, что гонки на колесницах могут иметь ритуальный характер⁹; поэтому в приведенных отрывках нет оснований придавать вместе с Гельднером слову *ājī-* смысл *битва* (*Kampf*) вместо его нормального значения *конное состязание, гонка* (*race*). Ритуальные гонки колесниц имеются в виду также в таких фразах, как «жеребца, зрящего солнце (или: подобного солнцу), в состязаниях я горячу» (IX.65.11); точно так же как колесница богов названа «находящей солнце» (VII.63.3), так и конь, который побеждает в гонке, может считаться «находящим солнце». В Ав. тот же (или почти тот же) самый эпитет приписывается Йиме (Я. 9.4). В этой связи следует также отметить многие «похвальные слова», относящиеся к конным состязаниям в языке РВ¹⁰.

Какова была религиозная значимость этих «состязаний на приз, который есть солнце»; этого «добывания солнца»? Поэты говорят нам, что изначальный акт Индры был постоянно возобновляем. Сравним, например: «Тогда выставили (*purā...dadhire*) все боги одного тебя, Индра, чтобы добыть победу; когда же поднялся (*abhy ahiṣṭa*) не-бог на богов, то они выбирают (*vṛpate*) для поединка за солнце Индру» (VI.17.8). В то время как первые две пады упоминают о мифическом событии (перфект глагола), третья и четвертая относятся к недавнему нападению демона (аорист) и к новому решению богов (настоящее время), принимаемому теперь, когда солнце должно быть вновь отвоевано. Этот факт, так же как состязания ради добывания солнца, может относиться лишь к одному определенному периоду года, а именно к зимнему солнцевороту. Если же это так, то следует поставить вопрос о том, не имеют ли также и другие обороты ведийского языка гораздо более конкретный смысл, чем тот, который приписывает им перевод Гельднера. Поэты часто молят об избавлении от тревоги (*āpahas-*). Между тем *владыка тревоги* в ВС VII.30 (с. 21.31) есть обозначение интеркалярного месяца, что позволяет сделать вывод о том, что *āpahas-* мог иметь в виду конец года; сближение между *āpahas-* и *tāmas-* *тьма* указывает на тот же самый вывод. Можно – впрочем, лишь мимоходом – обратить внимание и на другие выражения, относящиеся, по-видимому, к указанному периоду, например *parivatsarē в течение года*¹¹, *rātrī pāritakmyā ночь, которая близится к концу*¹², *pārya окончательный, решающий*¹³ и т.д.

Если из упомянутых фактов мы сделаем общий вывод о том, что хотя бы некоторые из гимнов, обращенных к Индре, относятся к критическому периоду перехода от старого года к новому и что в это время должны были происходить хотя бы некоторые из состязаний колесниц (например, *svārmīha- ajī-*), то нам следует предположить, что люди посредством своих ритуалов стремились помочь Индре в его битве против смерти и тьмы. Такого рода ритуальные акты известны из церемонии махаврата, в ходе которой устраивается ритуальный поединок ария (вайшьи) и шудры; они дерутся на белом куске кожи, представляющем солнце. С этим можно сопоставить ритуальную покупку сомы (*Somakrayana-*), предваряющую жертвоприношение Сомы. В подобных ситуациях силы подземного мира воплощались определенной социальной группой – шудрами, в то время как арии выступали представителями Индры и небесных богов.

Теперь заметим, что одним из технических терминов для обозначения божественных даров Индры является *maghā-*, например: «кто убийца Вритры и /кто/ захватил добычу, подающий блага, благой, дарами обильный» (IV.17.8). С другой стороны, постоянный эпитет Индры, *maghavan-* *благой, щедрый*, может даваться в качестве титула щедрым благодетелям, например: «Да будет у нас щедрый заказчик жертвы!» (X.81.6). Это намекает на уподобление таких богачей Индре: в социальной сфере они, видимо, воплощали его в функции дарящего дара (*maghātti-*). Поэтому когда богатый человек уделяет певцу часть богатства, которое им добыто в состязании, то эта часть именуется *maghā-*. Видимо, это и есть конкретный смысл I. 11.3: «Многие суть дары

Индры, милости его не иссякают, когда он из своей добычи скота подарок певцу дает»: Здесь человеческий *maghávān-* отождествляется с божественным. Однако если наш вывод о воплощении человеческим *maghávān-* ом Индры справедлив, то возникает вопрос, вероятно ли, чтобы люди могли воплощать божество (а также воспроизводить его творческий акт) в какое угодно время, кроме празднеств вполне определенного характера, которые должны были отмечать изначальный акт этого божества.

В этот контекст дарения даров и состязаний смогли бы попасть также и словесные состязания. Хельд уже показал, что сама по себе щедрость может быть предметом состязания¹⁴, и весь этот комплекс, несомненно, поддержал бы хорошо известные теории о празднествах типа потлач в древнейших слоях индоарийской цивилизации. Вероятно, когда-нибудь удастся дать вполне несомненное доказательство такого рода теории. Как бы то ни было, потребуются тщательное исследование отдельных аспектов (подобное тому, которое предпринято в настоящей статье), чтобы расчистить дорогу к такому доказательству. Из этих будущих исследований более всеобъемлющего характера может в конце концов сформироваться вывод фундаментальной значимости для адекватной оценки РВ как целого, и в особенности ее мифологии. Иногда уже рассматривалась возможность того, что Индра в действительности не имел столь преобладающего положения в ведийском пантеоне, как это заставляет думать РВ; однако теории, выдвинутые для объяснения роли Индры в гимнах РВ, представляются неубедительными¹⁵. Все же можно предположить, что более адекватная оценка кардинальной важности космического мифа позволит нам лучше распознать подлинно религиозный характер ведийской мифологии и приведет рано или поздно к полному признанию теории, которую в свое время отстаивал Хиллебрандт против выдвигавшихся со всех сторон возражений (см.: *Vedische Mythologie*. I², с. 10, примеч. 2). В самом деле, если бы удалось окончательно доказать, что древнейшее ядро РВ представляло собой руководство по ритуалу новолетия, то это объяснило бы весьма одностороннюю картину ведийского пантеона и его мифологии, которую мы находим в РВ, а также без конца повторяемые упоминания о схватке Индры с Вритрой и гимны, посвященные Агни и Ушас, — если принять, что в них воспевается новое появление света солнца после периода зимней тьмы. Косвенно такой взгляд на характер фамильных сборников РВ мог бы пролить некоторый свет на их свидетельства о таком божестве, как Варуна: в этот период космического амхаса было, видимо, слишком опасно упоминать Смерть, в те дни зловещее божество, об унижении которого в результате победы Индры (РВ X.124.5) можно было тогда говорить лишь в самых деликатных выражениях¹⁶. Ср. IV.1.2–5 и замечания Гельднера к этим стихам.

3. Ушас и Новый год

Один из основных вопросов для нашего понимания характера РВ — как следует представлять себе природу богини зари (Ушас). Следуя Людвигу, Хиллебрандт отстаивал тезис о том, что двадцать гимнов Ушас посвящены не рас-

свету каждого нового дня, но прежде всего первому рассвету нового года¹⁷. Подобного взгляда, опирающегося на сравнение с древнегерманской Остарой (*Ostara*) и латышской Усиньш, придерживался Шредер¹⁸. Большинство исследователей, однако, отрицали это. Кис возражает, что концепция Хиллебрандта «абсолютно не основана на фактах и находится в зависимости от некоторой произвольной теории ригведийских представлений о годе»¹⁹. Ольденберг указывает на отсутствие ясных упоминаний начала нового года и оспаривает аргументы Хиллебрандта, построенные на использовании гимнов Ушас в начале церемонии агништома весной и на предположении о связи Ушас с Экаштакой (т.е. ночью, из которой, как утверждается, родились Индра и новый год: АВ III.10.12)²⁰. Фой оспаривал мнение Хиллебрандта о том, что РВ VII.80 – «новогодняя песнь», и его аргументы были приняты Ольденбергом и Рену²¹. Рену, в свою очередь, не видит существенных оснований для теории Хиллебрандта: «это остается гипотезой»²².

Теперь заметим следующее: всякая теория относительно Ушас по необходимости должна быть гипотезой. Однако именно здесь мы оказываемся лицом к лицу с действительной мифологической трудностью, которая никогда прежде не была ясно сформулирована. Читая основательные возражения Фоя, вскоре обнаруживаешь, что главная разница во мнениях в конце концов коренится в неодинаковом отношении к ведийским гимнам как религиозной поэзии. Если мы пытаемся вновь защищать теорию Хиллебрандта, то это происходит главным образом потому, что существующий взгляд, хотя он и подсказывается, казалось бы, здравым смыслом, не в состоянии объяснить слишком многие аспекты Ушас, рассматриваемой не в качестве примера поэтической образности, но как религиозная реальность. Те предпосылки, с которыми начинали работу прежние исследователи, поразительно ясно выражены в словах «эти столь прозрачные тексты», вышедших однажды из-под пера Ольденберга. Нельзя сказать, чтобы эти исследователи закрывали глаза на трудности; скорее трудностей для них вообще не существовало. Поскольку гимны казались совершенно ясными, не чувствовалось необходимости в какой бы то ни было теории (которой пришлось бы быть «гипотезой») и к мнению Хиллебрандта можно было относиться как к излишнему. Поэтому убеждающая сила всякой, сколь угодно детальной аргументации ограничивается в конечном счете существованием двух фундаментально различных позиций. Эту трудность можно проиллюстрировать одним примером. В каждом из 20 гимнов Ушас в РВ наиболее яркая особенность – молитва о богатстве и потомстве. Между тем кажется далеко не самоочевидным, что к заре любого нового дня надо было обращаться с молитвой о даровании богатства. Тот факт, что, не считая отдельных указаний на дакшины, раздаваемые ранним утром²³, не было сделано ни единой серьезной попытки проанализировать примечательную связь зари с дарением даров, следует, вероятно, объяснять неосознанным убеждением в том, что данная черта свойственна поэтической образности, побуждавшей ведийских поэтов обращаться к любому богу с молитвой о богатстве и потомстве. В результате такого убеждения всякая попытка понять религиозное отношение поэтов к их богам должна показаться бесполезной и рискует быть причисленной к «гадательным реконструкциям»²⁴. С другой стороны, нельзя

отрицать, что свет Ушас есть «не что иное, как возобновление первоначального света»²⁵. На самом же деле, как мы убеждены, истинная природа Ушас не может быть по-настоящему объяснена до тех пор, пока игнорируется космогонический аспект. На последующих страницах мы отметим несколько аспектов Ушас, которые, как нам кажется, недостаточно объясняются гипотезой, будто к заре каждого дня можно было обращаться так же, как поэты РВ обращались к Ушас. Наше исследование основано на том, что эти гимны заслуживают серьезного внимания именно как религиозная поэзия, и какова бы ни была роль поэтической техники, наша задача состоит в том, чтобы понять и объяснить связи идей, существенные для ведийского поэта. Мы не станем входить в такие технические проблемы, как связь РВ с «путем богов» или «путем предков».

Ср. VII.76.2: «увидены мною пути, по которым прошли боги»;

X.18.1: «ступай, /о Смерть,/ путем, который тебе свойствен, который вне пути богов!»;

IV.14.5: «кто нисходящий и восходящий пути сюда знает, тот именно достигает благополучия на противоположном конце года»²⁶.

А. Космические аспекты

Важность Ушас в космическом процессе выявляется тем фактом, что два представителя противоположных сил — света и тьмы (или верхнего и нижнего мира) суть Ушас и Накта (Uṣāśānaktā, Náktośāsā). Между тем в космогонических гимнах Ушас почти не упоминается. Есть ссылка на (первую?) Ушас, посредством которой боги упорядочили дела (?) Рибху (IV.51.6: «где она и которая среди этих та древняя, которой они установили установления Рибху?»), и на раннее пробуждение Ушас, предшествующее всему творению в I.123.2: «прежде всего мира пробудилась высокая, добычу завоевывающая, победная». Рену сравнивает с этим I.46.1: *āpūrvā первая*. Ее роль как *побеждающей* (jāyanti) заслуживает внимания (см. ниже).

Ушас рождена из тьмы подземного мира. Может показаться, что некоторые отрывки, взятые сами по себе, относятся лишь к предшествующей ночи, но частые упоминания «крепкого утеса» (т.е. изначального холма, расколотого Индрой) в других местах предполагает возможность того, что в первой группе отрывков рождение Ушас воспринималось как возобновление космогонического процесса. Ср. I.123.1: «из тьмы поднялась милостивая, полная силы»; 9: «из тьмы родилась светлая, в сияющих одеждах» (иначе I.113.1: «расширяясь, лик лучистый родился»), IV.51.1: «из тьмы (tāmasaḥ) светлая возникла». Пока она восходит, Пани должны оставаться спящими в этой тьме²⁷, ср. IV.51.3: «Внутри темного пусть будут спящими Пани, не просыпаясь посреди тьмы»; I.124.10: «не просыпаясь, пусть будут спящими Пани». Это не противоречит отрывкам, где утверждается, что Ушас приходит с неба (например: I.49.1: «Приди, о Ушас, с благодетельными /лучами/, от небесного света») или что она дочь неба (duhitā divāḥ; VII.75.1: divijāḥ; VI.65.1: divojāḥ). Самые глубокие недоразумения относительно ведийской мифологии возникли из того факта, что не было ясно

сказано о мифологической идентичности ночного неба и нижнего мира²⁸. Параллелизм между, например,

I.48.15: «Ушас! Когда сегодня /своими/ лучами открываешь двери неба» и IV.51.2: «/ушасы/ светящиеся широко открыли, чистые, очищающие, двери загона тьмы» (ср. III.5.1);

IV.52.6: «ты раскрыла /своим/ светом тьму»;

VII.75.1: «она раскрыла чудовищ мрачную тьму»;

VII.79.4: «ты открыла двери крепкого утеса»

не случаен — он основывается на идентичности *dvāṅ divāḥ* *двери неба* и *vrajaśya dvāṅ* *двери загона*, *dūro ādreh* *двери утеса*.

Нижний мир (т.е. подземные воды и ночное небо) — царство Варуны, и здесь находится сиденье рита, которое «спрятано там, где они распрягают коней солнца» (РВ V.62.1). Вместе с тем Ушас, родственница Варуны (I.123.5), родилась *от рита* (*ṛtejāh*: I.118.12); утверждается, что она встает из жилища рита, ср. IV.51.8: «Из жилища рита рано пробудились ушасы, богини, бодрые, словно стадо коров».

Этот нижний мир был заключен в изначальном холме, в крепком утесе, который расколол Индра. Таким образом, об Индре сказано, что он породил Ушас и солнце, ср. II.12.7: «Кто породил ушасы и солнце, кто ведет за собою воды»; II.21.4: «Солнце и ушасы породил благожертвенный Индра»²⁹.

Как и в параллельных ситуациях, связанных с Агни и с Сомой, победная сила, преодолевающая силу тьмы, приписывается все же самой Ушас, ср. «побеждающая, завоевывающая добычу»: I.123.2. Она, обитающая на поверхности горы (*adrisānu-* — VI.65.5), открыла двери крепкого утеса;

VII.79.4: «открыла двери крепкого утеса»;

VII.75.7: «разбила запоры, коров (= лучи) подарила».

Ср. также IV.51.2: «Нарядные, стоят ушасы спереди (на востоке), словно возле жертв поставленные столбы. Светящиеся, они широко открыли, чистые, очищающие, двери загона тьмы». Другое слово того же употребления — *ūrvā-*³⁰. Поэтому говорится, что отцы нашли скрытый свет и породили Ушас, собравшись в *ūrvā-*; ср. VII. 76.4–6: «Свет скрытый вновь отцы разыскали; те, чьи слова сбываются, породили Ушас. Воедино сошлись они в огороженном (закрытом) /месте/. Космогонический прототип этого изгнания тьмы особенно ясен из I.92.4: «словно коровы — /своей/ загон, Ушас раскрыла /двери/ тьмы». Поэтому двери, о которых говорится, что Ушас открывает их (I.113.4: «Светоносная, дарящая блага просияла; нарядная открыла нам двери»), должны быть «двери утеса» (VII.79.3) и «двери загона тьмы» (IV.51.2). См. выше (IV.52.6: «ты раскрыла своим светом тьму») и ср. I.121.4: «/Индра/ раскрыл двери, враждебные людям». Только один раз говорится, что Ушас открыла врата неба (см. выше, I.48.15), и это упоминание ночного неба также объясняет, почему Ушас названа «дочерью неба». Эта интерпретация, которая может здесь быть намечена лишь мимоходом, также находит поддержку в I.48.7, где говорится, что Ушас пришла из *raṅvāt-* (который в РВ всегда означает нижний мир): «Она запрягла /коней/ из запредельной дали, оттуда, где восходит солнце». Подобная интерпретация относится к каменному дому (*hármya-*), из которого свет Ушас приходит в этот мир: «С во-

стока появился флаг Ушас; она пришла /нам/ навстречу из своего прочного жилища» (VII.76.2). Гельднер правильно указывает на VII.6.4, где об Агни Вайшванаре говорится, что он принес зори, которые наслаждались в западной тьме, на восток. Итак, *hárya- прочное жилище* должно рассматриваться как эквивалент *ádri- утес, скала*.

Как божество, преодолевшее силы нижнего мира, Ушас является великой богиней (*māhī* – III.61.7, *māhī* – I.48.14, 26; VII.81.1.4; AB V.45.3). Она также названа Матерью: «мать богов», «отражение Адити» (I.113.19), «родительница тварей» (TC IV.3.11p). Такая ее особенность хорошо заметна в AB X.80.30, где в гимне, полном «мистических» аллюзий, о ней говорится: «Она, вечносушая, рожденная поистине древле, она, древняя, все в себе заключает; зари великая богиня, светом сияя, она проглядывает в каждом, кто глазами моргает». Ср. также TC IV.3.11.

Эта космическая значимость Ушас, видимо, не противоречит ежедневному появлению зари. И в самом деле, имеется несколько отрывков, явно относящихся к рассвету каждого дня, ср. I.123.4: «день за днем свое имя носящая»; 8: «сегодня... завтра»; 9: «каждый день к условленному месту приходящая...» и в особенности частое употребление слова *śáśvat-*. С другой стороны, утверждение о ежедневном новом появлении зари не обязательно подразумевает то, что зори всех дней совершенно одинаковы по значению. Факты, показывающие обратное, будут обсуждаться ниже.

Б. Тьма и блага жизни

Появление Ушас представляет победу света над тьмой, жизни над смертью. Ее победа, как победа Индры и Агни, освобождает блага жизни от уз нижнего мира. Если ведийские поэты ассоциировали ее появление с раздачей вознаграждения (дакшина), это происходило в конце концов по причине ее связи с космическим Дароподателем Пурандхи. Один раз она отождествляется с Пурандхи: в III.61.1 к ней обращаются со словами: «Юная женщина, древняя, о богиня, дарящая все богатства, ты, как Пурандхи, исполняешь свои обещания». Точно так же как она отворяет двери твердого утеса, она «открывает» блага жизни.

Ср. I.123.6: «сверкающие зори (ушасы) открывают желанные богатства, которые /прежде/ были скрыты во тьме»; V.80.6: «открывающая жертвенные дары». Она отгоняет силы тьмы и зла:

dvéṣas- – I.48.8: «вражду и противников да удалит от нас щедрая Ушас, дочь неба»;

I.113.12: «хранительница правды, в правде рожденная, врагов отгоняющая»;

VII.77.4: «сотвори нам безопасность, удали врага, принеси богатства»;

V.80.5: «прогоняющая врагов, прогоняющая тьму»;

drúh- – I.121.4: «/Индра/ раскрыл двери, враждебные людям»;

VII.75.1: «она затворила вред, затворила безрадостную тьму» (ср. VII.

78.3: «на запад удалилась безрадостная тьма»);

duritá- – VII.78.2: «Ушас приходит, богиня, прогоняющая своим светом всякую тьму и беду»;

duṣvápnya- — VIII.47,14: «тот дурной сон, который о коровах и который о нас, — унеси его прочь к Трите Аптье, о лучистая дочь неба»; 16: «к Трите и Двите унеси, Ушас, /мой/ дурной сон»;

ábhva- — IV.51,9: «прогоняющая темный ужас»;

I.92,5: «она расширяется и прогоняет черный ужас в обоих мирах»;

támas- — I.123,7: «другая /половина суток/ скрыла тьму в обоих мирах»;

VII.80,2: «скрывшая тьму своим светом, проснулась Ушас»;

IV.52,6: «заполнив /землю/, лучистая Ушас скрыла тьму своим светом»;

VI.64,3: «она изгоняет тьму, словно воин врага»;

VII.77,1: «тьму изгоняя, она сотворила свет»;

VII.65,2: «она прогоняет мрачную тьму», 31.

Если мы будем объяснять победную силу Ушас простой ссылкой на спасительное действие света в целом, это приведет к неправильному пониманию ее связей с космической борьбой света и жизни против сил нижнего мира.

В. Ушас как первая в длинной процессии

Восемь раз об Ушас говорится, что она первая из грядущих:

I.113,8: «она следует путем прошлых /зорь/, первая из многократно приходящих»; 15: «последняя среди многократно ушедших, среди свёркающих, первая широко просияла Ушас»;

I.123,2: «к раннему приношению первая пришла Ушас»; 5: «о прекрасная, о первая, проснись!»;

I.124,2: «последняя среди многократно прошедших, первая среди приходящих, широко засветилась Ушас»;

VII.76,6: «о благородная Ушас! Пробудись первой!»;

VII.78,1: «вновь показались первые лучи /Ушас/; вверх поднимаясь, ширится ее сияние»;

X.55,4: «о Ушас, ты первая светишь из широко сияющих»; ср. также I.152,3: «богиня, она впереди тех, кто имеет ноги».

Поскольку эта черта упоминается столь часто, ее следует рассматривать как существенную характеристику Ушас. Отсюда мы можем прийти к заключению, что та Ушас, к которой здесь обращаются, едва ли может быть зарей любого дня. Те исследователи, которые, подобно Кису, отрицают теорию Хиллебрандта как «абсолютно не основанную на фактах», отделились от этого аргумента слишком легко. Не каждый день в бесконечной последовательности дней может быть назван первым: это неизбежно приводит к заключению о том, что Ушас, к которой так обращаются, должна быть первой в некоем новом периоде. И, в самом деле, поэты ясно утверждают, что Ушас — начало не только одного дня, но и длительного периода: Ушас приносит дни (мн.ч.!).

Ср. VII.77,2: «рождающая коров, предводительница дней»;

VII.76,6: «предводительница коров»;

ТС IV.3,11р: «супруга сезонов, первой пришла эта предводительница дней, рождающая существа». Будучи зарей первого дня, Ушас характеризуется как знающая его имя (I.123,9: «она знает имя первого дня, из тьмы родилась свет»

лая, блистающая»; здесь аорист указывает на то, что заря этого первого дня только что появилась). Сомнительно, превалирует ли та же идея в VII.80.1, где говорится, что Васишти пробудились первыми при появлении Ушас.

Космогонический прототип Ушас как первой из многих упоминается в ТС IV.3.11a (и т.д.): «это та, которая просияла первой, (m) первым высветился зародыш /в лоне/ правды, он, единый, несет величие вод, (n) та, которая просияла первой, она стала коровой на уздечке» (ср. АВ III.10.1). В РВ ее также называют *agriyā* (см. ниже). В основном Ушас рассматривается как представляющая всю последовательность дней, которую она открывает, а в тех случаях, когда есть общая ссылка на «зори», она, очевидно, включается в их число. И наоборот, множественное число, по-видимому, указывает прежде всего на первую зарю в I.92.1: «поистине, эти зори водрузили знамя; на восточную половину пространства они свет излили». Следует отметить также ТС IV.3.11: «тридцать /дней/ направляются к своему приготовленному дому, они распускают /каждый раз/ одно знамя», где зори месяца, видимо, рассматриваются как одна группа. Иногда, однако, Ушас противопоставляется большой массе обычных дней, например: I.123.11 («широко воссияй, о милая Ушас, и да не достигнут тебя другие зори (ушасы)»). Замечание Рену: «Теперешняя (сегодняшняя) Ушас как обладающая особым статусом, согласно хорошо известной норме» — не вполне точно оценивает ее значение как «предводительницы дней».

Новая череда счастливых дней, очевидно, открывается в I.124.9: «С течением дней из этих ранних сестер другие устремляются вслед за первой; пусть эти зори принесут нам, как прежде, богатства, /принесут/ удачный день!» Этот гимн заканчивается следующими словами (13): «Хвалы достойные, моею молитвой да будут восславлены! Ею вы, зори, жадно насладились. Помощью /вашей/, о богини, да обречем мы стократный, тысячекратный дар!» Контрастируя с другими гимнами Ушас, РВ IV.51 полностью обращен к «зорям», этим доказывая лишь то, что сказанное о первой заре, по существу верно, хотя и в меньшей степени, в отношении и всех последующих. Ср. также I.92.1: «вновь приходят красивые коровы, матери».

К тому же заключению нас приводит частое употребление слова *āgra-*, которое также предполагает празднование начала нового периода. Ушас, которая является первой (*agriyā* — X.95.2), раздает первые блага (I.123.4: «самые первые из богатств она раздает»; Гельднер, однако, переводит: «наилучшее из всех хороших вещей», аналогично — Рену); она идет впереди других зорь (VII.80.2: «Быстро идет впереди молодая /Ушас/; она принесла весть о солнце, о жертве, об Агни»); она открывает жертвоприношение (VI.65.2: «великую жертву она предвдвряет»).

Естественно, но немаловажно то, что как «предводительница дней» она дает свой свет в начале дней, ср. V.80.2: «эта прекрасная людей пробуждает, удобными делает она пути, идет впереди; великая, на великой колеснице, все пронизывающая Ушас в начале дней свет простирает». Та же фраза вновь возникает в V.1.4: «То, что Ушас рождает в ночи, — это рождается белый конь в начале дней», 5: «ибо в начале дней родился благородный» (ср. IX.86.42;

х.110.4). Не менее существен тот факт, что Агни упоминается как ждущий начала зорь или как сияющий перед ними:

IV.13.1: «начала зорь дождался Агни»;

VII.8.1: «Агни просиял перед началом зорь»;

VII.68.9: «перед началом зорь /вас/ будит /певец/ мудрый»;

х.1.1: «Еще перед зорями высоко вверх поднялся /Агни/; выходя из тьмы, со светом пришел он»;

х.44.5: «во все стороны светит он, пылающий, перед началом зорь».

Мы можем заключить, что эти упоминания начала нового периода одновременно слишком явны и слишком часты, чтобы приписывать их прихотям отдельных поэтов. Если это так, только теория Хиллебрандта может их объяснить. Утверждение Ольденберга, что эта интерпретация гимнов Ушас «скорее введена, нежели выведена из них» (Rel. des Veda, с. 243, примеч. 1), упускает из виду эти факты. Введенный в заблуждение «этим столь прозрачными текстами», он оказался слеп к их реальным проблемам.

Г. Именно этот день

Не менее часто гимны подчеркивают важность настоящего дня, когда поэты призывают Ушас появиться. Период тьмы явно пришел к концу → 1.92.6 поэт говорит: «мы достигли конца этой тьмы». Разве это похоже на окончание минувшей ночи? В другом месте читаем: «Поднимись! Живой дух пришел к нам. Тьма удалась прочь, свет приближается. /Тьма/ освободила путь солнцу. Мы достигли того /места/, где продлеваются дни нашей жизни» (1.113.16). Опять можно спросить: приемлемо ли с психологической точки зрения, чтобы ведийские поэты приветствовали каждый новый день как момент продолжения их существования? Рену (Ét. véd. III, с.52) замечает относительно этого стиха: «внезапный подъем стиля, как в 92.6 ... который, тем не менее, не обязывает нас видеть здесь намек на начало года... это остается гипотезой». Разумеется, можно было бы возразить, что каждый день мог рассматриваться как особый день «согласно известной норме»³². Это верно, но рассматривался ли каждый день в действительности так? В 20 гимнах Ушас мы встречаем слово *adyá сегодня* 16 раз:

1.48.15: «Ушас, когда ты сегодня своим светом ворота неба открываешь»;

1.49.2: «сегодня благослови, о дочь неба, человека, имеющего добрую славу»;

1.92.14: «О Ушас, богатая коровами и конями, сияющая! Здесь, сегодня освети нам, о милостивая, богатство!»; 15: «запряги же сегодня нам, о богатая дарами Ушас, /красного/ коня!»;

1.113.7: «широко просияй здесь, сегодня, о милая Ушас!»; 12: «просияй здесь сегодня, о прекраснейшая Ушас!»; 13: «вновь и вновь светила раньше миру богиня; так и сегодня просияла, богатая дарами»; 17: «засвети же сегодня певцу, о богатая дарами!»;

1.123.3: «то счастье, которым ты сегодня наделила смертных»; 8: «какие сегодня, такие и завтра следуют они (зори) за постоянным законом Варуны»; 13: «легко призываемая Ушас, освети нас сегодня!»

IV.51.4: «либо старый, либо новый путь пусть будет сегодня для вас, о богини-зори!»;

V.79.1: «к великому богатству разбуди нас сегодня, о сияющая!»;

VI.65.3: «помоги, дай сегодня богатство дарителю!»;

VII.75.2: «к великому счастью пробуди нас сегодня!»;

VII.78.5: «о тебе думают сегодня /заказчики/, исполненные благих помыслов».

Другие слова, подчеркивающие настоящий день, — *nūpát*, *nū́*.

Ср. I.124.9; VI.65.6 (ср. V.79.1): «теперь, как и прежде, да осветят нам эти зори богатство, да принесут удачный день!» (ср. I.92.14 — выше);

I.124.11: «Да просияет она сейчас! Впереди пусть идет ее знамя!»;

I.48.3: «И прежде всходила Ушас, и теперь пусть воссияет богиня, двигающая колесницы!»;

IV.51.1: «зори, сияющие дочери неба, пусть теперь людям путь приготовят!»

VII.58.8: «сейчас дай нам множество коней и героев!»

Особенно ярко это выражено в VI.65.4–6, где слова «сегодня дарителю помощь подайте, богатство» варьируются с четырехкратным повторением слова *idā́ теперь, сейчас*; 4: «ведь сейчас, о зори, вам следует послать дарителю богатство, сейчас — жертвователю-герою, сейчас следует /послать/ жрецу стада коров — тому, кто, подобно мне, поет гимн»; 5: «Ибо сейчас, о живущая на вершинах Ушас, воспевают ангирасы стада твоих коров».

Рену (Et. véd. III, с. 87) отмечает: «Момент, которому отдается предпочтение, подчеркивается указательным местоимением». Ср. также на с. 52: «Та же самая общая идея: возвеличить сегодняшнюю Ушас среди всех зорь, как призываемое божество возвеличивается среди всех божеств, которых можно призывать». Я не думаю, что это высказывание целиком воздаст должное специфическому характеру цитированных текстов.

Д. Как в прежние дни

Иногда молитва поэта о настоящем дне сопровождается отсылкой к прежним дням: «как прежде» (I.92.2; V.80.6), «как раньше» (I.124.9; VI.65.6; ср. V.79.1). Хотя сами по себе эти выражения не вполне определены, они находят наиболее естественное объяснение, если считать их относящимися к началу прошлых периодов, а не к прошлым дням вообще.

Е. Новая жизнь

Поэты молят богов об увеличении жизненной силы (VI.44.9: «мощью /своей/ надели нас силой обильной»), о продлении их земного существования (X.18.3: «долгую жизнь еще продолжающие»). Психологически трудно себе представить, чтобы подобные молитвы могли повторяться в начале каждого нового дня. Тот факт, что такие просьбы все время адресуются богине Ушас и что они сопровождаются мольбами о потомстве, несовместим с предположением, что здесь

имеется в виду рассвет каждого дня. Возобновление жизни выходит за рамки повседневного опыта – а ведь именно этого возобновления ожидают от богини Ушас, ср. VII.80.2: «она, эта /Ушас/, новую жизнь приносящая». Другие примеры:

I.48.10: «ибо когда ты широко сияешь, в тебе – дыхание и жизнь всего /мира/»;

I.113.8: «когда занимается заря, заставляющая живого встать прямо, какого мертвого она разбудит?»; 16: «Вставайте, пришел к нам дух жизни! Тьма удалась, приближается свет. Свободен путь для движения солнца, мы пришли туда, где продолжается жизнь» (d = VIII.48.11d, также АВ XIV.2.36c); 17: «сверху для нас освети жизнь, богатую потомством»; 19: «заставь нас родиться среди людей, о Всежеланная»;

VII.77.5: «просияй... нам, богиня Ушас, простирающая нам жизнь»;

VII.81.6: «славу, богатство, бессмертие – заказчику, нам – изобилие скота».

Как показывает параллельная фраза *úd ūrdhvām jtvó ásur na āgād* в ст. 16, слова «заставляющая живого встать прямо» в I.113.8 не следует смешивать с VII.77.1: «все живущее побуждающая к движению»; поэтому перевод I.113.8, принадлежащий Гельднеру: «Своим светом побуждая вверх все, что живет, /однако/ никого из мертвых уже не пробуждая», не вполне точен. Прямостояние соответствует жизни, победе жизни над смертью. В Египте к умершему обращаются со словами: «Встань, ибо ты живешь; встань, ибо ты не умер!»³³. Точно так же об Ушас, персонифицирующей жизненную силу (*sunṛte* – I.123.5 и т.д., ср. *sūnari* – I.48.10), говорится, что она стоит прямо: «ты стоишь как символ жизни» (III.61.3). Ввиду попытки Ломмеля показать, что выражение *ūrdhvā-sthā-* означает *стоять наготове для помощи* (Z II. 8.1931, с. 270 и сл.), представляется полезным разобрать этот вопрос подробнее. Некоторые контексты не являются вполне однозначными, однако факты в целом позволяют нам утверждать, что

1) идея прямостояния представляла для поэтов особую важность. Ср. IV.6.1: «прямо стой, о Агни, хотар нашей жертвы»; 2: «он, словно солнце, поднял вверх свое пламя»; 3: «Агни высится, словно свежесрубленный жертвенный столб»; 4: «прямо стоит адхварью, радующий богов». Здесь следует обратить внимание на сочетание *úd* *сверху* с *navajā akrāḥ* *свежесрубленный столб*;

2) стоячее положение является манифестацией жизни *par excellence*. Ср. I.172.3: «прямо поставьте нас для жизни»; I.36.14: «поставьте нас прямо для движений, для жизни»; I.140.8: «уже умершие вновь прямо встали навстречу подвижному /Агни/».

Косвенное указание на то, что *sūnṛta-* всегда означает *жизненная сила*, можно найти в I.134.1: «пусть жизненная сила прямо поставит твой ум» (где *ūrdhvā* следует связывать с *tiṣṭhatu*; ср. с этим ст. VIII.45.12: «Ведь прямо стоящая твоя сила изо дня в день певцов одаряет сотнями, тысячами»; далее, I.123.6: «да оживится сила, да возрастет богатство! Вверх поднялись языки пламени»; I.48.2: «силу воздвигни мне, Ушас, щедрость деятелей возбуди»). С этими текстами можно далее сравнить III.61.3 (см. выше), где об Ушас как

символе жизни (*amṛta-*) говорится, что она стоит прямо, а также VI.2: «На рассвете бодрый Агни встал прямо... освободил от тьмы нас бог великий» и X.1.1: «Перед началом зорь вверх поднялся мощный Агни; выйдя из тьмы, он пришел вместе со светом». В последнем примере Агни, возникающий из области тьмы, может быть связан с началом нового года, и тогда здесь имеется в виду его победа над смертью (ср. IV.51.2 и VI.64.1);

3) в ряде других контекстов, относящихся к Ушас и Агни, та же самая идея возрождения (I.123.9: *ajāniṣṭa*) могла присутствовать в уме певца, хотя это и не выражено эксплицитно. Примеры:

III.55.14: «/Ушас/ в многоцветные одежды одевает нижнюю часть тела, встала прямо, облизывающая год и шесть месяцев»;

V.80.5: «она, словно красавица, сознающая /красоту/ своего тела, встала прямо, словно купальщица»;

VI.63.4: «прямо вверх поднялся Агни во время вашей жертвы, вперед движется приношение среди огня, обильного маслом»;

II.35.9: «к своему лону поднялся сын вод, прямой среди склоненных, в молнию одетый»;

IV.6.1 – см. выше;

X.20.5: «да вкусит он от людей приношение; прямо встал мощный во время жертвы»;

I.164.10: «трех матерей, трех отцов несущий, единый, прямо поднялся. Никогда не устает он».

В VII.39.1 *ūrdhvā-* сочетается с корнем *śri-*: «прямо вверх поднял Агни милостивого бога; богам навстречу идет его пламя»; ср., наконец, VIII.27.12, где говорится о Савитаре как стоящем прямо: «О добрые вожди! Для вас прямо встал избранный Савитар»;

4) наше предыдущее заключение о том, что в гимнах RV, относящихся к празднику Нового года, идея возобновления жизни тесно связана с мотивом дарения подарков и победы над противниками, позволяет объяснить также III.8.1, где к дереву, воздвигаемому в качестве жертвенного столба, обращаются со словами: «Во время жертвоприношения почитатели богов тебя мажут маслом, о древо, мажут божественным медом. Принеси нам здесь богатство – стоишь ли ты прямо или лежишь в лоне матери земли», а также следующие контексты, в которых к богу обращаются за помощью в поединке:

I.30.6: «встань прямо в помощь нам в этой битве, о богатый советами»;

I.36.13: «встань прямо в помощь нам, словно бог Савитар! Прямо, словно победитель в битве, когда мы стоим со жрецами, помазанными /священным маслом/»;

VI.24.9: «протяни нам награду, о пьющий сому; встань прямо в битве для помощи, от вреда хранящий во тьме перед рассветом»;

VIII.19.10: «та жертва удастся, в которой ты стоишь прямо, о повелитель людей. Тогда он побеждает своими конями, певцами, своими мужами сильными»;

5) понятие *ūrdhvā- sthā-* эксплицитно выражено только дважды, а именно в II.30.3: «ибо прямо встал он в воздушном пространстве, он швырнул свое оружие во Вритру» (единственное место, где говорится об Индре, что он стоит пря-

мо; отметим, что Индра убил Вритру сразу же после своего рождения), а также в IX.85.12; X.123.7: «прямо встал Гандхарва над небом». В первом из этих контекстов выражение «прямо встал» можно понимать в обычном смысле, т.е. как характеристику жизни в ее победе над смертью³⁴. Авестийское *arədwā hištanta* (Ят. 13.76) в данном случае не является параллелью.

Ж. Жизнь и безопасность

Во многих контекстах об Ушас говорится, что она побеждает тьму и ее опасность: в тесной связи с *támas-* *тьма* гимны называют *dvēsas-* *враг*, *drúh-* *вред*, *duritá-* *зло*, например:

V.80.5: «вражду и тьму прогоняет Ушас; со своим светом пришла дочь неба»;

VII.75.1: «она закрыла вред, закрыла безрадостную тьму»;

VII.78.2: «приходит Ушас, богиня прогоняет всякую тьму и зло своим светом».

При этом не только *támas-* употребляется в РВ в одном контексте с *áphas-* *зло*, *затруднение* и *duritá-*, но и *bhāya-*. Лишь в силу чистой случайности мы не встречаем здесь выражение *tamo bhayam* (ср., например, ЧхУп I.3.1: «восходя, тьму и страх прогоняет»). Однако противоположное по смыслу, *amṛtam abhayam* *жизнь и безопасность* присутствовало в уме поэтов (ср. ЧхУп I.4.4.) — см. VII.81.6: «дарителям — бессмертную славу и изобилие» (IV.5.13: «бессмертия господи (=зори)»; III.61.3: «знамя бессмертия»; VII.75.3: «лучи... бессмертия») в связи с VII.77.4: «сотвори нам обширное пространство и безопасность, удали вред, принеси богатство» (также 5: «продлевающая жизнь»). Снова мы должны задать вопрос: возможно ли, чтобы ведийский поэт каждое утро просил у богов вместе с общественным престижем и богатством избавления от опасности? Или, быть может, это скорее указывает на определенное время кризиса, которое прекращается с приходом зари в начале нового года?

3. Рождение потомства

Наиболее явным проявлением жизненной силы для ведийского поэта было наряду с материальным богатством рождение потомства. Именно к этому он стремится как к очевидному доказательству своей жизнеспособности, и, поскольку Ушас считалась «рождающей твари» (ТС IV.1.11 p), ее умоляют подарить жизненную силу и сыновей, I.113.17: «дай нам жизнь, богатую потомством» (то же выражение «богатая потомством жизнь» см. в I.132.5). Однако чаще встречается фраза *rayīm prajāvantam* (*vṛtrāvantam*, *suṁvṛtam*), которая в большинстве случаев переводится как *богатство*. Не отрицая параллелизма, существующего между материальным богатством и потомством как проявлением благополучного состояния человека, полезно иметь в виду, что слово *rayī-* не означает богатства в нашем смысле слова. В таких текстах, как II.11.13: *пошли нам богатство, состоящее из героев* (*asmé rayīm rāsi vṛtrāvantam*) и VI.65.6: *пошли певцу богатство, состоящее из добрых героев* (*suṁvṛtam rayīm gr̥naté rir̥thi*)

и т.д., мы имеем ясные примеры *figura etymologica*: *rauṣm gā-* (индо-ир. **raṇṣm* *raH-*), ср. также *afjy āṇkte* в 1.124.8. Индийское представление о богатстве включало в себя идею небесной благодати, дара (ср. лат. *dives*: *divus*, греч. *eudaimon*). Та же самая связь жизненной силы с богатством (и с социальным престижем) присутствует и в более поздних ведийских текстах, например ЧхУп II.11.2 (ср. 12.2 – 20.2): «Кто знает, что эта гаятра выткана на жизненных силах, тот наделен жизненными силами, достигает полного срока жизни, живет в блеске, богат потомством и скотом, велик славой. Да будет он велик...»; так же V.15.1: «потому ты полон потомством и богатством». Сыновья, которых ожидает будущий отец, должны быть героями. РВ V.4.11: «счастливый достигает богатства, состоящего из коней, из сынов, из героев, из быков»; III.24.5: «о Агни, подай дарителю богатство, обильное героями. Укрепи нас, обладающих сыновьями», точно так же как в более поздние времена упанишада уверяет: «в его время рождается герой» (ЧхУп III.13.6).

Теперь обратим внимание на то, что Ушас – одно из ведийских божеств, к которым специально обращаются с мольбой о потомстве. Приведу лишь несколько примеров:

1.92.8: «Ушас! Да обрету я богатство, изобильное славой, сыновьями-героями, толпой слуг»; 13: «Ушас! Это великолепие принеси нам, щедрая, которым мы получим детей и потомство»;

1.123.19 (см. выше);

IV.51.10: «О дочери неба, обильное потомством богатство пошлите нам, сияющие богини... добрых сынов обладатели мы да будем!»

Если допустить, что Ушас весьма тесно связана с продолжением жизни, не будет удивительным, что к ней обращаются с просьбами о потомстве. Безусловно, религиозная значимость богини Ушас заключена в ее близости к источнику жизни в космогоническом процессе; поэтому каждое новое появление зари – это до некоторой степени воспроизведение этого события, возрождение самой жизни. Но здесь опять возникает вопрос: возможно ли, чтобы к каждой утренней заре обращались с мольбой о жизни и потомстве? Даже те тексты, которые предполагают безудержное восхваление каждого нового дня, все же проводят существенное различие между «восхождением» и «обратным движением» солнца, ср. ЧхУп III.19.3 (в контексте космогонического мифа): «И то, что родилось, это солнце. Когда оно рождалось, поднялись возгласы, крики и /поднялись/ все существа и все желанное. Поэтому при его восходе и каждом его возвращении поднимаются возгласы, крики, и все существа, и все желанное» (см., однако, 1.11.7: «ибо поистине, все эти существа воспевают взошедшее солнце»). Слова «при каждом его возвращении» можно понимать как объяснение, указывающее на то, что каждый новый восход солнца есть его возвращение (см. РВ 1.123.12), однако современные переводчики придают этому месту следующий смысл: «при своем восходе и при каждом из своих возвращений» (Сенар; аналогично Юм, Папессо). Если это так, то *udaya-* должен быть отличным как от изначального рождения, так и от ежедневного восхода солнца; видимо, это слово может означать лишь день Нового года. Хотя мы все еще не можем объ-

яснить слабое употребление технических выражений, связанных с Новым годом, молитвы о потомстве (а также об умножении скота, например: «с потомством, со скотом /нас/ родите» КС XIII.7; с.189.19) могут быть поняты лишь в том случае, если Ушас открывает Новый год. Из стиха РВ VI.3.6: «как певец призывает он с каждым восходом зари, громко /зовет/ своим пламенем»³⁵ (пер. по Гельднеру) не следует, что «певец» воспевал зарю каждое утро.

И. Богатство

Нет ни одного гимна, обращенного к Ушас, который не содержал бы постоянно возобновляемых просьб о богатстве. Богатство — это знак небесной благодати, и эта идея выражается словами *raṇí-, rāṭí-, rādhas-*. С точки зрения ведийских поэтов, богатство было тесно связано с жизненной силой и порождением потомства: в слове *sūpṛīā-* эти понятия кажутся слитыми до такой степени, что становится практически невозможно выделить частные аспекты. Несколько примеров помогут проиллюстрировать важность идеи богатства, с мольбой о котором обращаются к Ушас.

I.92.8 (см. выше);

I.113.5: «для наслаждения ты, для служения, для богатства»; 7: «ты, владычица всего земного, воссияла, Ушас, сегодня здесь, о милостивая»;

IV.51.7: «те же самые милостивые зори были прежде... с которыми жертвователь, заказавший исполнение гимна, — поющий, хвалящий — тотчас обретает богатство»; 10: «о богини, сияющие дочери неба! пошлите нам обильное сынами богатство»;

IV.52.3: «ты, Ушас, обладаешь богатством»;

VII.75.5: «дивнощедрая владеет добром и богатством».

Слово *vásu* имеет специфически религиозную окраску: оно обозначает те блага жизни, которые были высвобождены при творении мира, т.е. блага под-земного мира (аналогично, *vāmā-*, о ниспослании которого также умоляют Ушас, например I.124.12: «ты часто приносишь добро», также VII.78.1 и III.61.6). Однако подобные мифологические концепты должны были иметь соответствия в видимом мире. Когда Индру побуждают отвесть сомы словами VI.47.6: «от души выпей сомы, о герой Индра, убийца врагов, из чаши, в состязании ради богатства» (пер. по Гельднеру), то ритуальный акт наделения божества силой тесно связан здесь с упоминанием дарения даров, понимаемого либо в смысле ежегодного возобновления богом жизни, либо, с не меньшими основаниями, в смысле реальной войны, либо, наконец, ритуального состязания типа потлач, в ходе которого выигрывалось (или проигрывалось) богатство. Мифологическая идея (X.139.3: «словно Индра, он встал в битве за богатство») может включать в себя отголоски социальной жизни, а *vásuṇi* могут быть теми богатствами, которые добываются у врагов, этих земных представителей богов нижнего мира.

К. Ушас как богиня состязаний (типа потлач?)

Здесь мы сталкиваемся с самым важным аспектом почитания Ушас: она дарит богатство, но это богатство, кроме того, добывается в борьбе, в состяза-

ниях, участники которых сражаются традиционным оружием ариев — гонками на колесницах и словесными поединками.

Гимн РВ 1.48, который начинается восхвалением Ушас как «богини, дающей богатство» (ст. 1), называет ее «подгоняющей колесницы» (ст. 3), а затем в ст. 6 описывает ее как «ту, которая начинает поединок, выпускает соперников» (см. ниже). Прототип героя-соревнователя — бог Индра побеждал одновременно и с помощью слова и с помощью своих коней: «он побеждает как оратор /и/ на своих скакунах; с помощью своих мужей герой поражает Вритру». Но хотя идеальный тип героя *sabhēya- yúvan-* был не вполне забыт в позднейшие времена, общество времен РВ знает и следующий уровень специализации: «щедрый» или «герой» здесь, как правило, вооружается помощью одного или нескольких поэтов-жрецов, которые от его имени проводят словесную часть поединка: «ему как поводителю людей сопутствует успех, он побеждает своими скакунами, своими певцами, он добывает первую награду своими героями» (VIII.19.10). У этой группы одни и те же интересы: если *sákhyā-* (рассмотренное ниже) обозначает эту связь между *sūr-* и его помощниками, то сотрудничество этих *sákhyān* (X.71.2,6) можно даже рассматривать как ритуальное соответствие мифологической взаимопомощи между Индрой и его *pāṇān*, которые именуются также *sákhyān* (I.165.11). Как бы то ни было, во многих контекстах слово *vaśāt* мы имеет в виду не одних только поэтов (и этот факт заставляет отбросить идею чисто литературных турниров), но различных членов их группы, например когда поэт говорит: «Мы добудем /эти/ ваджи нашими стихами и нашими скакунами» (VI.45.12). Как единственный пример обратного можно назвать стих IV.51.11: «да будем мы славными среди людей!». Вместе с тем поэты часто делают ясное различие между собой и заказчиками, например VII.78.5: «щедрые /дарители/ и мы»; I.141.13: «эти щедрые /дарители/ и мы», аналогично — VI.46.9. Особый интерес представляют:

VII.81.6: «заказчикам жертвы /принеси/ бессмертную славу и процветание, нам — богатую коровами добычу. Щедрая Ушас, побуждающая дарителей, да удалит от нас несчастье!»;

V.86.6: «пусть дадут они (Индра и Агни) героям — великую славу, певцам же — богатство; пусть дадут они пищу певцам»;

I.124.10: «яви, о щедрая, щедрым богатство, яви богатство певцу, о неусыпная»;

V.79.4: «тебя, о лучистая, песнями славят певцы, щедротами своими, о благородная, щедрая, о дарящая коней, счастливые и богатые /должны/ одарить их»; 6: «пусть дарит щедрая Ушас заказчикам обильную героями славу; тем, кто почтили нас достойными дарами, — щедрым, благородным, конями богатым»; 7: «принеси им, щедрая Ушас, блеск и высокую славу — наделяющим нас дарами коней и коров, и т.д.»;

VI.65.6: «воссияй, о щедрая дочь неба, /мне/, чтущему тебя, словно прежде /певцу/ Бхарадвадже; дай певцу дарителя богатство, пошли нам широкопротяжную славу».

Эти стихи предполагают вывод о том, что подчеркивание важности дакшины именно как гонорара поэту, столь обычное в индологии прошлых лет, вряд ли

оправданно. Уже один тот факт, что заказчики обозначаются в гимнах тем же самым словом *maghāvan-*, которое характеризует Индру (и Ушас), делает возможным единственный вывод: эти заказчики в ходе определенных празднеств выполняли на социальном уровне ту же самую функцию, что Индра на уровне религиозном, т.е. функцию раздачи жизненных благ (*maghā-*). Представляется невероятным, чтобы «герои» имели этот титул «щедрых» в течение целого года: даже возобновление космогонического акта Индры было, видимо, ограничено одним определенным периодом, именно началом нового года. Несмотря на то что, как известно, попытка проследить за мифологическими отождествлениями и аллюзиями реальные события, которые имели в виду ведийские поэты, представляется чрезвычайно трудной, все-таки такое допущение позволяет нам достичь более полного и конкретного понимания многих гимнов. Например, гимн VII.32 относится к жертвоприношению Сомы: сок сомы выжимают для Индры, однако в то же самое время поэт ожидает от бога богатства и помощи в состязаниях колесниц; 3: «Желая богатства, взываю я к носящему палицу»; 5: «пусть никто не мешает ему, когда он захочет сделать подарок»; 11: «награду победителя обретает тот смертный, который к ней стремится, о Индра, и которому ты помогаешь. Будь же помощником наших колесниц, наших людей, о витязь!»; 12: «смелостью наделяет он того, кто полон Сомы» (согласно переводу К.Гельднера). Наибольший интерес представляют, однако, стихи 14 и 15, которые Гельднер переводит так: «Какой смертный, о Индра, осмеливается напасть на того, кто тобой обладает? Упова на тебя, о богатый дарами, в решительный день претендент стремится обрести победную награду. Смелость вдохни в битвах покровителям, которые дарят желанные блага! Под твоей защитой, о всадник на белом коне, да избавимся мы и наши заказчики от всех опасностей!» Ритуальный поединок происходит «в запредельном небе», и бога просят пробудить человеческих «щедрых даятелей» к дарению богатства в ходе «убийства Вритры» (14cd: «надеждой на тебя, о щедрый, в решительный день состязатель стремится к награде»; 5ab: «в битвах с врагами возбуди щедрых, желанный дар дающих»). Не относится ли это ритуальное воспроизведение божественного «убийства Вритры» явным образом к празднеству зимнего солнцестояния и не обозначается ли здесь, в гимне, словом *duritā* прежде всего период космического амхаса? Раздача даров, *maghā-* (*maghātī-* — V.79.5), героями могла иметь своей целью пробудить Индру (посредством имитирующего акта) к раздаче богатств. Однако, не говоря об этом религиозном аспекте, сам акт скорее всего служил определенным целям и на социальном уровне: подобно состязаниям колесниц и словесным поединкам, раздача даров, видимо, была оружием в социальном соревновании, которое в таком случае также должно было иметь место в то же самое время перелома, примерно в начале нового года. Это тот самый индийский праздник типа потлач, который, с точки зрения Мосса и Хельда, присутствует как бы на заднем плане индийской культуры.

Ясные указания на роль богини Ушас в этих состязаниях все же редки: к ней обращаются как к *maghoni*, *citrāmaghe* (что подразумевает двойную зависимость поэтов, т.е., с одной стороны, от заказчиков, магхаванов, а с другой — от божест-

венной магхони); ее роль состояла в том, чтобы пробудить щедрость земных дателей (I.124.10: «пробуди дарителей, о щедрая Ушас» — это выражение допускает различные толкования; аналогично I.48.2: «возбуди дарение щедрых», также IV.51.3: «пусть щедрые зори /возбудят/ дарение подарков»).

Особую важность представили бы постоянные упоминания ваджи в связи с Ушас³⁶, если бы только было известно точное значение этого слова. Первоначально *vāja-* было качеством, приписываемым лошади, мулу, барану, водам и т.д.³⁷; однако в РВ это слово получило, видимо, более ограниченный и технический смысл. С одной стороны, это победная сила, которая раздает дары и вдохновляет самих богов: Ушас считается *побужденной к вадже* (*vājaprasūta-* I.92.8), она *обладает ваджей* (*vājīnt-*, *vājīntvati-*); бог Ваджа побуждает к дарам (BC XVIII.33: «Ваджа да пошлет нам сегодня дар», ср. 9.2: «во время вручения ваджи»³⁸). С другой стороны, Ушас завоевывает ваджи, например I.123.2: «победная, великая, ваджу завоевывающая»;

I.48.11: «итак, получи, Ушас, ваджу, славную среди людей»; 16: «/пролей на нас/ ваджи, о ты, обладающая ваджей». Однако, как и в случае с *sūnītā-*, Ушас не только получает, но и наделяет ваджами людей, например I.48.12: «эта Ушас да пошлет нам обильную героями ваджу»;

I.92.7: «надели нас ваджами, о Ушас, — потомством, рабами, /всем/ от коней до коров». В следующем стихе та же самая идея выражена посредством слова *raṇī-*: «О заря! Пусть придет ко мне богатство, приносящее почет, обильное мулами годными, чье начало — рабы, а конец — кони! Состоящей в успехе славой ты сияешь, счастливая; движет тобою награда победы... /это/ высокое /богатство/» (пер. по Л.Рену). Рену и Гонда (*Aspects of early Vṛṇuism*, с.49, примеч. 68) правы в том, что отбрасывают перевод «добыча». Если так, то чем же тогда может быть эта ваджа, которая одновременно и качество, нечто вроде силы, и, с другой стороны, состоит не только из лошадей и коров, но также, по-видимому, из рабов и славы (ср. VIII.96.20: «он — даритель ваджи и славы», также VI.45.12 и т.д.)? Рену полагает центральным значением этого слова *prīṇ* (награда); кроме того, слово, видимо, могло означать *tournoi* (турнир, состязание). Но если ваджа человека была неким качеством, которое проявлялось посредством богатства и которое добывалось приобретением этого богатства (ср. I.124.13: «с твоею помощью, о богиня, да получим мы тысячекратную, стократную ваджу!»), то возникает следующий фундаментальный вопрос: где завоевывалось это богатство, если исключить ситуацию обычной войны? Терминология РВ не позволяет нам установить, в какой степени шуточные бои и церемониальные поединки могли играть роль в ритуале. Однако кроме поединков и гонок на колесницах факты настойчиво указывают на *зал собраний* (*sabhā*) как на то место, где происходили словесные поединки, а также состязания игроков в кости. Здесь можно было выиграть в кости коров (см. прим. 88), и здесь шла речь о «великой силе» тех коров, которыми мог наградить жрецов (РВ VI.28.6) победитель в такого рода поединке как доказательством своего богатства и власти. Хотя и существует вероятность того, что внешне неопределенная терминология гимнов подразумевает вполне определенные явления социальной жизни

ни, мы, к сожалению, не в силах установить, что именно соответствует такому общему термину, как *sāmana- встреча*, во фразе «та, которая порождает встречу» (I.48.6). Поскольку об Ушас вряд ли можно сказать, что она открывает любые виды встреч, допустимо считать, что слово *sāmana* здесь употреблено в техническом смысле, перевод которого Гельднером «*Schlacht*» кажется более подходящим, чем «*rendez-vous*» (Рену); последний вариант основан на предположении эротического смысла в данном гимне. Однако любые спекуляции о том, что входило в этот «поединок», останутся в области догадок. Тем не менее, поскольку многие факты, описанные в РВ, весьма явно напоминают зимний ритуал североамериканских квакиутлей, наиболее заметной чертой которого была церемония типа потлач, представляется заманчивой гипотеза о том, что *vāja-* являлось особым термином для обозначения богатства и престижа, добываемых в церемониальном поединке зимнего ритуала ариев (а также, в более широком смысле, для обозначения самого поединка). В самом деле, тот, кто одерживает победу в вадже, считается подражателем своего мифологического прототипа, повторяет его подвиг: «Индра и Агни! Тот смелый, которому вы помогаете в поединках, тот пробивает даже твердые крепости, словно Трита /освобождает/ певцов» (V.86.1). Здесь, вероятно, имеется в виду ежегодное «убийство Вритры» (соответственно, если наше заключение верно, — ваджи периода зимнего солнцестояния).

Однако игра в кости была не единственным способом добычи богатства. Гонки на колесницах были не менее важны, и это объясняет, почему не только лошади, но и сами колесницы именуются *śrāvasyú-* *стремящимися к славе*. Ср. IX.96.16: «Ради ваджи, ради славы, словно скакун, /беги/ навстречу ветру, навстречу коровам, о бог Сома»; V.37.3: «ее колесница да устремится к победе, да прогремит /победно/»; V.56.8: «стремящуюся к славе колесницу Марутов мы призываем». Вероятно, все это может внести некоторую ясность в темный стих I.48.3: *uvāso 'śā uchāc ca nū devī jīrā rāthānām /yé asyā ācāraṇeṣu dadhrīre samudré ná śrāvasyāvaḥ*. Гельднер переводит: «Приводящая в движение колесницы, которые ожидали ее прихода, словно /моряки/, выходящие на подвиги, /ожидают/ морского прилива». Рену (также Ольденберг): «Богиня, приводящая колесницы в движение, — те, что готовы бывают к ее приходам, словно люди, жадные до славы, /которые готовятся к походу/ в море». Главная трудность здесь заключена в выражении *samudré ná* (букв. *словно в море*), поскольку предложенные интерпретации неприемлемы: *śrāvasya-* *слава* — понятие, тесно связанное с обществом, слава достигается внутри общества посредством тех возможностей, которые оно предоставляет. РВ не содержит никаких намеков на морскую торговлю, на возможность приобретения славы и богатства таким способом. С другой стороны, имеется ряд мест, подсказывающих вывод о том, что высвобожденные Индрой космогонические потоки желали славы в не меньшей степени, чем их ритуальное соответствие — потоки Сомы; последний уподобляется коням в

IX.86.10: «когда тебя процеживают, о зрящий, о победный, — твои потоки бегут, словно гордые скакуны»;

IX.87.5: «Эти /потоки/ Сомы выпущены ради тысячи коров, ради славы, /приводящей/ к великой бессмертной вадже; когда их процеживают сквозь сито, /они бегут/, словно жадные до славы, в бой спешащие скакуны»;

IX.10.1: «Гремящие, словно колесницы, жадные до славы, словно скакуны, к богатству побежали потоки Сомы».

Связь с космогоническими водами особенно ясна в I.125.4: «Приносящие радость, устремляются потоки, /бегут/ коровы к тому, кто совершал и будет совершать жертву. Со всех сторон притекают наперегонки потоки масла к тому, кто обильно жертвует и дарит». Но если Сомы мифологически осмысляется как струящийся из «подземного моря», осмысляемого как «чаша», «вместилище Сомы»³⁹, и в этом плане уподобляется коням, «жадным до славы», то мы можем истолковать I.48.3 следующим образом: «богиня, которая вдохновляет (оживляет) колесницы, готовые к ее приходу и желающие славы, подобно /водам/ в подземном океане». Если приход Ушас совпадал с ежегодным «убийством Вритры» и если в это время происходило высвобождение вод и жизненных благ, то такая связь становится вполне понятной. Во всяком случае, частые упоминания того, как Ушас приходит со своей колесницей (колесницами), не мешают нам считать, что *gāthānām* здесь обозначает те колесницы, которые готовы к бою ради «славы» и «объявленного приза». Несколько стихов из гимна к Индре могут проиллюстрировать нашу интерпретацию — VI.45.11: «Тебе — который был прежде и которого призывают сейчас, когда приз установлен! О, услышь мой призыв!»; 12: «Мудрыми мыслями и скакунами, о Индра, с твоей помощью мы добудем скакунов и славу, мы /завоеем/ установленный приз»; 14: «О убийца врагов! Своей помощью быстрый подтолкни нашу колесницу!»

Л. Выводы

На материале одного ведийского божества мы попытались показать, что существует больше оснований связывать культуру РВ с началом нового года, чем это в свое время представлялось Кису. Для окончательного доказательства, однако, необходимо будет обсудить всю совокупность относящихся сюда фактов, включая материал гимнов к Индре и Агни, а также такие существенные термины, как *svarvīd-* и *svārsāti-*, истинный характер которых, указывающий на обнаружение и завоевание солнца в новом году (ср., например, VII.76.4), трактуется, как правило, неверно. Ср. также такие термины, как *parivatsaré*, *paritakmyāyām* и т.д. В самом деле, ни одно из ведийских божеств не может быть до конца понято вне контекста мифологии в целом. Мифология РВ постоянно возвращает нас к космогонии и ее ежегодному воспроизведению в празднестве Нового года.

Разумеется, в гимнах к Ушас можно найти контексты, которые связаны с событиями каждого дня, такие, например, как описания птиц, взлетающих вверх рано утром, или людей, приступающих к своему ежедневному труду (I.48.5-6; I.124.12; IV.51.5; на это указывает также выражение «день за днем» в весьма специальном контексте гимна I.123.4). Однако, несмотря на все такого рода факты и вопреки тому, что в некоторых других религиях в самом деле празд-

нуется ежедневное возвращение солнца, можно в целом утверждать, что гимны к богине Ушас невозможно интерпретировать как памятники религиозной мысли, если не видеть в Ушас прежде всего зарю Нового года.

С другой стороны, приведенные выше наблюдения никоим образом не претендуют на то, чтобы полностью объяснить все аспекты Ушас. Уже тот факт, что наряду с солнцем, этим самым светлым проявлением творения мира, индоиранцы почитали также богиню утренней зари, указывает на то, что они видели в ней один из существенных аспектов космоса, отличный от солнца. Пока мы все еще не в состоянии понять, что именно заставило их почитать наряду с Агни-Сурьей и это специфическое божество. Впрочем, уже тот факт, что Ушас, видимо, была противопоставлена не только Ночи, но и Рассвету /дня/, показывает, со сколь сложными теологическими идеями мы здесь имеем дело. Ср., например, ТБр III.8.16.4: «Богине Ушас хвала! Рассвету хвала! — так сказал он; ведь ночь — это Ушас, день — рассвет, /этим словом/ он и ночь, и день заключает, поэтому он прочно стоит и в ночи, и во дни» и т.д. (коммент.: «словом "ушас" обозначается божество, почитаемое как ночь»). Действительно, Ушас в качестве родственницы Варуны (I.123.5) и сестры Ночи одновременно и связана с Ночью и нижним миром, и противопоставлена им (ср. также: G. Montesi. *Uṣā-sānaktā*, — SMSR. 28(1957), с. 11). Соотношение Ушас/Ночь могло быть таким же, как в паре Митра/Варуна. Во всяком случае, имеется еще один, особенно темный аспект мифологического образа Ушас, объяснить который (на материале РВ) невозможно: речь идет о ее эротизме. Ясно, однако, что это ее существенная черта — и потому мы можем быть уверены, что еще далеки от исчерпывающего понимания индоиранской богини Утренней Зари (ср. III.61.7).

II. Авестийское *vyāxana-*

A. Форма

Авестийское слово *vyāxana-* употребляется главным образом в Ят., где оно встречается 11 раз. Кроме того, оно появляется один раз в Я. (62.5) и дважды в Вендидад, где оно является эпитетом бога *Nairyō.sanha* (5.22.7.13). По-видимому, это слово не принадлежало ни к числу теологических понятий раннего зороастризма, ни к его позднему, магико-юридическому этапу развития; его область — это тот слой литературы, в котором сохранился ряд следов ранней незороастрийской культуры Ирана. Согласно Бартоломе, это слово означает «говорящий в собрании, подающий ему совет, красноречивый (*agorētēs* и *boulephoros*)»⁴⁰. Однако, прежде чем обсуждать значение слова, имеет смысл ближе рассмотреть его форму. С чисто морфологической точки зрения есть основания усомниться в грамматической правильности той формы, в которой это слово дошло до нас. С одной стороны, следует отметить, что во всех местах, где критический аппарат Гельднера отмечает разночтения, форма *vyāxna-* или *vīāxna-* бывает засвидетельствована одной или несколькими рукописями. Правда, главные рукописи обнаруживают явное предпочтение форме *vyāxana-*, которая является чтением самой важной рукописи Ят., F₁, во всех 11 местах, где встре-

чается это слово (впрочем, в Я. 62.5 F₁ читает *vāxnaṃ*), а также рукописи Pt₁, для которой Гельднер указывает единственное исключение *vāxnaṃ* в Ят. 14.46 (от производной основы *vyāxana-*). В других рукописях, однако, часто встречается краткая форма, например:

K₁₃ : *vyāxana-* 1 (Ят.13.16), но *vyāxna-* 1 (Ят.13.108);

Mf₃ : *vyāxana-* 1 (Ят.13.36), но *vyāxna-* 1 (Ят.13.108);

L₁₈ : *vyāxana-* 2 (Ят.13.36; 14.46), но *v(a)āxna-* 3 (Ят.10.25, 61 — дважды);

E₁ : *vyāxana-* 2 (Ят.10.25; 14.46), но *vyāxna-* 3 (Ят. 10.61, 65; 13.36);

J₁₀ : *vyāxna-* 3 (Ят.10.61 — дважды; 13.16);

P₁₃ : *vyāxna-* (*vāxna-*) 6 (Ят.10.25, 61 — дважды, 65; 13.108; 14.46).

Эти факты основаны на тех девяти случаях употребления слова, для которых Гельднер дает разночтения, именно Ят.5.73; 10.25, 61₂, 65; 13.16, 108; Я. 62.5 и Ят. 14.46 (где встречается изолированная форма **vyāxana-*). Что касается Ят. 10.7; 13.52, 85, 134, а также двух контекстов в книге Вендидад, то здесь разночтений не отмечено.

Помимо данных рукописей определенные сведения о форме древнеиранских слов можно извлечь из наблюдений над метром стиха (ср.: Geldner, *Über die Metrik des jüngeren Avesta*, с. 31, 39). В девяти случаях метрическая структура стиха достаточно ясна, чтобы на ее основе сделать некоторые выводы⁴¹; три из них предполагают четырехсложную форму интересующего нас слова (*viyāxana-*), а именно:

Ят. 10.25: *dātō,saokəm vyāxanəm*

Ят. 10.61: *ərəbōwō,zəngəm zaēnaṅhantəm*
spasəm taxməm vyāxanəm

Ят. 13.85: *yaṃsa āēō urvāzištahe*
spəntahe vyāxanahe

В остальных контекстах слово выступает как трисиллаб —

Ят. 5.73: (*avāt āyaptəm dazdi,nō*)
yaṭ bavāma aiwi,vanyā
dānavō tūra vyāxana

Ят. 10.61: *karšō,rāzanṅhəm vyāxanəm* (-zəm, -ṅəm Я.62.5);

Ят. 13.52: *buyāt nā stāhyō vyāxanō*
yō,nō bāba frāyazāite

Ни.3.10: *stāhyanaṃ vyāxanaṅm*

Ят. 13.16: *āṅhəm raya x^varənaṅhaca*
us nā zayeiti vyāxanō
vyāxmōhu gūšayat,uxōō

На первый взгляд может показаться вполне естественным, что следует вместе с Гельднером вывести из этих чтений форму /*vyāxana-*/, соотв. /*viyāxana-*/, тем более что однокоренное слово *vyāxmōhu* в нашей последней цитате, видимо,

представляет трехсложное /vūāxmaḥu/, мест. пад. мн.ч. от vūāxman-. Однако в результате того, что индоиранские глагольные корни с окончанием на гуттуральную согласную всегда имеют соответствующую палатальную перед суффиксом -ana-⁴² (ср. ав. gaosana-, aojana-, anaēžana-, ažana-⁴³), Вакернагель предложил считать vūāxana- как /v(i)ūāxna-/, см.: Festgabe Jacobi (1926), с. 5. Можно усомниться в справедливости его аргументации, поскольку протоиндоиранское kh — по крайней мере в тех случаях, где оно представляет более раннюю группу двух фонем kn, — видимо, никогда не палатализовалось в позиции перед передними гласными⁴⁴. И тем не менее вывод Вакернагеля должен быть верен, поскольку слово /vūāxana-/ следовало бы возводить к корню *vākh- , *vākh- или *akh- . При этом глухие придыхательные согласные вряд ли образовывали отдельный класс фонем в протоиндоевропейском⁴⁵, в то время как индоиранские корни, оканчивающиеся на kh, весьма редки: РВ знает лишь такие примеры, как ṭṛkh- , ūṇkh- , rikh- .

С другой стороны, имеется слово, которое, по-видимому, прямо-таки требует допущения корня (v)ūāx- , а именно vūāxa- в Га. 2.8: vūāxmtsa hanjamaṇmtsa yaṭ as amāṣanaṃ spaṇtanaṃ. Бартоломе был прав, предпочтя это чтение vūāxmtsa (Mf3E₁ и две других рукописи) более легкому чтению vūāxṇmtsa (Pt₁ и пять рукописей) в изданиях Вестергаарда и Гельднера. В самом деле, контекст здесь требует существительного, и vūāxṇmt, по всей видимости, неуклюжая поправка переписчика, который заменил малопонятное и редкое vūāxṇt на хорошо известное прилагательное. Однако из этого не следует, что лучшее чтение является также правильным. Весь отрывок в Га. 2.8 является, по-видимому, подражанием Я. 57.12: (sraoṣam), yō vṭspaēibuyō haca arāzaēibuyō vavanvā paiti. ja-salti vūāxma amāṣanaṃ spaṇtanaṃ (Сраоша), который со славой возвращается после всех боев к vūāxman Амеша Спенты. Поскольку основа vūāxa- больше нигде не засвидетельствована⁴⁶, не может быть сомнений в том, что vūāhmtsa является испорченным чтением *vūāx(ə)masa, возникшим в результате ошибочной вокализации слова vyūhmc. В отличие от двусложной основы vūāxman- в Ят. 13.16, конец стиха Я. 57.12 может быть прочитан как

/patijasati vīyāxma
amrtānām spaṇtānām/.

Поэтому ничто не мешает нам считать форму vīāxna- (вар. в Я.62.5; Ят. 5.73; 10.25, ср. вар. vauāxna-) более точным соответствием древнеиранскому /vīyāxna-/. Что касается частого написания его в форме vūāxana- и его употребления в стихе как четырехсложного слова (в трех метрических контекстах), то здесь параллелью является слово ṣyaοθana- (ср.р.) *действие*, которое, представляя древнеиранское /ṣyaueṇa-/ (ср. ведийск. syautṛá-), пишется в Ят., Вендидад и некоторых поздних текстах всегда как дисиллаб, тогда как в тексте Я. вместо него всегда стоит ṣyaοθana-. В Га. это слово фактически всегда употребляется как трисиллаб в следующем контексте (Я. 48.5; стихи состоят из строк в 5 + 7 слогов):

huxšaθrā xšāntām
vanhuyā cistōiš
yaozdā rašyāi
gavōiavar ryātām

mā.nē dušš.xšaθrā xšāntā
šyaoθanāiš ārmaitē
aipT.zəθəm vahištā
tām nē xārəθāi fšuyō

/huxšaθrā xšyantām
vahviyāh cistaīs
yauž dāh martiyāi
gavai vrzyatām.

mā nah duššxšaθrā xšyanta
šyauθ.nāiš, aramatai
apizanθam vahištā
tām nah huarθāi fšuyah/

*Пусть нами правят добрые правители, злые правители да не правят нами! Делами благой мудрости благослови, о Арамат, то, что всего лучше для человека: возрождение, а для коровы — ее деятельную силу. Утучни ее ради нашей пищи!*⁴⁷.

Если в Я.31.15 слово *dušš.yaoθanāi* можно читать как /duššiyauθnāi/ согласно закону Зиверса (Андреас—Вакернагель; *duššyauθnāi*, Гумбах: *duššyauθanāi*), то здесь никакая иная интерпретация не кажется возможной (вопреки Гумбаху, который принимает 5+6 в б и д). Точно так же *syautnā-* является трисиллабом в РВ VI.47.2: *purūni yās syautnā śámbarasya*⁴⁸. Аналогичным образом четырехсложное *vyāxana-* следует понимать как /viyāx.na-/. Распространенные чтения *vyāxana-* (которое в Я. 62.5 опирается на такие рукописи, как J₂K₅ Pt_{4.1} Mf₁ J p₁) и *šyaoθana-* заставляют предположить влияние нормализующей школьной традиции, хотя в других случаях, таких как ГАВ. *varana-* Я. 45.1, 2 против *varana* Я. 31.11; 48.4; 49.3 (Ят.), подобной фиксированной традиции не наблюдается.

Производным от *vyāxana-* является слово *vyāxanya-* (единственный случай) в Ят. 14.46: *aštaēsa tē vācō yōi ugra ās dərəzra ās, ugra ās vyāxaine ās, ugra ās vərəθraγne ās, ugra ās baēšazya ās* *Вот слова, которые сильны и тверды, сильны и viyāxniya-, сильны и победы, сильны и целительны.* Здесь мы должны, по-видимому, предположить основу /viyāxn(i) ya-/, параллельную /vrəθagna- / и /baišazya-/, но в то время как два последних слова являются производными от существительных, *vyāxaine* скорее всего — распространенное прилагательное, которое в конце концов приобрело окончание других слов. Бенвенист (*Vrtra et Vrəθagna*, с.44, примеч. 3) читает *vyāxmanya-*, и этот вариант, хоть и ошибочный, следует считать более правильным образованием. Рукописи, однако, дают лишь чтения *vyāxaine*, *vīāxni* (*vīāxana*, *vāi.āxaine*).

Б. Значение

Бенвенист был прав, когда усомнился в том значении слова *vyāxana-*, которое дает словарь Бартоломе. Он указывает, что это слово, употреблявшееся в качестве эпитета туранских Дану (Ят. 5.73), должно относиться не к их красноречию, а к «какому-то воинскому качеству». В самом деле, оно везде употребляется в контекстах, относящихся к «твердости, силе или власти», в сочетании с такими прилагательными, как *tahma-* *храбрый*, *stāhya-* *твёрдый*, *karšō.rāza-* *устанавливающий борозду, или между* (ср.: Thieme. *Mitra und Aryaman*, с. 29; Gershevitch. *The Avestan Hymn to Mithra*, с. 210). Ср. также Ят. 13.16: «ко-

торый в поединках заставляет восторжествовать свое слово», откуда Бенвенист справедливо заключает: «В действительности речь идет об ораторском поединке, из которого этот человек выходит с победой». Это побудило Гершевича (с. 77) перевести его как *бросающий вызов*. Ввиду того, однако, что Бенвенист, не имея убедительного этимологического объяснения, воздержался от выбора между «спором» и «поединком» как первоначальными значениями слова, его определение «*agōnistēs*, способный встретить лицом к лицу, годный для спора или для поединка, победитель» привело к ряду ошибочных толкований. Так, Ниберг (Nyberg, *Irans forntida Religioner*, с. 68; ср.: *Die Religionen des alten Irans*, с. 438) перефразировал это своими словами: «связанный с битвой или с полем битвы, бог поля битвы», а Викандер (Vāyu. I, с. 200, примеч. 1) рассматривал возможность происхождения слова *arśya-* (Ят. 13.108) из *arśša-* *медведь*, поскольку «годный для битвы» было бы тогда подходящим эпитетом. Нам придется поэтому рассмотреть употребление слова более подробно. Ят. 13 после упоминания о том, что с помощью славы и великолепия *духов* (*fravaši*) зародыш поддерживается в материнской утробе (11), что утроба в женщинах и молоко в женской груди очищаются (8), женщины зачинают потомство и обретают благословение детьми (15).— содержит следующие строки:

ānham raya x^varānaghaca
us nā zayeiti vyāxanō
vyāxmōhu gūśayaṭ.uxḁo
yō bavaiti xratu.kātō
yō nāidyāghō gaotamahe
parō.yā parśtōit avāiti...

*С помощью их великолепия и славы рождается человек, который побеждает в спорах, чьи веские слова выслушиваются в словесных поединках, которого уважают за быстрый ум, который выходит из спора, торжествуя над слабым Готамой. Что касается uxḁa-, то Тиме, вероятно, прав, понимая его как торжественное, решающее суждение*⁴⁹, тогда как /prśti-/, спор, в котором лишь быстрая сообразительность человека может привести к победе, следует сопоставить с вед. *prśthā* *вопросы в форме загадок* (РВ IV.2.11; X.89.35⁵⁰), а также с *prśś-* /ответ/ в споре.

Быстрый ум, сообразительность имели колоссальное значение в древнем обществе ариев (*jhaṭ iti prativaktavyaṃ sabhāsu vijigṛṣubhiḥ* *тотчас следует давать ответ в собраниях тому, кто стремится к победе*). Поэтому имеет смысл более подробно рассмотреть религиозную основу данного понятия. Если вдохновение внезапно возникает из глубин человеческого подсознания, то это может быть лишь в результате божественной помощи. Когда Индра сокрушает силу противодействия (*vrtraṭūrya-*, *vrtraḥátya-*), то он не только выводит на свет жизненные блага, раскалывая изначальный холм, но также — притом одновременно пробивает силу внутреннего сопротивления в человеке и дает ему вдохновение. Если наша формулировка может показаться чересчур современной, то это не затрагивает выражаемых ею идей. Ведийский поэт в пределах одного стиха сопостав-

ляет *vājasāti- добыча награды* и *medhāsāti- добыча /религиозного/ прозрения*, видя в них проявления одной и той же спасительной деятельности Индры, например VIII.40.2: «пусть однажды он нас приведет на коне к добыче награды, приведет к прозрению». Однако божеством вдохновения *par excellence* является все же Агни. Он рождается в нижнем мире как дитя космических вод и затем являет свою победную силу, приходя в виде гостя (*ātithi-*) среди людей; вместе с тем он приносит с собой как учитель *par excellence* знание космической правды, мудрость, прозрение и вдохновение. Он поистине *держатель правды* (*dhārā rtāsyā* – I.67.7). Хорошо известный гимн РВ VI.9 описывает, как поэт, благоговейно сосредоточенный на божестве (Агни), ощущает экстатическое вдохновение. Поэтому Агни называют «открывателем сверкающей речи» (II.9.4), «приносящим свет вдохновенной речи» (III.10.5). Весьма поучительны стихи РВ IV.11.2–3, которые Гельднер передает так: «2. С помощью красноречия раскрой, о Агни, панегиристу /поэтическую/ мысль, словно канал, когда ты, о сильный, будешь восхвален. О цветом яркий! Внуши нам обильные мысли, которые, великодушный, ты со всеми богами примешь благосклонно. 3. От Агни приходит талант провидца, от тебя /приходят/ мысли, от тебя – превосходные стихи. От тебя приходит богатство, чье украшение – сыновья, к тем смертным, что, стремясь к нему, готовы приносить жертвы». Подобно Индре, Агни наделяет почитателей как сыновьями и материальными богатствами, так и вдохновением (*manṛṣā-, bhūri mānma*). Наиболее интересно, однако, то, что к Агни обращаются с просьбой открыть *khā-*, слово, являющееся (подобно *utsa-*) специальным термином для отверстия в космическом холме, скважины (колодца), которую Индра пробивает своей ваджрой. Ср. IV.28.1: «он поразил змея, выпустил семь потоков, открыл колодцы, которые были словно закрыты»;

II.15.3: «дубиной грома открыл он отверстия рек»;

V.32.1: «ты пробил отверстия, дал излиться источникам»;

VII.82.3 (к Индре и Варуне): «силой вы открыли отверстия для вод».

Но и вдохновение представлялось ведийскому поэту «открыванием дверей ума», что осмыслялось на одном уровне с «открыванием дверей изначального холма» – ср., например, IX.10.6: «двери мыслей открыли поэты прежних лет», и, с другой стороны, IV.51.2: «они (зори), чистые, светлые, раскрыли двери загоня тьмы своим светом». То же самое мифологическое понятие присутствует в IV.11.2 в виде слова *khā- отверстие*. Это отверстие и есть тот колодец, который должен открыть Агни, чтобы проложить дорогу вдохновению, исходящему из *hṛdya- samudrā-*, т.е. *изначальных вод в сердце* человека (IV.58.5). Уже давно было замечено, что это понятие космического колодца было унаследовано ведийскими ариями из общей религии индоиранцев; более древняя атематическая форма *khā-* встречается как в РВ (II.28.5: «мы укрепим для тебя, о Варуна, колодец правды»), так и в Ав. (ср. Я. 10.4: «поистине ты – источник космической правды»). Попытаемся в нескольких словах обрисовать это мифологическое понятие. Варуна – божество космических вод, пребывающих под землей. Поразительным подтверждением этой интерпретации, единственно способной помочь нам понять место Варуны в ведийской космологии, являются любопытные плиты от колодца, датируемые XI–XII вв. н.э., которые

Фогель нашел в Чамбе; эти плиты несут на себе надпись Varuṇadevaḥ бои Ва-
руна (I. Ph. Vogel. Antiquities of Chamba State, 1911, с. 29 и сл.). Варуна яв-
ляется также божеством стоячих вод /ТС VI.4.2.3; ШБр IV.4.5.10; ср. МС
IV. 8.5 (с. 112.3 и сл.); КС 29.3 (с. 171.3); КапКС 45.4 (с. 270.22); ДжБр II.67/,
поскольку этот аспект представляет подземные воды мира Варуны — мира не-
подвижности. Заметим, что колодец (родник) является тем местом, где цело-
век входит в контакт с подземным миром, а также, поскольку Правда обитает
в этих водах (РВ V.62.1), с самой Правдой. (Противоположный аспект подзем-
ного мира находит отражение в поверье, что сама по себе возникшая трещина,
яма в земле находятся во власти Неправды, *nīrti*, — ТС III.4.8.5.) Отметим,
что подобного рода идеи встречаются также в Дельфах и в Риме. Поэтому
неудивительно, что именно к Агни обращаются с мольбой о даровании вдох-
новения как в ведах, так и (т.е. к божеству огня по имени Атар) в Ав. См.
Я. 62.4: «даруй мне... знание, святость, гибкий язык, восприимчивость ду-
ши, а также силу памяти — великую, всеохватывающую, непреходящую» (со-
гласно переводу Бартоломе — Вольфа). Таким образом, идея о том, что го-
ворящий получает свое вдохновение, свою сообразительность от божества
огня, была, видимо, унаследована от общей индоиранской религии.

Возвращаясь теперь к тексту Ят.13.16, мы попытаемся детально рассмот-
реть чрезвычайно интересное слово *xratu.kāta-*. Оно переводилось то как *тот,*
кого любит мудрость, возлюбленный разума (Дармстетер), то как *тот, к ко-*
му Мудрость благоволит (Альтхайм), то как *тот, к кому приближаются за на-*
ставлением, советом (Бартоломе), то, наконец, как *тот, от кого требуют муд-*
рости (Ломмель). Истинный смысл этого слова проясняется путем сравнения
с ведийским гимном к Речи (РВ X.71), который является одним из главных ис-
точников сведений о древних словесных поединках ариев. Каждая из сторон
имеет в числе своих членов (*sákḥāyaḥ*) таких людей, которые стали «жестки-
ми и неподвижными» (5) и которых, следовательно, не посылают на состя-
зания. Они именуются «оставшимися позади в знании» (7с), они считаются
бесполезными (9сд, ср. также IV.5.4.141). Напротив, на состязания посылают
тех, кто выделяется среди «имеющих в сердцах своих быстроту ума» (8а),
и затем «все друзья радуются, когда их знаменитый товарищ приходит из
собрания победителем; он отражает хулу /врага/, он завоевывает им пищу;
его они посылают туда, как способного к состязанию» (пер. по Макдонеллу).
Подобный «победитель в собрании» по справедливости назывался *почитаемым*
за его сообразительность (*xratu.kāta-*). Ср. также Geldner. Der Rig-Veda.
I, с. 289, примеч. 1.

Такой человек назывался также *rag̃.ūā*, т.е. *торжествующий* (с род.пад.).
Бартоломе объясняет это слово как *идуший впереди, победный* (*vorangehend,*
siegreich) и сравнивает его с вед. *rag̃.ūāvan-* *идуший во главе, ведущий*.
Таким образом, слово осмысливается как им. пад. от основы *rag̃.ūā-*, ср. вед.
eva-ūā- *быстро идущий* и т.д. Поскольку, однако, это объяснение не вполне
приемлемо в силу значения слова *rag̃.ūā*, следует рассмотреть возможность
того, что оно является им. пад. -*ūāḥ* (от **-ya 'āḥ*) основы -*ūāḥ-* (от **-ya 'ah-*)⁵¹;

ср., например, ГАв. *hudā* /*huda* 'āh/, Я. 48.3 им. пад. от *hudāh-* /*huda* 'ah-/. Я опираюсь главным образом на следующее место (Ят. 13.108):

vaṇhāuš aršyehe aśaonō
fravašīm yazamaide
aršyehe vyāxanahe
yāskərəstamahe mazdayasnanam

Мы почитаем фравашей доброго и святого Аршви; того Аршви, который побеждает в спорах, который лучший из добывающихся уāh среди почитателей Мазды. Можно ли считать, что уāh- было первоначально техническим термином для словесных поединков, тогда как его эсхатологический смысл в теологии Заратуштры возник благодаря новому, дифференцированному употреблению слова? Предположение о том, что в Ят. оно сохранило значение, отличное от того, которое у него было раньше, в Я., вытекает из Ят. 11.3: *aršuxδō vāxš yāhi vərəθrajaštāmō*, которое Ломмель переводит: *при выборе решения (?) это слово, правильно произнесенное, является самым победным.* Сомнения Ломмеля относительно эсхатологического смысла этого текста (который принимает Бартоломе) кажутся оправданными. Однако против такой интерпретации говорят два факта. Прежде всего уāh-, которого добивается *yāskərəst-*, — это решение, производимое словом, а значит, победа в словесном поединке. Далее об этом слове говорится, что оно *vərəθrajan-*. Что касается последнего, то вритра в Веде — та сила сопротивления, которую Индра, а также другие силы творения (такие, как Агни и Сомы) должны сокрушить в качестве предварительного шага, после чего сотворение дуального мира космоса может произойти. «Убийство Вритры», совершаемое людьми, явным образом есть не что иное, как воспроизведение, повторение акта творения. Поскольку невозможно представить дело так, чтобы это недвусмысленное указание на акт творения возникло благодаря вторичной специализации смысла слова, мы должны заключить, что эта концепция присутствовала уже в индоиранской религии⁵². Тот факт, что Хаома именуется в Ав. *vərəθrajan-*, точно так же как Сомы является *vṛtrahān-* в текстах Веда, показывает, что некоторые следы древнего словоупотребления сохранились в поздних слоях Ав. Вероятно, отдельные случайные замечания, такие, как «поистине Индра убил Вритру с помощью мощи Агни и Сомы» — МС II.1.3 (с. 5.1), также имеют в виду эту древнюю мифологическую концепцию. Как бы то ни было, ведийские тексты не оставляют сомнения в том, что словесный поединок являлся также повторением, возобновлением изначальной битвы с космическими силами косности, противодействия (*vṛtrāṇi*); и это верно в применении ко всем видам поединков: «Поистине убивает Вритру тот, кто побеждает в битве» — МС II.1.3 (с.4.17). В АВ к растению «пата» обращаются с просьбой «победить соперника в поединке» (этот мотив повторяется в рефрене всего гимна II.27). С помощью того же самого растения, однако, человек надеется победить вообще врагов, ср. ст. 5: «с его помощью я одержу победу над врагами, словно Индра, /который победил/ салавриков».

Обратим внимание на параллелизм, который поэт устанавливает между своим поединком и поединком Индры. К тому же в ст. 2 данного гимна о растении говорится, что его нашел некий орел — точно так же, как орел приносит сому (т.е. то растение, чей сок укрепил Индру в его космическом поединке); кроме того, «пату» добывает из земли кабан своим рылом — здесь опять аналогия с кабаном, выкапывающим землю из глубины космических вод, прежде чем Индра начинает расширять ее во все стороны. Но если словесному поединку приписывается такая важность, то это значит, что он, видимо, рассматривался сам по себе как творческий акт, как возобновление жизни. Также и тот факт, что боевой барабан призывается «разнести далеко его звук, словно речь говорящего» (AB V.20.11), указывает на тот же самый параллелизм идей. Во втором стихе этого гимна о барабане говорится, что «ему присущ побеждающий врагов огонь Индры», а в V.21.8, видимо, присутствует идея о том, что звук барабана воспроизводит подвиг Индры во время его творческого танца⁵³. С другой стороны, человек, который торжествует в словесном поединке, отождествляется с самим Индрой. Так, автор гимна RV x.166: «Владыка речи! Порази тех, которые противостоят мне в споре» — сравнивает себя во втором стихе с Индрой: «Я — убийца моих соперников, неврежденный, незатронутый, словно Индра». Именно поэтому боевой барабан и призывается прозвучать столь же победно, как властная речь такого победителя оппонентов: в самом деле, его речь (см. AB V.20.11) считается несущей в себе творческую силу Индры, этого главного «убийцы Вритры». Лишь эти параллели позволяют нам полностью оценить первоначальный смысл слов *arṣuḥ dō vāxṣ yāhi vā rā θrajastāmō* в Ят. 11.3. В этом допустимо усмотреть также косвенное указание на возможный смысл слова *yāskarāt-* (которое будет рассмотрено ниже), а также, видимо, *parō.yā*, которое можно считать им. пад. от *parō.yāh-* *победный в поединке с* (род. пад.). *Parō-* является тогда эквивалентом санскр. *parāh* *высший, больший, чем* (см. *Altiranisches Wörterbuch*, стлб. 857).

Разумеется, эта интерпретация основана на данных ведийских и авестийских текстов, и ее следует оценивать исходя из ее собственных достоинств, однако сравнение с архаическими культурами нашего времени может послужить ей некоторым подспорьем. Следующие цитаты я заимствую из прекрасной работы Ганса Шерера о религии игаджу даяков на Южном Борнео⁵⁴. «Предполагается, что член высшей группы племени должен быть уравновешен, физически и психически гармоничен, он владеет собой, надежен, трудолюбив, спокоен, смел, с развитой речью и добродетелен» (с. 46). Боги «дают ему здоровье и мужество и наполняют его сердце обильными и разумными мыслями; они раскрывают его уста, чтобы он стал хорошим оратором, говорящим формами древнего времени и подающим добрый совет, так что его слово звучит, словно речь далеких предков, которые говорят в нем и через него. Они... помогают ему в вынесении решения на суде, чтобы он судил мудро и с победой выходил из каждого судебного разбирательства» (с. 89). «Правдивый и

совершенный человек является знаменитым (*basewut*). "Он возвышается в общине, словно высокое дерево на деревенской площади...". Через него обращают зрение божества и община и обращаются ко всему космосу; они наделяют общину и мир спасительными дарами, подавая их через его руки» (с. 90). На с. 114 Шерер указывает, что «отправление суда и произнесение приговора... являются космическим событием, в которое должна быть вовлечена вся община». «Весь судебный процесс представляет собой спор между двумя группами людей, производимый посредством слов. В этом споре побеждает тот, кто лучше говорит или кто может употреблять для своей защиты наилучших ораторов. Победа дает человеку славу — не потому, что таким образом выявляется его невиновность, но потому, что он победил в споре. По этой причине люди так много говорят и так много лгут в ходе судебного разбирательства. Нельзя сказать, чтобы даякам было свойственно лгать в большей степени, чем прочим людям... когда он говорит неправду на суде, то это происходит не просто потому, что он хочет выпутаться из неприятной ситуации, но потому, что он хочет победить в словесном поединке. Такой поединок мы могли бы — и подтверждение этому будет изложено впоследствии — интерпретировать не просто как профанное мероприятие: он имеет отношение к спору двух птиц на Дереве Жизни».

• Во время судебного разбирательства присутствует также богиня Джата (одно из высочайших божеств), ибо, когда нарушается закон, она больше не способствует процветанию и жизни племени до тех пор, пока незаконное деяние не будет искуплено, творение воспроизведено сызнова и космос возобновлен» (с. 115). «Также и здесь речь идет о воспроизведении спасительных событий, происшедших во время оно, ибо восстановление нарушенных установлений возможно лишь путем повторного творения и возобновления всего космоса. В лице обеих партий, которые противостоят друг другу, выступают община в целом, тогда как судьи являются представителями всеобъемлющего божества. В здании *balai* (что соответствует индийскому *sabha*) между состязателями устанавливается гонг, воздвигаются священные копьа. Они... символизируют Дерево Жизни. Обе противостоящие группы символизируются двумя птицами на Дереве Жизни, а их спор — это повторение спора между теми птицами... Главное место отводится словесному поединку, который стороны ведут со всей страстью. Здесь нет недостатка в грубейших обвинениях и оскорблениях. Противника высмеивают, над ним издеваются всеми возможными способами. Спор ведется также при помощи оружия, и если люди не осыпают друг друга пулями и стрелами, то их место занимают сакральные средства, которые должны принести противнику несчастья и гибель... На этом священный спор заканчивается, однако тем самым возобновляется творение, поскольку из борьбы и из самоуничтожения возникает не ничто, не хаос, но космос. С завершением спора священные установления вновь утверждены, и человек может теперь начать новую жизнь в обновленной общине, в обновленном космосе. Судебное разбирательство может быть понято лишь в связи со священными событиями, происходившими во время оно, в связи с творческим

деянием всеобъемлющего божества как целого; ибо суд является их воспроизведением и драматизацией» (с. 133).

С несколько иной точки зрения В.Б.Кристенсен⁵⁵ охарактеризовал в связи с интересующим нас словом *vyāxana-* роль красноречия следующим образом: «Красноречие для древних народов имеет не совсем тот смысл, который оно имеет для нас. Они не связывали слово с одним лишь словесным искусством, с артистическим мастерством. Главное для них заключалось в той власти, которая имеется в устном слове, в его силе и мудрости, в том успехе, который оно приносит. Красноречивое слово народного вождя производило на слушателей впечатление абсолютной значимости; оно было авторитетным, поскольку люди чувствовали, что оно раскрывает закон жизни. Оно было не просто красивым звуком, существующим одно мгновение. Будучи произнесено, оно само поддерживало себя: оно создавало новое положение вещей, оно превращалось в реальность. Красноречие поэтому ничем не уступало творческой силе, жизненной энергии. Его сущностью было таинство творения и жизни». Кристенсен был, несомненно, прав, интерпретируя таким образом употребление слова *vyāxana-* в качестве эпитета Митры, Сраоши и Наирьесанхи, который «одолел этим словом врагов Мазды» (с. 130). Так, Митра называется «говорящим правильно и красноречивым» (Ят. 10.7), что напоминает нам слова *arš.uxōō vāxš*, обсуждавшиеся выше. Еще более поучителен текст Ят. 10.25:

ahurām gufrām amavantām
dātō.saokām vyāxanām
vahnō.sāndagham bārazantām
asahunarām tanumaθrām...

Господь, который глубок и силен, который дает благо и красноречив, исполнитель молитв и высок, чья мощь велика и который является воплощенным словом (ср. также замечания Кристенсена, с. 130, и см.: Gerschevitch. *Avestan Hymn*, с. 85, 179 и сл.). Митра также прославляется в качестве «смелого и красноречивого стража» (Ят. 10.61). Однако Ят. 13.85 упоминает наряду с фраваша Сраоши и Наирьесанхи также фраваша Атара (Огня): *yamca āθrō urvāzištahe, spāntahe vyāhanahe*. В этой связи следует напомнить, что Атар, как и ведийский Агни, является тем божеством, которое дарует вдохновение и *xšviwram hizvam* (см. выше).

Бенвенист уже привлекал внимание к текстам, в которых к богам обращаются с просьбой подарить сыновей, почитаемых народом, — ср. Я. 62.5. Ят. 13.52 и Ни. 3.10, где говорится, что луна

daste narām pourutārām
stāhyanaṁ vyāxanaṁ
vanatām avanāmnanaṁ
haθravanatām hamā rē θr̥

дает множество сыновей, стойких и красноречивых, побеждающих и непобежденных, которые одним ударом поражают противников.

Это обсуждение авестийских фактов, по-видимому, в достаточной степени выяснило специфический смысл технических терминов. Для *ритуальной встречи* употребляется слово *vyāxman-*, тогда как победитель в состязании обозначается словом *vyāxana-* *красноречивый*, ср. Ят. 13.16. Соответствующий глагол — *vyāxmanyēiti* *говорить в состязании*; слова, которые демон Сनावидка произносит, бросая вызов Кересаспе (перед тем как герой его убивает), вводятся формулой *hō avaθa vyāxmanyata*. Близкие параллели этому мы находим в гомеровском языке, например Ил. 2.597: «ибо, хвастаясь, он уверенно /говорил/, что победит»; Ил. 1.388: «гневаясь (или: надменничая), он сказал слово». Менее ясны три контекста в Тиштр Яшт (Ят. 8.15, 17.19): *hō iθa vyāxmanyēiti, hō iθa pərəsanyēiti: kō maṃ nūṛaṃ frāyazāite...nūṛaṃ ahmi yesnyasca vahmyasca aṇuhe astvaite ašāt haca yaṭ vahīštāt*. Бартоломе переводит: «Который здесь говорит в собрании, который здесь задает вопросы»; ср. перевод Ломмеля: «Который идет там на совет с собою, который там себя, вопрошает»; перевод Дармстетера: «И там он людей собирает, он спрашивает их». Обратим внимание на то, что в ст. 10–11 Тиштры пообещал Ахуре Мазде помогать тем людям, которые станут ему поклоняться. В ст. 13 впервые происходит его явление (*nūṛaṃ*), и он требует от людей возлияний хаомы и молока. Он открыто провозглашает себя тем, к которому должны быть обращены жертвы и молитвы. Однако люди не исполняют его воли, и, будучи в результате этого слишком слабым, он терпит поражение от Апаоши (22–24). Хотя вряд ли возможно установить здесь точный оттенок смысла, допустимо предположить, что *vyāxmanyēiti* в данном контексте означает *он хвастливо заявляет о своем новом статусе*⁵⁶ (имеются в виду слова *nūṛaṃ ahmi yesnyasca* и т.д.). Мы опять можем здесь сравнить гомеровский глагол *agoráomai*, также происходящий от слова, обозначающего «встречу»; глагол означает *говорить властно* (*agorēsato kai metéelpen*)⁵⁷, иногда он предполагает произнесение хвастливых слов, например Ил. 8.229–230: «куда ушли похвалы... те... пустые слова, которыми он хвастался».

Как указывалось выше, слово *yāh-* может также считаться одним из технических терминов, обозначавших церемониальный поединок. Видимо, оно означало сам поединок (как и *paṛašti-*). Ср. Ят. 11.3: «Ахуна Вайрья — самое победное (разрушающее сопротивление) из слов; будучи произнесено правильным образом, оно самое победное слово в поединке»; а также Ят. 13.108 (см. выше). Слово *yāskəgət-* во всех контекстах Фравардин Яшт является эпитетом фравашы (см. 64, 75, 76). Бартоломе переводит *тот, который занят... в заключительном действии*; Ломмель, как правило, воздерживается от перевода, но предполагает *то, что выносит /решение?/*. Данное слово применяется как к людям (Ят. 13.108 и Фравашы), так и к словам, ср. Ят. 1.1: «Что в священной слове имеет наибольшую силу нападения, что — наибольшую силу защиты? Что самое славное? Что самое *yāskəgət-?*»; а в 1.5. читаем: «открой мне то из твоих имен ...которое величайшее, лучшее, справедливейшее, самое

yāskarat-...». В Ят. 13.64 о фравашах говорится, что они больше, сильнее, смелее, имеют большую силу нападения и защиты (amavastarā, varəθravastarā), более целебны и более yāskarat-, чем это может быть выражено словами. Отсюда можно сделать вывод лишь о том, что слово yāskarat- обозначает силу, присутствующую также в некоторых словах и формулах. Если yāskarat- должно значить *то, что выносит решение в уāh-*, тогда последнее слово означает, видимо (опасную или критическую) ситуацию космического либо социального поединка. Помимо Ят. 11.3 оно встречается также в Ят. 13.41:

kahmāicit̥ yāgham jasō
kahmāicit̥ azaṇham biwivā

Это место — с грамматической точки зрения — испорчено (дат. пад. цели? Ср. Я. 36.2: nā mazištāi yāgham paif̥.jamuyā *приди к нам навстречу в том величайшем из решений* — Бартоломе; ср.: Humbach. — Müss.9, с. 77); интересен лишь параллелизм с azaṇ- *скорбь*. Мы не будем здесь останавливаться на употреблении слова уāh- в теологической системе Заратуштры. Как и во всех подобных случаях, можно надеяться, что позднеавестийский сохраняет его древнее, общее значение. Позднеавестийские контексты большей частью не являются однозначными, за исключением тех, в которых содержится указание на связь с этим словом. Эти последние позволяют отбросить большинство догадок о значении данного слова, которые основаны на этимологиях, например *опасное военное начинание* (Baunack. Studien, с. 362), *варить, приоткрытие пицци* (санскр. yas-; Hertel. — «Indo-Iran. Quellen u.Forsch». VI, с. 153; ср.: Schwyzer. — IF. 47. 1927, с. 237), *путь к испытанию огнем, где бог вынесет грядущее решение* (Schaefer. — ZDMG. 94.1940, с. 403, примеч.2), *хождение вокруг жертвы, религиозная процессия* (Humbach. — Müss. 11, с. 13, примеч. 17; ср. VIII, с. 81; IX, с. 77). Семантическая история слова остается неясной, однако не может быть сомнений, что перед нами существительное на ah- от корня yā-.

В. Этимология

Формальный анализ, предпринятый в первом параграфе, заставляет нас постулировать два индоиранских слова — *vi-yāk-na- и *vi-yāk-man-. Поскольку Нибберг отказался от своей интерпретации пехлевийского vūaxmān в GrBd⁵⁸ и поскольку разночтение vūaxma (Я. 57.12) является единственным чтением данного слова с краткой гласной, нет никаких оснований считать, что уā- есть лишь графический вариант ya-.

Все же иранское yāk- должно быть связано с индоевропейским *yek- *торжественно заявлять*. Это значение еще сохраняется в древневерхненем. *gehan*, *gehan* *говорить, высказывать, объяснять, утверждать, соглашаться, клясться* (ср. *jih̥t*, *bi.jih̥t* f. «Aussage, Bekenntnis», нововверхненем. «Beichte»). В древнесаксонском *gehan* означает *публично объявлять* (например, *gihid that he god st̥ on zayalliet, что он Бог* — Хел 5104, тогда как *begehan* имеет оттенок хвастливого заявления (*quidit that he Krist st̥, kunung obar thit t̥iki, begihit ina sō grōtes он говорит, что он — Христос, царь над этим царством, он берет*

на себя столь много — Хел 5194). Поскольку перед нами то самое значение, которое мы предполагаем для авестийского *yūxana-*, это соотношение кажется вполне надежным. С этими германскими словами (а также с уэльск. *iaith*, бретонск. *iez* *язык*, от **yekti-*) М. ван Бланкенштейн сопоставил далее умбр. *iuku, iuka* (лат. *precēs*), (ср. р. мн.ч. от **īoko-*), лат. *lokus* *шутка* и литовск. *juōkas* ⁵⁹. Значение умбрийского слова легко вывести из «торжественного заявления». В самом деле, Девото передает слова *estu iuku habetu*, употреблявшиеся в виде вступления к молитве, как *has orationes habeto* ⁶⁰. Однако латинское слово, которое давно считалось его соответствием ⁶¹, несколько отклонилось в значении, что заставило некоторых ученых отделить его от данной семьи слов ⁶². Мы здесь сталкиваемся с первым примером любопытного развития семантики, которое обнаруживают технические термины поединка-похвалы. Во всем мире словесным поединкам свойственны две черты — хвастовство и насмешка над противником. Мы можем здесь сравнить соответствующие места описания Шерера (судебный спор у дяков) с таким классическим примером древнегерманского *gilpcwide*, как Беов. 499 и сл., где Беовульф, насмехаясь над Унфердом, имеет на своей стороне смех (611 и сл.). Литовское *juōkas* *шутка, насмешка, смет* указывает на аналогичное развитие семантики, а кроме того, интересно еще и тем, что реализует долгую гласную в корне (которую мы должны были предположить для авест. *yāk-*). Из числа многих семантических параллелей можно привести гот. *swaran* *клясться*, др.-англ. *andswaru*, др.-сакс. *antswōr* *ответ*, др.-церк. сл. *svariti* «*hybridzein, Ioldoreīn, mächestah*», *svara* «*rixa*»; *svarǣ* «*mache*».

Санскр. *yācate* — единственное слово, которое представляет серьезные трудности. В РВ, где его употребление ограничивается тремя последними мандалами (VIII³, IX², X³), оно значит *просить, выпрашивать, умолять* и относится к молитвам к богам, с единственным исключением VIII.2.10: *потоки Сомы... жаждут /добавки/ теплого молока*. Это значение, конечно, нетрудно вывести из идеи «принимать торжественный обет перед богами с одновременным объявлением своих желаний». Ср. вед. *ā-śāste on просит /тебя/* (I.30.10), *он молит об /этом/* (I.24.11), также лат. *voveo* и греч. *euchomai* *я молюсь*, которое развилось в направлении данных значений из первоначального «торжественно заявлять». Начиная с АВ и далее слово употребляется также в смысле просить. Однако здесь мы обнаруживаем трудность синтаксического характера: уже в РВ *yāc-* употребляется в конструкции двойного accusativa — точно так же как и его синоним *yā-*, ср.

āvas- + *yāc-*: *tyāñ nū...āva ādityāñ yāciśāmahe* (VIII.67.1),

tāt tvā yācāmahe 'vāḥ (X.22.7).

āvas- + *yā-*: *ṛcā yāmi...devām āvo* (VIII.27.1).

rayf- + *yāc-*: *rayfm...Indav Indram asmābhyam yācatāt* (IX.86.41),

rayf- + *yā-*: *yāt tvā rayfm yāmi* (VIII.3.11).

Исходя из этих соображений, Грассманн и другие специалисты объясняли вед. *yāc-* как сочетание корня *yā-* и корневого детерминанта *-k-* ⁶³. Ана-

логично Гумбах предполагает здесь этимологическую связь с авест. *yās-* 64, отождествляя в то же время *yescā* в Га. (Я. 30.1с; 51.2а) с *yās-* 65. Факты Ав., однако, показывают, что корень имел долгую гласную, поэтому *yescā* вряд ли может соответствовать */yāscā/* 66, так что эта старая гипотеза должна быть окончательно отброшена. И в других отношениях также интерпретация Гумбаха (*yescā-* я *приношу в жертву*: это основано на АВ XV.13.8) представляется неверной: как я надеюсь показать в другом месте, чтение Я. 30.1: *aśa yescā... urvāzā* является искажением (вкравшимся скорее всего в раннесасанидский период) первоначального *aśahyasa ... urvāzā /rtahya sa... vṛāzā/* и *блаженство рита*. Тем не менее это не устраняет той трудности, что ведийское *yās-*, начиная с древнейших контекстов и далее, употребляется в грамматической конструкции, которую можно объяснить лишь аналогией с *yā-* (а также *ṛcch-*). При этом чрезвычайно редки следы более старого значения (т.е. значения, отличного от «спрашивать»).

В этой связи представляется весьма интересным употребление *abhiyāsanā-* в составе сложного слова — буд. санскр. *satyābhiyāsanā-*, синонима *satyavacana-*, *satyādhiṣṭhāna-* *взывание к правде*. В своем словаре Эджертон отмечает это сложное слово один раз (Дивьяв. 154.5). Вероятно, он не обратил внимания на тот факт, что *satyopayāsanā-* употребляется таким же образом в Авад. 48.6, а также 49.2⁶⁷. По-видимому, в данных контекстах сохранилось первоначальное значение слова *yāsanā-*, т.е. *торжественное заявление*. Если же это так, то оказывается весьма трудно объяснить тот факт, что оба интересующих нас сложных слова встречаются также среди разночтений Рам., где они фигурируют как эпитеты священных деревьев. Поскольку значение этих слов не может быть *удовлетворяющий, выполняющий просьбы* (по Бетлинку), то их употребление в качестве прилагательных, относящихся к деревьям, оказывается необъяснимым. Слова засвидетельствованы лишь в двух контекстах. Древнейшим мотивом повествования является, по-видимому, совет Бхарадваджи, обращенный к Сите: проходя мимо священного фигового дерева, она должна ему поклониться (55.6 с вариантами; другой текст дают рецензии Рам.— СЗ 59.6 и СВ 55.6). Все рецензии эпоса неоднократно употребляют глагол *yācate*, ср. 55.21 и 26; он встречается также в форме *upa-yāc-* в Рагхув. 13.53, где Калидаса имеет в виду данное место Рам. В различных текстах СЗ и СВ рецензий оно также встречается трижды, ср. 59(55).6, 16, 18. В последнем из приведенных контекстов эпитет дерева вообще отсутствует в Бомбейском издании и издании на алфавите гранта, тогда как издание Шлегеля(6), СЗ рецензия (5.18) и СВ рецензия (5.18) содержат данное слово в трех различных формах и в различных местах данного эпизода. Это говорит о том, что интересующий нас термин был, по-видимому, включен в данный контекст сравнительно поздно. С другой стороны, слово *satyopayāsanam* в II.68.16 (эпизод путешествия послов) фигурирует во всех рецензиях. Можно думать, что позднейшее изменение текста II.55 было вызвано желанием уточнить характеристику дерева (*Nikūla*), которое упоминается в более позднем эпизоде II.68.

Впрочем, слово *satyopayācana-* не могло первоначально иметь тот смысл, который предписывался ему в позднейшее время, т.е. *исполнение желаний*. В качестве прилагательного оно могло означать только *тот, чьи желания истинны*, что не является подходящим эпитетом для дерева. С другой стороны, ясно, что данное слово имеет смысл «Акта правды», если считать, что он значит «торжественное заявление правды». Поэтому следует поставить вопрос, нельзя ли считать первоначальным чтением второй пады II.68.16 *kṛtvā satyopayācanam* (ср. Авад, с. 48.6!) вместо *vrkṣaṁ (divyaṁ) satyopayācanam*. После того как первоначальное чтение перестало быть понятным из-за устаревшего слова *upaṇāsa-* *заявление*, текст мог быть изменен таким образом, чтобы превратить существительное в прилагательное — эпитет дерева. Аналогичное употребление данного слова в Махав, III, с. 402. 1–5⁶⁸, может, видимо, служить указанием на то, что данный отрывок Рам. II.55 стал ассоциироваться в качестве общеизвестной литературной реминисценции, с молитвенными обращениями к фиговому дереву вообще.

Очевидно, что линия рассуждений, приводящих к накоплению гипотез, ни одна из которых не допускает проверки, не является особенно привлекательной. С другой стороны, совершенно невероятно, чтобы слово *satyopayācana-* первоначально имело тот смысл, который ему приписывается в последних примерах; такого рода объяснения, как в упомянутом отрывке Махав, выглядят продуктом народной этимологии. Если это так, то первоначальное значение слова, а также путь, которым оно пришло к употреблению в подобных контекстах, можно объяснить с помощью некоторых гипотез.

Отдельные — пусть даже изолированные — следы употребления глагола *yās-* в смысле *торжественно заявлять* в буддийском санскрите оправдывают дальнейшие поиски. Контексты, для которых Рот отмечает необычное значение данного корня, встречаются только в АВ. Их можно разделить на две группы. В первой группе этот глагол означает *приносить в жертву*, во второй, вероятно, *обещать*. Два (из трех) контекста второй группы совершенно неопределенны — АВ VI.118.3: «кому я должен, к чьей жене приближаюсь, к кому иду *yāsamāno*, о боги...»; и VI. 119.3: «не распознав умом *yāsamāno*, в том месте я тот грех прогоняю». Интересующее нас причастие Людвиг передает посредством *умоляющий, выпрашивающий как милостыню*, Уитни — посредством *просящий милостыню*, однако контекст от этого не проясняется. Ср. VI.119.1: *ādāsyān... samgrāmi*. В третьем контексте, АВ VII.57.1, к Сарасвати обращаются с мольбой восполнить топленим маслом «то, что у меня совершилось неправильно, когда я говорил с надеждой, /у меня/, ходящего среди людей, выпрашивая милостыню» (так — Уитни; аналогично — Людвиг). В результате того, что второй стих этого короткого гимна заимствован из РВ X.113, контекст первого стиха опять оказывается неясным. Впоследствии гимн употреблялся в обряде, который показывает, что *yās-* осмыслялся в значении *просить*, однако эта черта может быть вторичной. Данный стих здесь упоминается лишь потому, что он мог первоначально относиться к неудаче повысить социальный престиж.

Меньше сомнений вызывает значение «приносить в жертву» в АВ IX,6 – гимне, развивающем тему оказания гостеприимства отшельнику. Глагол *yāc-* встречается в ст. 4: «когда он (хозяин) приветствует их – он совершает обряд посвящения; когда предлагает воду – он совершает приношение воды»; аналогично в ст. 48: «...когда предлагает воду – он запекает удгитху». Не вполне ясны основания, побудившие Уитни перевести *asyaí devátāyā udakām yācāmī* в XV,13.8: ... *я спрашиваю*.

Предполагая значение «предлагать» как результат независимого семантического развития древнего значения «торжественно заявлять», мы получаем наиболее естественное объяснение данного значения корня *yāc-* (которое, очевидно, не могло возникнуть как вторичное развитие значения «спрашивать»). Если так, то одного этого употребления достаточно, чтобы показать, что значение «спрашивать» не могло быть первичным и что этимология, связывающая *yāc-* с *yā-*, должна быть отброшена. С формальной точки зрения следует обратить внимание на слова *yācśā-*, м.р.⁶⁹ и *yācśā-*, ж.р., которые приняли палатальную согласную основы настоящего времени, тогда как в Ав. сохранилось исходное отглагольное существительное **yāk-ná-* с гуттуральной согласной /vi-yāhna-/.

Остается сказать несколько слов об авест. *vyāhana-*. В то время как глагольные формы среднего залога с приставкой *sa-* обозначают в ведийском взаимное отношение, формы с приставкой *vi-* выражают раздельность в пространстве или времени. Это может подразумевать просто чередующееся действие, например I,185.1: «день и ночь вращаются друг за другом, словно два колеса», аналогично VI,9.1. Ср. активный глагол *vi-car-*, который означает скорее *идти, будучи разделенными на противоположные стороны* (Lüders, — «Philologica Indica», с. 764), чем *идти, чередуясь* (так у Людвига в переводе РВ VI,49.3). Однако эта раздельность может подразумевать враждебное отношение, например VIII,1.4: «они спешат противоположным образом (т.е. сражаясь друг с другом) вперед...» (Thieme, Der Fremdling im RV, с. 51), *vikurute действует враждебно* (МБх; см.: S.K.De. — BDCRI, VIII, с. 27). Таким же образом мы должны, видимо, интерпретировать текст КС VIII,7 (с. 90.11): *gām ghnanti, tām vidīvyante, tām sabhāsadbhya upaharanti* *корова убивают, одну проигрывают, другую приводят к заседающим в суде*. Форма среднего залога с приставкой *vi-* (ср. MC IV,4.6, с. 57, 10), вопреки параллельной версии *gām asya tād āhaḥ sabhāyām dīvyeyuḥ* (MC I,6.11, с. 104.6)⁷⁰, одновременно подчеркивает и аспект взаимности, и аспект соревнования в этой игре. Вариант *vidīvyanti* КапКС VII,4 (с. 75.2), также коммент. Патанджали на Панини II,3.60, видимо, отражают более позднее состояние языка. Существенно, что это значение встречается в ряде комбинаций приставки *vi-* с глаголами «говорения»⁷¹, например «у взаимно спорящих» в Ману VIII,109; IX,250. Таким образом, индоиранское слово **vi-yāk-na-* предполагает глагол **vī yācantaī* *они торжественно заявляют вопреки друг другу*. В ведийском языке аналогичным существительным с суффиксом *-na-* является, например, *vi-drāṇa-* (КС), которое означает не *пробужденный* (БПС и др.), но *убежавший с разные стороны*, рассеянный (см.: K. Hoffmann. — IJ, IV, с. 21, примеч. 12);

ср. также *vidruta-*. После корней с окончанием на *-k-* в ведийском языке производные с морфемой *-na-* чрезвычайно редки; см.: Wackernagel—Debrunner. *Altind.Gramm.* II/2, с. 729. В заключение следует сказать, что тохарск. Б. *yak просить, выпрашивать* (Duchesne—Guillemin. — BSL. 41, с. 148) не доказывает существования индоевропейского корня **yek-* *выпрашивать*, поскольку данное тохарское слово, согласно Кувреру, не существует («Revue belge de phil. et hist.», 23(1944), с. 233).

III. Ведийское *vīvāc-* и *vigadā-*

1. Индийской параллелью иранского *vyāxman-* является, как уже указывалось, *sabhā-*. Кроме *сabhи* существовала также *sāmīti*⁷². Из того факта, что обе они именуются дочерьми Праджapati (AB VII.12.1), следует, что каждой из них было отведено особое место в мифической структуре мира как целого. В самом деле, всякий раз, когда упоминаются две группы сыновей Праджapati (т.е. боги и асуры)⁷³ либо его две жены (Кадру и Вината; ЯВ, также МБх), число «два» всегда отражает фундаментальный космический дуализм верхнего мира (т.е. неба) и нижнего мира. Представляется неизбежным вывод о том, что *сabhи* и *самити* в качестве двух дочерей Праджapati представляют две половины космоса, и это должно было также найти выражение в их различном социальном статусе. Согласно предположению Людвига, институт *самити* был ограничен нижними слоями населения (*vīś-*), что было бы вполне понятно, если бы *самити* была связана с нижним миром⁷⁴. Однако большая часть фактов, относящихся к *сabhи*, все еще ждет выяснения. Если проводившиеся в ней общественные состязания были отражением изначального поединка между богами (Индрой) и асурами, то это говорило бы о сакральности такого рода института⁷⁵. Следует признать все же, что данные брахманических текстов не позволяют доказать такое утверждение. См.: Rau. *Staat u. Gesellschaft im alten Indien*, с. 75 и сл.; ср., однако: Held. *The Mahābhārata*, с. 202 и сл.

Оставляя в стороне все предположения, мы тем не менее можем отметить, что точно так же, как иранцы молились о сыне, который был бы храбрым и *vyāxana-*, индийцы мечтали о сыне, который был бы *sabhéya-*⁷⁶. Хорошо известная молитва ритуала ашвамедхи⁷⁷ звучит так: «В этом царстве да родится князь, лучник, герой, великий воин на колеснице; молочная корова, упряжный бык, быстрый скакун, *virāṇdhi*, победный воин, *sabhéya*, да родится у этого жертвователя герой». Подлинный смысл слова *sabhéya-* был уже не вполне понятен авторам брахман, и это значит, что данный термин относился к определенной социальной структуре, которая к тому времени перестала существовать. Ср. ШБр(М) XIII.1.9.8: «Тот поистине юноша бывает *sabhéya*, который находится в первой поре жизни; поэтому, кто находится в первой поре жизни, тому свойственно нравиться женщинам»; ТБр III.8.13.1: «Кто поистине находится в первой поре жизни, — тот юноша *sabhéya*, поэтому такой юноша, муж должен нравиться»; ср. также комментарии к РВ I.91.20

vidathyāṁ sabhēyam: Мадхава — тот, кто славен на жертвоприношении и в собрании; Саяна — превосходный в собрании, знаток всех наук — таков смысл, аналогично — коммент. на ТБр II.8.1.3 и Махидхара на ВС — способный /выступить/ в собрании (Кис: юноша, годный для собрания).

Наилучшим приближением к смыслу слова sabhēya- все еще представляется вариант, предложенный Циммером, — остроумный, находчивый. Рау в своем содержательном исследовании возвращается к переводу БПС — способный жить в обществе, благовоспитанный, культурный (gesellschaftsfähig, gesittet).

Прежде всего отметим, однако, что ТБр и ШБр(М) — см. выше — различаются в том, что последний текст добавляет «женщинам» к «способный нравиться» — и это побудило Эггелинга (SB E. XLIV, с. 295) перевести sabhēyo yuvā как *веселый (общительный) юноша*. Видимо, слово sabhēya- означало что-то вроде *член собрания* (и, вероятно, *удачливый оратор*). «Удачливый оратор» в собрании стремился более всего к тому, чтобы прочие члены собрания с ним согласились: это видно из формулы té me santu sāvācasaḥ (ABVI.12.2). Аналогичная идея выражена в ШанкхАр VIII.9 (ср. также ААр III.2.5). В ДжБр I.271.18 различные аспекты социального престижа выражены словами *любимый, лучший, вожь, славный* (priyaḥ, śreṣṭhaḥ, grāmaṇī, kīrtiḥ), ср. jyeṣṭhaś ca ha vai śreṣṭhaś ca svānām bhavati *поистине он старейшим и лучшим из своих бывает* (ШанкхАр X.2). О таком ораторе говорят, что он priyo bhāvukaḥ *предрасположен к тому, чтобы нравиться, быть популярным*. Поскольку можно быть уверенным в том, что эти слова не имели эротического оттенка, возникает вопрос, не возникло ли любопытное добавление strīṇāṁ в ШБр под влиянием глоссы к словам pūrāṁdhīr yōṣā, а именно yōṣty evā rūrāṁ dadhāti, tasmād rūpīṇī yuvatīḥ priyā bhāvukā *потому красивая девушка должна нравиться /мужчинам/*.

У меня нет возможности входить в обсуждение аргументов Рау, однако мне бы хотелось обратить внимание на то, что в формуле ЯВ yād grāme yād āraṇye yāt sabhāyāṁ yād Indriyé/yād énaś cakṛmā vayām слово sabhāyam вряд ли может означать *на людях*: скорее оно означает нечто такое, что находится вне как общественной жизни в деревне, так и уединения в лесу. Поскольку здесь не может быть оппозиции между «общественным» и «личным», следует предположить, что речь идет скорее о сакральном характере сабхи и того, что в ней происходит; все это противопоставляется обыденной, профанной жизни. Я не уверен также, чтобы текст ТС III.4.8.5 и сл. доказывал, что слово sabhā могло означать *коровник*, хотя иначе довольно трудно объяснить присутствие *трав* (tṛṇāṇi) в сабхе. Из ТС I.7.6.7: «скот, поистине, это сабха для брахмана» мы можем сделать лишь тот вывод, что изобилие скота и лошадей давало человеку право построить свою собственную сабху: «он запирает сабху, он владеет тысячью голов скота, в его потомстве рождается ваджин» (vājīṇ-тот, кто выигрывает потlach? См. выше). Тот факт, что «искусность, находчивость в собрании» могла быть одним из идеалов древнеиндийского воспитания (Рау, с. 77), вытекает также из нашего исследования.

Высказанные выше замечания ни в коей мере не принижают ценность весьма поучительной книги Рау.

В добавление к предыдущему замечанию о *sabhéya-* в брахманических текстах можно отметить, что в одной из молитв ЯВ выражается надежда на то, что сын будет *доброй, молочной коровой* (*dōgdhrī dhenūh*), *тягловой лошадью* (*vōdāh⁹⁶ nadvān*), *редкостным конем* (*āśūh sāptih*)^{77a}. Первый и третий из этих терминов описывают *молодого князя* (*rājanyā-*) как властелина, раздающего богатые дакшины, как победителя: в самом деле, одним из способов разрешения спора было устройство скачек⁷⁸. Таким образом отец надеется, что сын выиграет богатство своих противников, подобно хорошей скаковой лошади. Та же самая мысль затем выражается более непосредственно: если *iṣṇū⁹⁷ ratheṣṭhāh*, *sabhéyo yūvā*, по всей вероятности, имеют в виду его способность побеждать в колесничных гонках и словесных поединках, то такой эпитет, как *дарящая подарки, благосклонная женщина* (*rūraṁdhīr yōṣā*), характеризует его как щедрого юного властелина. Действительно, *rūraṁdhī-* означает (в противоположность *arāti-* *скупая, враждебная*) *дарящая подарки*; попытки найти здесь другие значения или коннотации, такие, как «поэтическое вдохновение», неизбежно уведут в сторону. Считается, что молодой властелин воплощает в себе некоторые древние мифологические фигуры, космическую корову и «женщину, дарящую дары» (точно так же как об Ушас говорится, что она стала «коровой для Ямы» — ТС IV.3.11). С этим кругом контекстов было бы небесполезно сравнить так называемое «установление сторон света» — АВ XX.128.1–5; ГБр II.6.12 (с. 263,8); первый стих этого гимна упоминает «красноречивого, находчивого мужа, который, выдавив сок Сомы, приносит жертву»; тогда как в ст. 5 читаем: «Те, которые принесли жертву богам, которые затем раздали дары, они сияют, щедрые, словно солнце, взошедшее на небо».

Щедрость и способность побеждать (и в битвах, и в словесных поединках) являются характерными чертами юного идеального героя во многих древних культурах. В англосаксонских гномических стихах⁷⁹ мы встречаем такие строки, как «добрые друзья пусть побуждают юного властелина к сражению и к дарению перстней», тогда как Беовульф суммирует древнегерманский идеал героя (который не отличается от гомеровского идеала) в следующих словах (287 и сл.):

óeghwoeðres sceal
scearp scyldwiga gescád witan
worda ond worca, sé þe wel þenceð

Точно так же и Бхартрихари (14; изд. Косамби, 1948) все еще противопоставляет такие характеристики, как «остроумие в собрании» и «смелость в битве». Поскольку аналогичные явления присутствуют также и в неиндоевропейских обществах⁸⁰, само по себе соответствие между древнеиндийскими, греческими и древнегерманскими текстами еще не доказывает их протон-

доевропейский характер, хотя они, возможно, и отражают один из аспектов протоиндоевропейской культуры. Ср.: M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, с. 242.

Интерпретация слова *sabhéya-* как *удачливый оратор* поддерживается следующим текстом ДжБр 1.261–262, где говорится, что сын удгатара, знающего тождество ума и ретасы (название размера), «обладает великим умом», сын того, который знает тождество глаза и триштубха или уха и джагати (также названия размеров), бывает «не робок, лицом красив, хорош собою» (соответственно «тот, кого слышит ухо, славный»); тогда как весь контекст заключается словами: «тому, кто, зная, "что речь есть ануштубх", выступает в качестве удгатара, родится сын, который рецитирует Веду (читаю *śamstā*), который певец, который совершает /все/ своим словом (читаю *upārdhy*) и который является *sabhéya-* »:

С этим согласуется РВ II.24.3: «как тот, кто главенствует в слове, кого любят в собрании, получает он (т.е. Брихаспати) своей мудростью добычу», где перевод Пиммера «находчивый певец» можно уточнить как «находчивый оратор» (относительно *vīpra-* *оратор* ср. *vīrām jyótīṃsi* *сильные вдохновенных жрецов* и т.д.). Аналогичный смысл можно видеть в ст. I.91.20: «тому, кто жертвует Соме, он дает молочную корову, Соме дает быстрого коня, дает деятельного сына, полезного в доме, красноречивого, сообразительного, приносящего славу своему отцу» (см.: Ludwig, *Der RV*, III, с. 254). Сопоставление *vidathyā-* и *sabhéya-* см. в АВ XX.128.1 (цит. выше).

2. Ведийское *vīvac-*.

Наиболее тесным соответствием авестийскому *vi-yās-* является ведийский глагол *vīvac-*, который в среднем залоге означает *спорить друг с другом о ...* (мест. пад.). Ср. РВ VI.31.1: «племена вступили в спор о семени, о воде, о потомстве, о солнце». Подобно глаголу среднего залога *vīvac-*, отглагольное существительное *vīvac-* встречается (кроме трех случаев в АВ XX) исключительно в РВ. Поскольку можно констатировать то же самое и относительно других терминов церемонии типа потлач, мы приходим к выводу, что общество эпохи РВ существенно отличалось от более поздних форм социальной жизни, отраженных другими ведами. Такие термины, как *sabhéya-*, которые сохранились в позднейших ведийских текстах, указывают, видимо, на отличные (от первоначальных) ситуации, в которых человек мог проявить силу своего слова. Существительное *vīvac-* означает, согласно Грассманну, *столкновение, битва, состязание*, что более точно, нежели *сопротивный клич, столкновение* (Рот, а также Вакернагель в *Altind. Gramm.* II/1, с. 261). Поскольку *vac-* не значит «кричать, вопить, орать», значение, предложенное Моньер-Вильямсом *враждебный крик*, следует считать неудачным, а истинным значением остается лишь *поединок, битва*.

Возникает вопрос, почему архаичные формы социальной жизни эпохи РВ оставили так мало следов в позднейших текстах. Это можно, по-видимому, связать с фундаментальными изменениями внутри ведийской религии. Если справедливо наше предположение о том, что религия РВ была сконцентриро-

вана вокруг обрядов ежегодного возобновления жизни в период зимнего солнцестояния, то эта форма религии, унаследованная от доиндийских времен, должна была вскоре уступить место другим ритуалам, лучше соответствовавшим «Индии муссонов». Древний миф об Индре, убивающем Вритру, а также зимний обряд, празднующий это событие, должны были потерять смысл на индийской земле. Это, впрочем, остается не более чем гипотезой, которую смогут подтвердить лишь глубокие исследования ведийского ритуала. Здесь мы можем ограничиться указанием на термины *-vivāka-* (АБр, ТБр), *vivācana-* (ШБр(К), ААр, ДжУпБр), *vivacana-* (ШБр(М), ДжБр) *решение, авторитетное суждение*, *vivaktṛ-* *тот, кто улучшает*. Все они основаны на активной форме глагола *vi vivakti он объявляет, исправляет*, тогда как медиальная форма 3 л. дв.ч. от **vivacāte*^{80a} *они спорят друг с другом* и ее отглагольное существительное *vīvāc-* не встречаются за пределами древнейших текстов.

Прежде всего *vīvāc-* относится к космическому поединку Индры. Ср. РВ III.34.10: «Индра добыл растения, добыл дни, он добыл деревья и воздушное пространство. Он раздробил Валу, прогнал противников в речи, затем стал он укротителем надменных».

Весь этот гимн восхваляет космическое деяние Индры: он «тот, кто находит богатства» (ст. 1), он «добывает солнце»; «находит свет» (ст. 4), он дает вдохновение молящемуся (ст. 5), он добывает землю и небо (ст. 8), скаковых лошадей, солнце и богатство в виде золота — и все это убивая дасью и помогая ариям (ст. 9). Обратим внимание на частое соседство в РВ слов *vṛtrāṇi* (мн.ч. от *vṛtra-*), *dasyavaḥ дасью*, *śatṛavaḥ враги*, *amītrāḥ недруги*. Этот факт указывает на то, что арии рассматривали свои сражения против дасью как воспроизведение, отражение мифологического поединка Индры. Хотя в целом полезно воздерживаться от реконструкции каких-либо фундаментальных идей, не находящихся эксплицитного выражения в текстах, уже то, что РВ часто объединяет идеи войны и спора, дает нам возможность предположить, что война, точно так же как раздача подарков, словесные поединки и гонки колесниц, рассматривалась как возбудитель творческих сил космоса в течение зимнего ритуала. В этой связи могут быть небезынтересны некоторые отрывки из диссертации Г.В. Локера (G.V. Locher. *The Serpent in Kwakiutl Religion*, с. 81 и сл.): «Но если раздача медных монет является жертвенным актом, из этого следует, что весь процесс обмена в ходе потлача есть в действительности не что иное, как одно большое ритуальное действие... Но в этом случае данное действие представляло также обряд возрождения, перехода в новое состояние жизни... Понятие перехода в новую фазу жизни присутствует также в зимнем ритуале. В конце концов сам принцип потлача неразрывно связан с глубинной идеей зимнего ритуала. Точно так же как свет и жизнь достигаются через разрушение и гибель, этим путем обретаются богатство и престиж. Помимо идеи жертвоприношения также и идея поединка принадлежит к наиболее существенным элементам потлача как целого. И потлач, и война пребывают под властью змея и могут даже заменять друг друга».

Все это объясняет, почему автор гимна РВ III.34, упомянув о сражениях между ариями и дасью в ст. 9, тотчас переходит (в следующем стихе) к их ми-

фологическому прототипу. Видимо, отглагольное существительное м.р. *vīvāc-* обозначало оппонента в словесном поединке; однако, поскольку поединок Индры был прототипом этого церемониального поединка, он в качестве «укротителя надменных», мог считаться тем, кто разогнал врагов и добыл свет дня (*āhānti*, ср. *svarṣāh* в ст. 4) из тьмы изначального хаоса. Таким образом, древний зимний ритуал ариев оказывается простым отражением изначального «спора» между космическими силами верхнего и нижнего миров; именно поэтому наградой в битве между *carṣaṇāyo vīvācah* в VI.31.1 (см. выше) могли быть такие вещи, как мужская сила, потомство, вода и солнце^{80б}.

Не входя здесь в обсуждение слова *carṣaṇti-*, которое требует специального исследования, мы рассмотрим гимн VI.33, призывающий Индру на помощь в борьбе против Дасы, а также противников ариев (ст. 3). Стих 2 звучит так: «Ибо тебя, Индра, призывают на помощь сражающиеся племена в борьбе за обретение смелых сыновей (Гельднер: "Heldenpreis"). С помощью тех, кто находчивы в речи, ты расправился с /этими/ Пани (Гельднер: "Knausem"). Тобою облагодетельствованный, бегун получает победную награду». Вместо Heldenpreis предпочтительнее перевод *обретение доблестных сыновей*, ср. VI.31.1: *tānaye*; VII.23.10: *vītrāvad* и т.д. Если в этом гимне борьба против Пани, видимо, ставится на один уровень с гонками колесниц, то в следующем гимне космическая значимость подобных сражений вырисовывается более ясно: «Тебя, достойного молитвы, герои призывают в поединке, чтобы отвоевать свои тела, чтобы отвоевать солнце. Ты владеешь войском у всех народов. Отдай нам врагов, чтобы мы их легко победили» (VII.30.2). Если мы допускаем, что ведийские поэты говорили о чем-то вполне определенном, а не просто повторяли утратившие смысл древние поэтические формулы, то эти слова могут относиться только к зимнему ритуалу, к церемониальному поединку, открывающему Новый год. Такого рода намеки на поединки, имевшие отношение к «добыванию солнца», довольно часты — ср., например, VI.46.4: «Будь нам заступником в великой борьбе за наши тела, за воду и солнце!» Аналогичная ситуация подсказывается контекстом гимна VII.23.2: «Крик поднялся, знакомый богам, о Индра, ибо здесь решается спор о добыче; ведь длину своей жизни человек не знает. Так помоги же нам /выйти/ из этой тесноты!» Выражение *śurūdhā irajyante* — это, по-видимому, какой-то технический термин, относящийся к терминологии потлача; смысл его неизвестен. Активная форма *irajyān* в X.140.4 переводится как *повелевающий, предводительствующий, распоряжающийся*, а прилагательное *irajyū-* словом *приказывающий*⁸¹. Поэтому перевод Ольденберга: *Когда в столкновении речей себя предоставили блага (яства?) — звук, о Индра, направлен был, с коим братскими узами связаны боги* — кажется более правильным. Во всяком случае, из данного контекста следуют достаточно ясные выводы. Имеется словесный поединок (*vīvāc-*) — на этот раз между поэтами-жрецами (из рода Васиштва, ст. 1), — который угодобен реальному сражению и потому назван *samaryā-* (ст. 1); *священные слова* (*brāhmāṇi*) возникли в борьбе за социальную значимость (*śrāvasyā-*, ст. 1), назначены награды (*śurūdhah*), и в эту ми-

нута мысль поэта поражена идеей смерти, кризиса, который надо преодолеть. Поскольку должна быть естественная связь между состязанием жрецов и кризисом (*áñhas-*) и поскольку понятия *áñhas-*, *durítā-* тесно связаны с идеей тьмы, косности (*támas-*) — см. выше, мы опять вынуждены сделать вывод о том, что данный *vívāc-* имел место во время церемонии начала нового года. Васиштни взывают о помощи к Индре (6ab), от которого ждут раздачи наград в благодарность за хвалебные слова, ср. 4d. Звук, шум (*ghóṣaḥ*) в ст. 2 — это скорее всего *шумные крики* (*ghoṣā ulūlavah*) народа, который, будучи *настроен положительно* (*sumánasaḥ*), своим криком помогает возрождению солнца; менее убедительно *вопл о помощи* (Гельднер)⁸². Отзвуки «магической» значимости веселья можно обнаружить также в РВ IV.4.9; VI.52.5 (ср. X.37.7; 1.92.6) и VII.78.5. Следует обратить внимание также на тот факт, что кроме наград (*vājān*, *gómad*), которые, видимо, были идентичны *śurúdhah* (см. ст. 2), говорится также об «обильном героями (т.е. богатстве)», которое можно считать равнозначным *tanaye* (VI.31.1), *śurasātau* (VI.33.2).

Еще раз ваджи (мн.ч.) упомянуты в VI.45.29: «ему, первому среди многих певцов, которые состязаются ради победной награды». Перед нами не просто поэтическое состязание, хотя о нем и говорится как о *vívāc-* поэтов-жрецов. Тот же поэт в предыдущем гимне упоминает об освобождении от «тесноты», о даре потомства, ср. VI.44.16: «сотвори для нас великий, свободный путь, добрую дорогу. Когда нужно нам воду обрести, телесное семя — стань нашим союзником, Индра!» В гимне VI.45 поединок поэтов и гонки колесниц, видимо, являются двумя формами одного и того же ритуального состязания. Ср. ст. 12, 14, 15; этот параллелизм особенно ясно выражен в ст. 2: «Он дарует вдохновение даже тому, кто лишен красноречия; даже на самом медленном коне Индра выигрывает объявленную награду». Оказывается, что Индра дарует свою поддержку в обеих формах этого состязания, поскольку он главенствует над ним и решает, кому присудить награду (ср. ст. 20). Именно поэтому обе формы помощи со стороны Индры иногда упоминаются в одном и том же стихе, например 1.178.3: «Герой Индра — вместе с мужами победитель в битвах; он слышит мольбу поэта, которому приходится трудно. Он выводит вперед колесницу щедрого жертвователя, не отступая от него ни на шаг; появляясь /перед певцом/, он возносит ввысь хвалебные песни». В этом следует видеть не «соперничество в жертве.., принимающее форму состязаний колесниц» (Geldner, *Ved. Studien*, II, с. 163), но отражение различных аспектов Индры в качестве главного божества зимнего ритуала. Как уже указывалось, поэты действуют не от своего имени, но от имени своих патронов (*śūri-*). Поскольку это было состязание между противоборствующими сторонами, поэт, который выигрывал словесный поединок в сабхе, оказывался *kīlbiśasprī* *отвращающим вину* для своей команды (X.71.10).

Та же самая идея повторяется в 1.178.4: «Так превосходит мощный /врагов/ губитель Индра вместе со своими мужами в своем стремлении к славе всех, которые соблюдают дружбу; в борьбе, в состязании за облада-

ние пищей он, награда жертвователя, прославляется, совершитель всего труда». Несмотря на ряд темных деталей (например, «соблюдающие дружбу»), параллелизм между «стремлением к славе» и «спором за обладание пищей» представляется очевидным.

В связи с нашим предположением о том, что *√vāc-* вышел из употребления в поздних ведийских текстах, поскольку ушло в прошлое само состязание типа потlach, представляет некоторый интерес тот факт, что единственный случай употребления этого слова в десятой, наиболее поздней мандале РВ может быть истолкован в смысле, отличном от общепринятого; такое употребление следует, видимо, рассматривать как отголосок более древнего периода литературы. Нельзя исключать возможность того, что в ст. X.23.5: «Мы воспеваем мужество того, кто многие тысячи злых поразил (*vācā √vāco mṛdhṛāvācaḥ*)» слово, которое нас интересует, может быть понято в смысле *√vācas-* (AB XII.1.45: *jānam...bahudhā √vācasam люди другого языка*). Существует, однако, вероятность того, что это слово употреблено здесь в его основном значении. Гельднер переводит: «...который (одним только) словом поразил говорящих противное, говорящих плохое, многие тысячи врагов. То и это его мужественное деяние мы воспеваем...». Слова «словом поразил» представляют интересную формулу, характеризующую космическое сражение в виде словесного поединка. Случаи употребления *√vāc-* в АВ являются буквальными цитатами из РВ, т.е. XX.11.10; XX.12.2 и XX.73.6 соответствуют РВ III.34.10; VII.23.2 и X.23.5.

3. Вместо ригведийского *√vāc-* позднейшие тексты (начиная с ТБр и ШБр) употребляют глагол *√vadate* в значениях *расходиться во мнениях, сопоставлять, вести судебное дело, спорить с кем-нибудь о...* (мест.л.). Производное существительное м.р. *vīḍa-* (начиная с ШвБр V.3.2.) означает *спор, ссора, разногласие*, а позднее главным образом *судебный процесс, судебное дело, судебное разбирательство*. Слово *√vāc-* как технический термин потlacha отмерло вместе с тем социальным явлением, которое оно обозначало.

С другой стороны, имеется слово *√gadā-* (встречается один раз); принадлежа к языку РВ, оно, видимо, отражает более древние формы жизни. Оно встречается в X.116.5: *ugrāya te sāho bālaṁ dadāmi praṭṭyā śātrūn vigadēṣu vṛśca*. Грассмани переводит его *вероятно, битва*, Бетлинг (БПС, кратк. ред., VI, с. 81) — *крики, беспорядочные возгласы*, тогда как Гельднер в примечании к своему переводу указывает: «Если это слово происходит от *gad-* *госпорить*, то это значит, собственно, *словесная ссора* = *vivāda, vivāc*». В соответствии с этим он переводит стих так: «Я даю тебе (т.е. Индре), мощному, величие и силу; выступи против врагов и уничтожь их в битве». Рену (Et.véd., I, с.19), который переводит последние слова *растерзай их в спорах*, заключает: «Акцент здесь лежит, разумеется, на словесном поединке, а не на реальном, кровавом толковении». Эта интерпретация, однако, наталкивается на ряд трудностей лингвистического характера. Глагол *gadati*,

который рифмуется с *vadati* и первоначально, видимо, существовал в разговорной форме языка, не засвидетельствован в ведийских текстах ранее *AṣṣṣrCy*, *ṢaṣṣṣrCy* и *KṣṣrCy* (а также Панини)⁸³. В то же время вполне возможно, что в низших слоях общества для *√vāc-* было создано новое слово *vigadā-*, поскольку из АВ VII.12 мы знаем, что словесные поединки в сабхе в то время еще практиковались. С другой стороны, Тиме совершенно прав, указывая, что единственное слово *gada-*, которое реально засвидетельствовано в ведийском и авестийском, означает *болезнь*: РВ *agadā-* *без болезни*, АВ **vigada-* *окруженный болезнями* (позднее *vigada-* *без болезни*, Шин 19.20), см.: JAOS. 77(1957) с. 53, примеч. 1. Поэтому слово *vigadēṣu* *в различных болезнях* кажется, по словам Тиме, «по крайней мере возможным». Следует возразить, однако, что в подобного рода сложных словах приставка *vi-* означает *разделяющий, удлиняющийся, отклоняющийся* (Altind. Gramm. II/1, с. 261). Тиме, вне сомнения, прав, отбрасывая в данном стихе идею «ораторского соревнования»; однако, когда он делает вывод о том, что «все указывает на сражение Индры, укрепленного словами поэта, против /вредоносных заклинаний/ колдунов или демонов», это находится в полном соответствии с предположением о том, что *vigadā-* является синонимом *√vāc-*, которое также означает битву Индры с демонами. Единственное употребление этого слова в десятой книге РВ можно объяснить исходя из его разговорного характера, тогда как его отсутствие в позднейшей ведийской литературе следует из того факта, что данный вид ритуальных словесных поединков быстро вышел из употребления в период, следующий за созданием РВ.

IV. Ведийское *parṁā-* и *parīṣṭā-*

Слово *parṁā-* засвидетельствовано только в ВС 30.6; 20. В более позднем языке, начиная с МБх (и далее), вместо него употребляется слово *parman-*. Ни одна из предложенных этимологий этого слова не кажется убедительной. Уитни постулировал корень *ṛt-* *играть* (Roots, 92), однако это значение было выведено как раз из тех слов, которые он должен был объяснить. Невзирая на это, предположение Уитни о том, что *ṛt-* *танцевать* является корневым растяжением *ṛt-*, было принято Перссоном, Уленбеком, Вальде-Покорным и Вакернагелем—Дебруннером⁸⁴. С другой стороны, Перссон сравнил с ним германское слово *par*⁸⁵, а в «Сравнительном индоевропейском словаре» Покорного (с. 975) *parṁā-* и *ṛt̥yati* *танцует* выводятся из корня **sner-* *вертеть, вить* (см. работу Уленбека и др.).

Однако это последнее объяснение не может быть верным. Первоначальное значение *ṛt-*, видимо, было *проявлять свою силу* (ср. V.33.6: «бес-смертный, проявляющий свою мужскую силу»); подтверждая возможность допущения индоевропейского корня **H₂ per-* *жизненная сила*, Моргенштерне (в личном сообщении) и Бэйли (JAAS. 1953, с. 105 сл.) обращают внимание на индоиранский глагольный корень *ṛt-*, сохранившийся в языке парачи: *par-*

быть способным, а также, вероятно, в осетинском: *närsun распухать, увеличиваться, становится одуловатым*. Производным от этого корня является ригведийское отглагольное существительное *nṛtī-*, которое, видимо, обозначает проявление силы или живучести. Правда, можно сомневаться, имеет ли это слово в X.29.2 отношение к победному новоявлению Ушас (как манифестации *ēe sū-nṛtā- жизненной силы*)⁸⁶, или, скорее, в силу ассонанса *nṛtaū syāma nṛtamasya nṛtām*, к подвигу Индры, который делает возможным новое появление Ушас. Однако в целом значение слова достаточно ясно в X.18.3, где родственники умершего возвращаются после погребальной церемонии, с тем чтобы укрепить жизненную силу живущих: «Мы пошли ради танца и смеха, продолжая все дальше нашу жизнь» (Гельднер). Обычный перевод *танец* опирается на вторичное значение корня *nṛt-*. Вполне возможно, что корень *nṛ-* имел то же самое значение как одно из второстепенных; однако контекст не дает нам возможности определить точное значение этого глагола. В разных культурах укрепление жизненной силы коллектива после смерти одного из его членов производилось различными способами. У англосаксов, например, одним из наиболее эффективных средств восстановления жизненной силы общины являлась хвастливая речь (*gillp*). см.: V. Grønbech. *Menneskelivet og Gudeerne*, с. 69. Отсюда можно предположить, что общим значением слова *nṛtī-* было *укрепление жизненной силы* (против угрожающей силы смерти); этот смысл подходит к контексту X.29.2. Данное слово могло, конечно, иметь более конкретные коннотации, однако существующий материал не дает нам возможности их установить.

Ведийское *narmā-* являлось, очевидно, производным от того же корня: оно доказывает, что значение *танцевать* не было присуще данному корню. Это слово также позволяет нам отбросить предполагаемую связь с индоевр. **sneg-вертеть, вить*. На самом деле *narmā-* скорее всего относится к речи. В тексте ритуала пурушамедхи читаем (BC 30.6; ТБр III.4.1.2): «Для *nṛtti*—возничего, для песни — актера, для дхармы — советника, для развлечения — бхималу, для нармы — панегириста, для смеха — радующегося и т.д.» В этом тексте *rebhā-* стоит в тесной связи с *narmā-*. Поскольку употребление слова *rebhā-* ограничивается РВ, АВ (= ГБр) и ВС (= ТБр) и поскольку оно не сохранилось в более позднем языке (где мы встречаем лишь произвольное *Rebhāa-* — имя собственное певца и торговца, МрК III.2.5; III.8; IV.25.6), неудивительно, что комментаторы его не знают. Махидхара объясняет данное слово как *говорун, остроумный*. Саяна — соответственно *умный, остроумный, ловкий в речи*; следуя за ними, Рот дает *говорун, болтун*, имея в виду данный контекст. Непонятно, однако, почему мы должны здесь отходить от основного значения данного слова в ведийских текстах — *панегирист*. В РВ I.113.17 *rebhā-* уподобляется колесничему; сказано, что он вдохновляет, стимулирует зори с помощью вожжей своего слова (ср. также I.127.10; VI.3.6; VII.63.3). Это наименование разъясняется в VII.76.7: «эту сверкающую Ушас, приносящую богатство и подарки, воспевают певцы-Васиштки»⁸⁷. Поскольку слово *rebhā-* выражает такое качество Индры, как *nṛtī-* *укрепление жизнен-*

ной силы, слово *parṃā-* *проявление силы*, связанное с ним, скорее всего относится к его *vās-* и обозначает его «исполненную силы речь».

Однако эта идея речи подразумевалась в данном слове не всегда. Можно предположить возможность иной коннотации в ВС 30.20: *parṃāya riṃścaṭum*, где, однако, контекст не позволяет установить точное значение слова. С другой стороны, обмен ругательствами между *riṃścaṭ-* *проституткой* и брахмачарином, составляющий один из эпизодов ритуала жертвоприношения Сомы (ср. ДрШрСу XI.3.9–10; см. также замечания Каланда на АпШрСу XXI.19.5), мог быть достаточно важным, чтобы оправдать связь *riṃścaṭ-* с *parṃā-* в значении *оскорбительная речь*. Однако подобный смысл интересующее нас слово могло приобрести лишь в ситуации словесного поединка — а это значит, что его первичное значение не могло сильно отличаться от значения слова *ṛṇṛā-* (ср.р.) *проявление силы, героической мощи*. Подобный, хотя и не тождественный путь семантического развития прошло, видимо, слово *parman-* (ср.р.) *шутка* (в позднейшем языке)^{87a}; его происхождение также следует искать в тех древних состязаниях, в которых арии хвалились силой, ср. *gyf-swīde* англосаксов, а также героические «похвалы» (*eúchōlaí*) у Гомера. Ср. также: Zimmer. *Altindisches Leben*, с. 173. Стремясь проявить и укрепить свою силу и социальный престиж, человек также должен был посмеяться над своими противниками, и этот факт объясняет разницу в семантическом развитии между словами *parman-* / *ṛṇṛā-* — точно так же, как между лат. *locus шутка* и умбр. *iuko-* *молитва*.

Подтверждение предложенному объяснению можно попытаться усмотреть в другом производном от того же корня — в слове *narīṣṭā-*, которое дважды встречается в АВ. Одно из этих мест, XI.8.24: *hasó narīṣṭā nṛtāni śārīram ānu prāviśan* (это напоминает нам о *nṛtāye hāsāya*, цит. выше), Уитни переводит так: *затем в его тело вошли смех, веселье, пляска*; тогда как второй контекст существует в такой передаче: *Мы знаем твоё имя, о собрание; Веселье, поистине, — это твоё имя* (Блумфильд в СВ Е. 42, с. 138). Однако этот последний гимн, определяемый Блумфильдом как «заговор на достижение влияния в собрании», имеет очень мало общего с весельем. Поэт призывает помощь сабхи и самити, которые фигурируют здесь как дочери Праджапати; он надеется угодить божеству своей речью и молит о том, чтобы все собравшиеся сказали согласную с ним речь (*té me santu sāvācasah*, ср. *śa-jóśāh* — РВ IV.5.1; Renou. *Et.véd.* II, с. 55), он принимает в себя силу (или энергию, *vārcas-*) и пронизательность (*viñāna-*) от всех присутствующих. Здесь опять можно указать близкую параллель в древнегерманской литературе, см.: Grönbach, с. 64 и сл. Исходя из контекста, мы можем предположить, что *narīṣṭā-* было особым, может быть, даже тайным наименованием сабхи как того места, где решался спор. Вероятно, знание этого слова гарантировало спорящему реальную поддержку сабхи в ходе спора (именно эта помощь призывается в предыдущем стихе). Как бы то ни было, *болтовня, шутка* (Рот), *забавы* (Уитни), *веселье* (Блумфильд) — это не те значения, которые следовало бы ожидать в данном контексте. Замечание Блумфильда (СВ Е. 42,

с. 544) о том, что сабха являлась одновременно местом для игры и общения, также не кажется адекватным определением целей этого социального института. Функция игры в кости в борьбе за социальный престиж была подробно описана Хельдом (Held. The Mahābhārata, с. 243 и сл.). Эта функция подтверждает наше ощущение того, что «социальное общение» в сабхе временами принимало форму ожесточенной борьбы. Наиболее красноречивое свидетельство об этом — «Гимн на поражение соперника»; РВ X.166, который представляет собой призывание божественной помощи с целью победить соперника в словесном поединке; ср. 3: «О владыка речи! Подави этих, да говорят они /в собрании/ хуже, чем я»; «вашу мысль, ваш обет, ваш совет я себе забираю». В поддержку своего толкования Блумфильд ссылается на РВ VI.28.6: «в собраниях говорят о вашей великой жизненной силе»; однако эти слова, обращенные к приносимым в дар коровам, скорее должны означать, что престиж заказчика повышается оттого, что его коров прославляют в сабхе. См. в целом: Bloomfield. The Atharvaveda, с. 72, где автор обсуждает заговоры АВ, нацеленные на «успех, выдающуюся или лидирующую роль в обществе, благоволение людей, влияние в собрании, успех в споре и способность подчинять своей воле»⁸⁸.

В сабхе люди стремились получить прежде всего власть. Даже Индра входит в сабху, сопровождаемый той самой *силой, мощью* (vāyas-), ради которой восхвалялись приносимые в дар коровы (РВ VIII.4.9: «он всегда обладает цветущей силой; сияя, он в собрание входит»), а победитель хвалится, что он столь же несокрушим, как Индра (X.166.2: «Я — убийца противника; словно Индра, я невредим, не поранен; все эти соперники — у меня под ногою»). Кажется поэтому вполне разумным предположить, что сабха рассматривалась как божество — покровитель состязаний (АВ VIII.12.1: «собрание и сходка — да примут они меня хорошо!»); будучи таковым, она наделялась narīṣṭā- *проявлением социального престижа человека* и воплощала собой эту категорию. Тот, кто знал это (тайное?) имя сабхи, мог быть уверен, что богиня дарует ему победу. Поэтому, когда в АВ XI.8.24 говорится о том, что в тело человека входят наряду с такими позитивными чувствами, как «наслаждения, радости, улады (ānandā mōdāḥ pramūdo), также смех, narīṣṭā- и пляски»; то слово narīṣṭā- может здесь вполне означать *проявление превосходства*. В самом деле, смех и пляска были не просто выражениями прекрасного настроения человека: они также порождали новую жизненную силу, и это — не предположение, основанное на общих представлениях о «первобытном мышлении», но надежный вывод, который должен быть сделан из гимна РВ X.18.3, процитированного выше.

С точки зрения морфонологии слово narīṣṭā- не вполне ясно. Оно образовано, как nāvisṭi- *хвала*, pānisṭi- *восхищение*; однако narīṣṭā- не может быть отглагольным существительным⁸⁹. Ввиду авест. amrəṣtāi- (с гаплогонгией вместо *amrta-tāi-) можно поставить вопрос: не представляет ли narīṣṭā- форму *narīṣṭhā-tā- *состояние, бытие в качестве* *nārīṣṭha-? В этом случае последнее слово являлось бы производным от глагольного корня, подобно avīṣṭha-, tāpīṣṭha-, греч. phéristos и т.д. (однако сюда не следует привлекать

этноним *Naristā* — Тас. Germ. 42 ввиду его нерегулярного вокализма). Об ударе предполагается древней формы **naristhā-tā* см.: Wackernagel — Debrunner. *Altind. Gramm.* II/2, с. 619; это объяснение подходит также для варианта *naristhā-* в формуле *naristhāya bhīmaśāma* (BC 30.6; ТБр III.4.1.2)⁹⁰. Что касается последнего слова, то его очевидное происхождение от *bhīma-*, а также его связь со словом, означающим *проявление престижа*, предполагают скорее значение *внушающий ужас, трепет, потрясающий* (Махидхара: *bhayaṁkāram*), нежели *пулистый* (Саяна: *bhīṣṭum*, *capalākṣam*, также Рот, Моньер-Вильямс). Что касается его формы на *-la-*, см. *Altind. Gramm.* II/2, с. 863.

Заключение

«Все эти празднества несут на себе характер скрытой или явной борьбы — борьбы не за собственность, не за материальные ценности, но за престиж, за влияние в обществе; иногда между отдельными людьми, чаще между группами, либо то и другое одновременно. Оружием является дар...! Рассматриваемые с этой точки зрения, такие праздники представляют собой чисто социальное явление. Но если принять во внимание, что те враждующие группы, чьи специфические отношения таким образом проявляются в церемониальных состязаниях или даже в поединках, в то же время представляют определенные части космоса и что, следовательно, их борьба обнаруживает противоборство изначальных космических сил, — то мы увидим в этих праздниках не только церемониальный остаток социального соперничества, но также религиозный обряд в форме космологической драмы». Эти слова, написанные Й.П.Б. де Йосселином де Йонгом (*De Oorsprong van den goddelijken Bedrleger*. — «Meded. Kon. Akad. Wet.», Afd. Lett. 68./B/I.1929, с. 26 и сл.) о празднествах колеколе в Меланезии, о системе кула на Тробрианских островах и системе потлача в Северо-Западной Америке, кажутся вполне применимыми к обществу РВ. Церемониальные поединки поэтов, которые выступают от имени своих меценатов (либо вообще от имени определенных групп) и чьи состязания являются очевидным соответствием гонок на колесницах и военным действиям, были вместе с тем ритуалом, нацеленным на возобновление жизни и завоевание (добычу) солнца. В связи с нашим предположением о том, что эти события первоначально происходили в период зимнего солнцестояния, следует обратить внимание на «Бахрам», церемонию гашения великого огня в Иране, происходившую в конце года (эти дни были посвящены почитанию умерших родителей), после чего производилось возобновление огня в ходе праздника Нового года (который до сих пор справляется 17 января кафирами Гиндукуша, см.: *Tavadiā*. — *ARW.* 36, 1939, с. 257, 275). На индийской почве данный ритуал, так же как и связанные с ним словесные поединки, видимо, вскоре вышел из употребления; позднейший же ритуал типа потлача, наиболее яркой чертой которого было состязание в игре в кости, стал праздноваться, согласно Хельду (*The Mahābhārata*, с. 293), в сезон дождей. С дру-

гой стороны, из данного исследования становятся ясными трудности, связанные с любой попыткой реконструкции социальных отношений древней индоиранской цивилизации. В принципе словесные поединки могли происходить всякий раз, когда (и где) *nā vyāxanā/sabhéyo yúvā* выступал с речью в собрании. Таким образом, можно считать вполне вероятным, что среди древних ариев, точно так же как в даякской общине, каждый словесный поединок мог иметь свою собственную значимость, которая выходила за пределы частных интересов его непосредственных участников; однако факты не позволяют доказать это умозаключение. Как бы то ни было, в РВ мы наблюдаем картину высокоспециализированных социальных функций. В ходе великого годичного праздника меценат, видимо, не выступает в качестве *sabhéyo yúvā*: воплощая своей щедростью Индру Магхавана, он своими дарами заставляет поэтов взамен помогать ему, защищая его сторону на словесном поединке в сабхе. Маловероятно, чтобы в такого рода поединках, где участники должны были полагаться на «быстроту ума в своем сердце» (X.71.8), искусно составленные гимны могли оказывать особое влияние на исход борьбы. Вероятно, в силу специализации, отдававшей составление гимнов в руки поэтов-жрецов, эти поединки уже приняли форму чисто жреческих «словопений» (*brahmodya*). Как бы то ни было, во всяком случае РВ, несмотря на свою нечеткую терминологию, все же указывает на существование второй функции поэтов — наряду с той, которая состояла в сочинении и чтении ритуальных гимнов; это так, даже если в большинстве случаев мы не можем провести резкую грань между обеими функциями. Представляется все же ясным, что на долю мецената приходились колесничные гонки и раздача подарков: как то, так и другое являлось оружием в состязании на этом празднике типа потлач (см., например: Held, с. 245).

В ходе настоящего исследования намеренно не затрагивались аналогичные явления за пределами индоевропейского круга культур. Мимоходом здесь можно упомянуть ряд интересных соответствий (на которые мое внимание обратил проф. Й.В. де Йонг) с новогодним праздником в Лхасе, который даже после реорганизации, проведенной Пятым Далай Ламой (в результате которой праздник было слито с ритуалом «монлом»), все еще сохраняет ряд характерных черт древнего народного праздника, включающего скачки на лошадях. См. в особенности: Ernst Schäfer. *Fest der weissen Schleier* (3 ed. 1952), с. 181–183, а также: Ekai Kawaguchi. *Three Years in Tibet* (1909), с. 531 и сл.; L. Petech. *Il nuovo Ramusio II, I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*. Vol. IV (1953), с. 262 и сл. (библиография).

numero deus impare gaudet
Verg. Ecl. 8.76

1. Теории, выдвинутые для объяснения характера бога Вишну, отличаются удивительным расхождением точек зрения. Преобладающий взгляд, согласно которому Вишну есть солярное божество¹, в последнее время часто подвергался сомнениям и критике². Кроме Солнца в нем стремились увидеть то Луну³, то бога Огня⁴, то Сому⁵, то бога гор, связанного с растительностью⁶, то бога плодородия⁷, то божество, связанное с Вритраханом⁸. О нем говорили то как о пробудителе жизни⁹, то как о жертве¹⁰ либо фольклорном воплощении Брахмана или Атмана¹¹, то как о почитаемом и умилоствующем боге¹². Высказывалось, далее, предположение, что «первоначальный характер Вишну» относился к неарийским¹³ либо протоиндийским¹⁴ религиозным воззрениям. В нем видели бога философов¹⁵, также «позднее народное» божество¹⁶, шагающего гиганта¹⁷, аниму, сущность предков и в то же самое время солнечную птицу¹⁸, бога эволюции¹⁹, движения²⁰ либо имманентности²¹. Само существование подобного разнообразия мнений вправе породить ряд вопросов о тех методах, которые применялись в «сравнительном изучении религий». Ибо здесь мы имеем дело с одним из значительнейших богов внутри религии, которая известна с самого начала исторического времени вплоть до сего дня. Обилие материала, разумеется, предоставляет определенную трудность, однако оно означает, что явная неспособность современной науки понять это божество отнюдь не вызвана недостатком фактов. Скорее всего основная проблема состоит в том, чтобы найти адекватную интерпретацию материала, содержащегося в древних текстах. Здесь вспоминаются слова Эндрю Лэнга: «Ничего нет труднее в изучении мифологии, чем стремление к ясному видению богов ведийской Индии»²². И действительно, здесь мы сталкиваемся с фундаментальной трудностью ведийских мифов — невозможностью понять ту или иную мифологическую фигуру изолированно, вне контекста всей мифологической системы. Монографии об отдельных божествах необходимы в качестве первого шага, ибо никакая интерпретация не может быть построена, пока не собраны и не организованы все факты. Однако окончательная интерпретация должна показать функцию бога внутри системы мифологии в целом.

2. Видимо, в древнейших ведийских текстах функция бога Вишну ограничивается совершением трех шагов через вселенную. Нет никаких оснований

"...угодно нечетное богу" (Вергилий. Буколики. Эклога VIII. Пер. С.Шервинского).

предполагать какую-либо особую скрытность текстов об истинной природе божественного акта Вишну. Поэтому прежде всего необходимо добиться правильного понимания материала РВ. В конце прошлого века, подытоживая взгляды специалистов того времени, Макдонелл писал: «Практически все согласны в том, что три шага Вишну относятся к пути солнца»²³. Это столь же справедливо и в наше время. Разногласия начинаются лишь при идентификации каждого из трех шагов: если одни усматривают в них связь с восходом, зенитом и заходом солнца, то другие полагают, что шаги обозначают тройное членение Вселенной. Из макдонелловской классификации соответствующих мест РВ²⁴ мы узнаем, что Вишну:

- 1) совершил три шага (I.22.18; VIII.12.27);
- 2) тремя шагами прошел через этот мир (I.22.17), или тремя шагами пересек эту широко раскинувшуюся область (I.154.3);
- 3) пересек земные пространства и, шагнув трижды, укрепил верхнюю сферу (I.154.1);
- 4) широко шагнул над земными /пространствами/ тремя шагами (I.155.4); трижды пересек земные районы (VI.49.13);
- 5) трижды пересек эту землю (VII.100.3–4);
- 6) шагнул три /шага — туда/, где наслаждаются боги (VII.29.7).

Некоторые другие места проясняют, что третий шаг является высочайшим и что смертные люди могут видеть лишь два нижних шага (I.155.5; VII.99.1). Этот высочайший шаг, **который** иногда связывается с **третьим**, наивысшим местом Агни (V.3.3; X.1.3)²⁵, уподобляется глазу, укрепленному на небе, который зажигают певцы (I.22.20 и сл.) и который мощно светит вниз (I.154.6). Поэт молит о том, чтобы он смог достичь этого желанного приюта (I.154.5).

Такова общая картина, которая вырисовывается из разрозненных упоминаний. Дальнейшие детали читатель может почерпнуть в специальных руководствах. На основании приведенных фактов можно сделать некоторые общие выводы. Прежде всего кажется очевидным, что для поэтов РВ не представляло особой важности точное обозначение места, где совершались три шага: слова «земные пространства» (или даже только «земля») казались достаточными, чтобы назвать место деяния Вишну²⁶. Ср. также АВ XII.1.10: «/земля/, по которой Вишну шагнул»: Число «три»; далее, хоть и освещенное традицией, не является единственно возможным, ибо время от времени о Вишну говорится, что он шагнул над семью местами земли²⁷. В таком случае — поскольку как три, так и семь служат для обозначения целокупности — возникает вопрос, существуют ли достаточные основания предположить для числа «три» объяснение, опирающееся на природные феномены. Лишь позже, особенно в ЯВ, три шага ассоциируются с землей, атмосферным пространством и небом (например, ВС II.25; XII.5; ТС II.4.12.3 и сл.; V.2.1.1; ТБр III. 1.2.6; ср. «или от неба ты, Вишну, или же от широкой земли ты, Вишну, или же от атмосферного пространства» в ВС, ТС, КС и т.д., и см. также АВ VII.26.8 и т.д.). С другой стороны, встречаются также и совершенно иные истолкования (например, АБр VI.15.11), так что неясно, насколько можно доверять

этим ритуалистическим спекуляциям. Все же справедливость данной интерпретации, широко принятой в позднейшем индуизме (МБх, Калидаса и т.д.), редко подвергалась сомнению. Ольденберг, впрочем, резонно возражал, что это с виду простое объяснение не согласуется с текстами РВ, подчеркивающими тот факт, «что третий шаг является особым, возвышеннейшим, что он ведет в таинственную высочайшую высь»²⁸. Ср. «за пределами этого пространства» (VII.100.5), «это высшее место Вишну всегда видят небожители, словно на небе глаз укреплено /оно/» (I.22.20), «где боги радуются» (VIII.29.7), «где чтущие богов люди радуются» (I.154.5), «источник меда в высшем месте Вишну» (там же), «где многорогие быки, лишенные усталости» (I.154.6), «ты знаешь высшее, о бог Вишну» (VII.99.1) и I.155.5. Другие факты подтверждают вывод о том, что шаги Вишну не связаны с каким-либо природным явлением. Слова *yá u tridhātu pṛthivīm utá dyām éko dādhāra bhúvanani víśvā* (I.154.4) не говорят о том, что поэт имел в виду «три мира» более поздних текстов Веды. Хиллебрандт переводит это: «кто один содержит небо и землю, каждого по три, и все существа»²⁹. Однако мы бы предпочли: «кто один трояким образом поддерживает небо и землю, всех тварей».

В силу этих соображений вряд ли можно избежать вывода о том, что Вишну в РВ не имеет особой связи с солнцем. Возможно, что солнце, находящееся в зените, связывалось с Вишну точно так же, как восходящее солнце считалось проявлением Митры, а заходящее — Варуны (AB XIII.3.13). Если это так, то сюда относится текст AB XIII.2.31, но он недостаточно эксплицитен. Что касается РВ I.155.6, то этот контекст указывает на связь с солнечным годом в 360 дней³⁰, из чего, однако, никоим образом не следует, что год, запущенный, подобно вращающемуся колесу (*sakráṃ ná vṛttám*), непосредственно связан с солнцем: в брахманах год всегда представляет (подобно Праджapati) целокупность, ибо когда время осмысливается в виде циклического процесса, то все содержится внутри года. Еще со времени текста РВ I.164.11–14 обозначением циклического процесса, приводимого в движение таким образом, служило выражение *sakráṃ prá vartayati*, а чакра, которая вскоре стала ассоциироваться с Вишну *sakrapāṇi-* — *с чакрой в руке* (ШвБр V.8.2), является, по-видимому, символом поступательного движения вселенной.

С другой стороны, трудно принять предположение Ольденберга, что число «три» есть не более чем «отражение всеобщей склонности к фантазированию»³¹.

3. Что касается цели шагов Вишну, то здесь РВ эксплицитна настолько, насколько можно желать: эту цель можно суммировать одним словом «жизнь». Говорится, что Вишну шагнул вдаль «для жизни» (VI.69.5), «для широко простертой жизни» (I.155.4), «для человека, которому трудно» (VI.49.13); ср. также VI.100.4. Некоторые ученые приписывают тот же самый акт Индре на основе VIII.63.9, однако здесь Гельднер, видимо, прав, читая: *asyá víśno vy ódaná urú kramiṣṭa jīváse* (вместо *vyódana*) *он широко шагнул за рисовой камицей, для жизни этого быка*, так что данный текст становится дополнительным свидетельством в пользу аборигенного мифа о «кашице», который наложился на ведийский миф о Вритре³². Ср. далее AB VI.4.3 и VII.26.8. Неясно, почему Макдонелл³³ называет этот мотив «вторичной чертой». Частота, с которой он упоминается, предполагает, что эта черта вполне подлинная.

Следующей характеристикой Вишну является «его дружба с Индрой, с которым он часто объединяется для борьбы против Вритры. На это указывает тот факт, что один гимн (VI.69) целиком посвящен обоим божествам совместно, а также... тот факт, что в гимнах, прославляющих Вишну, единственным божеством, связанным с ним, может быть Индра — либо эксплицитно (VII.99.5–6; I.155.2), либо в неявной форме (VII.99.4; I.154.6; I.155.1; ср. I.67.7)»³⁴. Помощь, которую Вишну оказывает Индре в борьбе с Вритрой, была воспринята с некоторым удивлением. Ольденберг думал, что это случается «лишь в самом поверхностном уподоблении Индре»³⁵. Другие пытались объяснить этот союз обоих богов, исходя из их предполагаемого природного субстрата. Так, Гонда, который принимает традиционное объяснение трех шагов как относящихся к дневному восхождению солнца через атмосферу к точке зенита (а также, в частности, к энергии солнца, поскольку она есть «проникающий, вездесущий и оплодотворяющий поток света и энергии»), считает, что «действие Вишну в качестве спутника или помощника Индры в борьбе против Вритры можно истолковать как отражение древних представлений о помощи, оказываемой богу-громовнику действием силы, пребывающей в солнечном свете, когда этот бог намеревается убить демона, препятствующего водам оплодотворять почву»³⁶. Аналогично Грисволд пытался связать функции молнии и солнца, которые, как он полагает, персонифицируются Индрой и Вишну³⁷. Третья теория видит в мифологической связи Вишну и Индры результат исторического союза почитателей Вишну и Индры³⁸. Существует ли, однако, основание предполагать, что роль Вишну в качестве «помощника» Индры отличалась от его общей спасительной деятельности на пользу человечества и вселенной? Ответ на этот вопрос в значительной степени зависит от нашего понимания характера Индры. Не входя здесь в детали данной проблемы, я хотел бы привлечь внимание к тексту, который еще никогда, кажется, не обсуждался в связи с Вишну. В RV I.156.4 читаем:

dādhāra dāksam uttamām aharvīdam
vrajām ca vīṣṇuḥ sákhivāṁ apornuté

*Он обладает высшим разумом — тот, который отыскивает правильный день, когда Вишну в сопровождении друга открывает коровий загон (пер. по Гельднеру)*³⁹.

Мифологическая значимость сочетания *vrajām ara-ūr-* проясняется из сравнения с RV IV.51.2: «Сияющие, они (ушасы) открыли двери загона тьмы, /эти/ чистые, светлые» (ср. VI.62.11)⁴⁰. Если Вишну совершает, как считалось, акт открывания нижнего мира вместе со своим другом, он должен принимать соответствующее участие в процессе творения. На этот же вывод указывает слово *aharvīd-*. Будем ли мы переводить его *знающий /правильный/ день* — этот смысл здесь видят практически все специалисты — или, скорее, *находящий день* (ср. *svarvīd-* *находящий солнце*, *gātuvīd-* *находящий путь /из трудного положения/*), во всяком случае, это слово, по-видимому, указывает на какой-то определенный день. В RV VIII.5.21 оно также связывается с представлением об открывании дверей: *utā no divyā īṣa utā sindhūm̐ aharvidā /āra*

dvāreva varṣathaḥ *И откройте нам небесные улады, /откройте/ потоки, словно двери — о знатоки времен!* (по Гельднеру). Следует заметить, что перевод Грассманна *знающий день* был принят Бетлинком и Гельднером⁴¹. Однако его последующее объяснение «знающий правильные дни или времена для своих действий»; которое вызывает в памяти выражение классического языка *deśa-kāla-jñā-*, вряд ли фиксирует смысл, имевшийся в виду ведийскими поэтами. Если это слово значит *знающий /правильный/ день*, мы можем сопоставить его скорее с такими фразами, как «она знает имя первого дня» (I.123.9). Но поскольку в VIII.8.7 к Ашвинам также обращаются как к «находящим солнце /нового года/»; то было бы более естественно передать *aharvidā* в VII.5.9,21 таким образом: *находящий /первый/ день /нового года/*⁴². Если это заключение справедливо, то слова *dāksam aharvīdam* подразумевают, что Вишну принимает участие в космогоническом акте нахождения солнца во тьме нижнего мира, и тем самым дают нам указание на то время, в которое, как считалось, Вишну совершает свои три шага⁴³.

4. Прежде чем переходить к обсуждению самого числа «три», необходимо сначала обратить внимание на место Вишну в системе космической классификации. Справедливо замечает Хельд: «Мы не можем, правда, объяснить богов, исходя из системы классификации, и однако через нее мы можем понять их»⁴⁴. В трех гимнах АВ (III.27; XII.3; XIV.14) встречается почти одна и та же классификация:

Север
Сома

Запад
Варуна

Восток
Агни (XV.14.1: Маруты)

Юг
Индра

Связь Индры с югом, хоть она и упоминается в других текстах, примечательна. В дополнение к этим четырем сторонам света *ūrdhvā dīk* всегда связывается с Брихаспати, а *dhruvā dīk* — с Вишну (AB III.27.5; XII.3.59; XV.14.5). Смысл выражения *dhruvā dīk* проясняется из таких параллельных фраз, как *āvast dīk* — MC II.13.21 (с. 167) и *iṣām dīk* — TC V.5.10.2; TBr III.11.5.3 (= *adharā dīk* *нижняя сторона* — объяснение комментатора). Ср. также *adhastāt snizu* — AB IV.50.5, *ihā zdeś* — TC V.5.10.4 (что соответствует «неподвижному направлению» — *dhruvāyām diśi* — AB III.26.5)⁴⁵, а также *asūām dhruvāyām madhyamāyām pratiṣṭhāyām diśi* *в этой стороне — неподвижной, лежащей посередине, прочной* — ABр VIII.14.3. Это означает, что Вишну связывается с космическим центром, с точкой надир. Параллельные тексты ЯВ дают некоторые варианты. Север здесь отводится Варуне (соответственно Митре-Варуне), а запад — Соме⁴⁶. Основания для этого совершенно ненормального членения, которое, видимо, является позднейшим испорченным вариантом нормальной системы, представленной АВ, неизвестны. Что же касается *dhruvā dīk*, то MC согласуется с АВ, отсюда его к Вишну, тогда как ТС и TBr имеют здесь соответственно Яму⁴⁷ и Адити.

Мифологическое значение центра известно давно: он представляет целокупность частей, распределенных по четырем сторонам света. Это приводит нас к выводу о том, что в раннюю эпоху Вишну занимал более центральное положение, чем Индра либо Варуна, которые являются представителями противостоящих друг другу групп богов и асуров и, таким образом, занимают каждую из обеих половин целого. В отличие от них Вишну должен, следовательно, представлять единство обеих противоположных частей – верхнего мира и нижнего мира. Он представляет и есть оба этих мира (точно так же как позднее он будет некоторым образом небесной птицей Гарудой и змеем подземных вод Шешей), однако в аспекте их единства, как Праджапати. В АВ X.10.30 о космической корове говорится, что она есть небо и земля (т.е. полнота вселенной), Вишну и Праджапати. В XIX.17.9 и XIX.18.9 *dhruvā dṛk* связывается с Праджапати, а *pratiṣṭhā* в XVIII.3.25 – с богом Дхартаром.

Будучи связан с обоими мирами, Вишну принадлежит также и к богам нижнего мира. В АВ XI.6.2 он призывается вместе с Варуной, Митрой, Бхагой, Амшей и Вивасватом для освобождения от *тесноты* *āpahas-*. Поэтому не лишен важности тот факт, что Вишну и Варуна иногда восхваляются вместе⁴⁸ и что мифическая птица Супарна, прототип Гаруды, называется «вестником Варуны, в лоне Ямы» (РВ X.123.6). Так проясняется, почему роль Вишну в космогонической битве против Вритры была столь важной и в то же время в основе своей амбивалентной: его положение и роль в какой-то степени совпадают с теми, которые в других мифологиях свойственны божественному трикстеру⁴⁹. Он не мог, как Индра, сражаться с силами нижнего мира, поскольку они тоже были частью его сущности. Ему (как Праджапати)⁵⁰ по природе принадлежало место между обеими партиями, и такова же была его позиция при пахтании Океана⁵¹. Вишну – типичный *madhyasthaḥ посредник*, связующее звено между двумя половинами космоса, и отголоски этого представления можно обнаружить в таких ритуальных спекуляциях, как ШБр III.4.4.15: Агни есть день, Сома – ночь, а Вишну – «то, что между обоими»; либо КС XXV.1 (с. 102.13 и сл.): «Агни – острое, Сома – основание /стрелы/, Вишну – древко /стрелы/». Даже если фактическая значимость подобных отождествлений невелика, они все-таки показывают, что их авторы хорошо представляли себе структурную функцию Вишну как соединительного звена. Можно, кстати, напомнить, что в позднейшие времена Вишну считался (и считается до сих пор) пребывающим четыре месяца в нижнем мире, где он покоится на змее Шеше посреди подземных вод; Вишну также, в отличие от прочих богов, имеет две ваханы (средства передвижения), которые, будучи по природе противоположными, своим соотношением подчеркивают характер целостности, присущий данному божеству. С чисто мифологической точки зрения Вишну, в силу своего расположения в центре, должен был также в системе ведийских верований иметь непосредственную связь с космическим столбом – скамбхой; видимо, он поднимался по нему в начале года и опускался по нему в конце⁵², и если этот факт остался вне поля зрения текстов, то причину следует искать, видимо, в том, что они относились прежде всего к началу нового года.

5. Мифологическое понятие нижнего мира было связано с землей, что следует из того факта, что ТБр III.1.5.3 заменяет Вишну на Адити в качестве божества, контролировавшего надир. Комментарий к этому месту гласит: «ЭТА СТОРОНА – так указывается нижняя сторона (надир); АДИТИ – Земля, которая есть божество этой стороны»⁵³. Это может служить объяснением связи Вишну с растениями. Согласно ДжБр I.181.2–3, боги отвоевали у асуров корову и лошадь с помощью Индры-Варуны, козу и овцу с помощью Индры-Брихаспати, а рис и ячмень – с помощью Индры-Вишну⁵⁴. С надиром связаны земля и огонь, травы, лесные деревья и растения (AB XV.6.1); травы (AB III.26.5; XII.3.59); впрочем, Пайппалада дает соответственно пищу и растения; Вишну и растения (AB III.27.5). Можно добавить, что земля есть «мать растений, прочная, широкая земля» в AB XII.1.17. Вишну и надир связаны с Вираджем (AB XV.14.5), который, в свою очередь, ассоциируется с пищей⁵⁵, а также с Адити (BC XIII.43; ср. AB XII.3.11). На то же самое отношение указывает AB II.12.1: «Владычица поля /и/ широко шагающий, дивный» (ср. RV VII.35.10: «владыка поля» рядом с Вишну в 9с?). Поэтому неудивительно, что в ЯВ, особенно подчеркивающей хтонический характер Адити, она названа супругой Вишну⁵⁶, так же как Вираджд⁵⁷ и «неподвижная сторона» (надир)⁵⁸. Подробное обсуждение Адити не входит в задачу данной статьи⁵⁹, однако можно указать, что временами она отождествляется с небом и землею⁶⁰. Хеестерман считает ее идентичной с Анумати, которая проливает Ниррити, «персонифицирующей пленку на зародыше в материнской утробе»⁶¹. Этот факт может быть одним из источников особой связи Вишну с женщинами⁶².

6. Насколько я могу судить, проф. У. Норман Браун первым установил, что поединок Индры с Вритрой представляет миф творения⁶³. Поскольку RV связывает три шага Вишну с убийством Индрой демона-дракона, мы вынуждены заключить, что деяние Вишну должно принадлежать к тому же самому мифическому контексту⁶⁴. Однако некоторые известные специалисты не смогли принять это заключение. Хиллебрандт считал ассоциацию Вишну с Индрой совершенно несущественной: «Три шага, которые он, например, в IV.18.11; VII.12.27; VIII.52.3 совершает для Индры, являются мотивом вполне случайным, перенесенным сюда из вишнуитского круга сказаний на поединок против Вритры, дабы ради какой-то важной для почитателей Вишну цели связать то и другое»⁶⁵. Аналогичную точку зрения представляет и Ольденберг: «Однако поскольку ведийские поэты любят приводить в связь с победой над Вритрой те деяния, которые служат основой порядка в мире и счастья рода человеческого, то и здесь Вишну должен совершить одновременно с убийством Вритры свое специфическое деяние: он должен широко шагнуть и приготовить тем самым для Индры великое поле битвы для его победы»⁶⁶. Можно возразить, что деяние Вишну будет считаться «случайным» лишь до тех пор, пока не понята его истинная природа; к тому же существование отдельных вишнуитских сказаний есть ничем не подтвержденная теория⁶⁷. Исходя из характера обоих богов, другие специалисты правильно объяснили связь между двумя деяниями (см. § 3). Можно поэтому начать со следующих посылок, которые нам представляются достаточно обоснованными:

1) миф о поединке Индры с Вритрой относится к сотворению организованного космоса, состоящего из верхнего и нижнего миров;

2) мифическое деяние Вишну, совершенное (подобно деянию Индры) ради блага мира, а иногда и прямо связанное с подвигом Индры, видимо, также составляет часть творческого акта;

3) поэты не придают особого значения месту, где совершаются шаги, поскольку наиболее существенной чертой мифа является, видимо, их число;

4) третий шаг в РВ считался совершенно таинственным и невидимым человеческому глазу. Позднее теологические спекуляции часто пытаются подыскать для подобных мифологических понятий какой-либо коррелят в мире явлений (как и в случае с перевернутым деревом)⁶⁸;

5) вопреки таким ассонансам, как *sákhe viṣṇo vitarāṇ ví kramasva широкими шагами, о друг Вишну*⁶⁹, преобладающей идеей в связи с тремя шагами Вишну была идея восхождения. Невозможно сомневаться в том, что третий шаг был высочайшим. Упоминание об этом восхождении мы встречаем в РВ VIII. 69.7: «Когда я и Индра, мы оба, восходим домой на высоту солнца»⁷⁰. Гельднер, видимо, прав, предполагая, что стихи 7 и 16 произносятся Вишну — в этом случае идея восхождения Индры обязана происхождением его связи с Вишну⁷¹. Та же идея восхождения, ассоциируемого с Вишну, объясняет, почему он именуется «возводящим» (ср. ДжБр II.68.1: «о возводящий ввысь, возведи меня — так он сказал. Поистине Вишну возводит ввысь, жертва поистине — Вишну. Именно жертва, освободив его тогда от всякой нечистоты, возводит ввысь»⁷², а также МанГрСу I.11.185: «да возведет тебя Вишну»)⁷³; в этом смысле особенно важна идентификация Вишну с жертвой.

7. Основная проблема, с которой мы сталкиваемся, пытаясь распознать истинную природу шагов Вишну, еще ни разу не была ясно сформулирована. С одной стороны, уже начиная с древнейших текстов ЯВ и ранних (раньше Яски) интерпретаторов РВ существует тенденция связывать шаги Вишну с тройным членением вселенной, с другой — не может быть сомнений в том, что, каково бы ни было происхождение этого тройного деления, ведийская (и в особенности ригведийская) мифология основана главным образом на концепции космической дихотомии. Ведийские представления о вселенной группируются вокруг таких оппозиций, как небо—земля, день—ночь, боги—асуры: «поистине, двойная эта /вселенная/, не существует третьего» (ШБр III.3.2.2)⁷⁴. Поэтому, отвлекаясь от прочих соображений, можно сказать, что двойное членение вселенной старше, чем тройное⁷⁵, так что ритуалистическое толкование, представленное ЯВ (например, ВС II.25: «По небу Вишну шагнул... по атмосфере... по земле»), может не отражать мифологических (ригведийских) воззрений. Это справедливо и относительно иранских толкований в Денкарте⁷⁶. Из обзора ригведийских контекстов, представленного выше (см. § 2), складывается впечатление, что поэты ни разу не говорят о тройном делении: скорее их мысли занимает концепция дуальности мира, например в I.154.4, где о Вишну говорится, что он трояким образом поддерживает небо и землю, все сущее.

К правильной интерпретации можно подойти, исходя из мифологической значимости числа «три» в ведийском мышлении⁷⁷. Уже давно было отмечено, что преобладающая роль числа «пять» в Веде (ср. «пять племен» — *pañca jānāḥ*, *pañca kṛtīḥ*, *pañca carṣaṇīḥ*, *pañca kṣitīḥ*) обусловлена тем фактом, что пять (т.е. включая центр) сторон горизонта («пять сторон» — IX.86.29) «представляют в ведийских писаниях весь мир»⁷⁸. В тех случаях, когда пять точек упоминаются, та, что в середине, где стоит говорящий («посередине» — RV X.42.11), обозначает пятую⁷⁹. Действительно, как замечает Хельд, «число целого всегда получается прибавлением единицы к уже имеющейся сумме частей»⁸⁰. Справедливость этого наблюдения очевидна из тех примеров, которые приводит Хеестерман⁸¹: «шестнадцатая чаша» (*ṣoḍaśin-graha-*), прибавляемая как дополнительный элемент к целому, состоящему из 15 частей, «не просто превосходит, но заключает в себе предыдущую пятнадцатичастную целокупность». Ср. АБр IV.1.4: «при помощи шестнадцатой /чаши/ как ваджры он заключает вовнутрь (обходит кругом, окружает: *parigachati*) скот»; Праджапати и год (который есть целостность, заключающая в себе все) часто связаны с числом «семнадцать»; в ШБр X.4.1.16 объясняется, что это число есть 16 плюс единица; сам Праджапати является семнадцатым. (Аналогично ДжБр II.104.6: «тридцать третьего же предка, который есть Праджапати...») В КаушБр XIX.2 говорится, что тринадцатый месяц представляет собой целый год: «По величине год таков, каков этот тринадцатый месяц; поэтому уже здесь весь год достигается (схватывается, делается доступным)».

Что касается Вишну, то уже давно стало ясно, что его три шага каким-то образом связаны с полнотой Вселенной, однако еще никому не удавалось установить, какова в точности мифологическая значимость третьего шага. Его объяснение следует искать в космогонии, т.е. в мифе творения. Вначале существовали недифференцированный первичный мир, состоявший из вод⁸², и истоки первохолма, выкопанного космогоническим кабаном из глубины вод⁸³. Небо все еще лежало на земле⁸⁴. Убивая Вритру, Индра раскалывает холм, открывает его и «подпирает» (*stabh-*) небо⁸⁵: таким образом создается дуальная организация космоса. Одновременно с этим Вишну «шагает»: его первый шаг соответствует нижнему миру (включающему в себя землю), второй шаг — верхнему миру; однако третий шаг есть тайна, нечто не воспринимаемое человеческим глазом, ибо он соответствует совокупности противоположных половин мира — точно так же как тринадцатый месяц представляет совокупность предшествующих двенадцати. Все сущее существует в этих трех шагах либо в третьем шаге, который представляет их. Поэтому может быть задан вопрос, «вошел ли в них (т.е. в три шага) весь мир?» (BC XXIII.49). По отношению к тезису первоначального (состояния) мира и антитезису творения Индры третий шаг Вишну является синтезом. Эту идею можно иногда обнаружить в позднейших ритуалистических спекуляциях, например Индра добывает две части «мужской силы» Вритры, а Вишну — третью (ДжБр II.243). Когда асуры украли «сок» и «силу» жертвы, Индра отобрал у них одну треть с помощью Варуны, одну треть с помощью Брихаспати, а последнюю треть при содействии Вишну: «так они (боги) исключили их (асуров) из

всего» (ДжБр 1.180). Здесь, как и в тексте из 1.181, приведенном выше, Варуна, видимо, представляет асуров и нижний мир, Брихаспати — богов и верхний мир, а Вишну — их целокупность⁸⁶.

8. Очевидно различие между преобладающей точкой зрения на ведийского бога и той, которая излагается здесь. Согласно прежним взглядам, Вишну был в РВ всего лишь помощником великого Индры; его значение постепенно увеличивалось, и в конце концов он возвысился до положения спасителя человечества⁸⁷. На наш взгляд, Вишну был чем-то несравненно большим, чем простой помощник: мифологически его следует представлять себе стоящим между двумя партиями в ходе борьбы с Вритрой — точно так же как он стоял в амбивалентной позиции между богами и асурами при пахтании океана, что до некоторой степени соответствует положению Кришны в битве МБх⁸⁸. Я позволю себе процитировать здесь несколько слов, написанных много лет назад: «Точно так же как в эпосе говорится, что та сторона, вместе с которой Кришна, победит (*yataḥ kṛṣṇas tato jayaḥ* — МБх VI.21.12, крит. изд.), так и мы должны придавать гораздо более фундаментальную значимость той, казалось бы, незначительной роли, которую играет Вишну в поединке Индры с Вритрой, — значимость, которую ранние специалисты по Веде, вроде Хиллебрандта и Ольденберга, отказывались признать: двусторонность природы Вишну есть, по-видимому, тот определяющий фактор, который сам по себе мог склонить в любую сторону равновесие в поединке противостоящих половин космоса»⁸⁹. Вишну считается победителем, нисколько не уступая в этом Индре (РВ VI.69.8; ДжБр II.242 и сл.). Однако в отличие от Индры, который, видимо, пришел «из ниоткуда»; он первоначально принадлежал нижнему миру, представляя, впрочем, как Адити и Анумати, его благоприятный аспект, противопоставленный амхасу. В самый момент сотворения дуального мира он поднялся из центра, в силу чего он связан со столбом, который ныне поддерживает небо. Как этот столб соединяет небо и землю, «подобно оси между двумя колесами»⁹⁰, так и Вишну является соединительным звеном, принадлежащим обоим мирам (см. § 4). Если жертва шагает вперед от (или посредством?) скамбхи⁹¹, то Вишну в качестве жертвы восходит на небо и передает силы земли небесным богам. Реннов считал его божеством сомы по преимуществу⁹² — слова, с которыми поэт обращается к Вишну и Индре в РВ VI.69.6: «вы оба есть /первоначальный/ океан, сосуд, который содержит сому»⁹³, должны иметь в виду прежде всего Вишну (подобно словам, стоящим в предыдущем стихе «вы широко шагнули для питья сомы»; см. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, II, с. 316, а также слова в VIII.69.7, см. выше, § 6). И в самом деле, Вишну выжимает сому для Индры (II.22.1), а поздние тексты говорят о том, что сома принадлежит Вишну (*soma vaiṣṇavo* — ШБр XIII.4.3.8). Видимо, ему принадлежит божественный сосуд с сомой (*kaśāsa-*), как и «сладоисточник» (I.154.5). Вишну может быть также назван богом *pravṛtti-*, или космического движения вперед⁹⁴, однако если Хельд справедливо замечает, что движение назад (*nivṛtti-*) в позднем индуизме также характеризовало Вишну-Нараяну, «спящего Вишну — символ жизни, которая устранилась от активности и погрузилась в смерть»⁹⁵, то в Веде мы не находим упоминаний

об этом мотиве. С другой стороны, имеются ясные указания на связь Вишну с горами: он «обитает» либо «стоит» на горах; он «правитель гор»⁹⁶. Собственно мифологическая значимость гор (или горы!) в мифологии Вритры связана с первоначальным холмом⁹⁷, и если представление об Ушас, пребывающей на поверхности горы, справедливо связывалось с ее космогоническим обликом, то и эпитеты Вишну следует соотносить с эпифанией этого бога: он стоит на вершине горы (I.155.1)⁹⁸. Особенно замечателен текст I.154.2: «Благодаря великому деянию восхваляется Вишну, подобно яростному, весьма ужасному зверю, который бродит где захочет, который обитает в горах»⁹⁹. Поскольку он принимает разные формы (VII.100.6), возникает вопрос, не относится ли «яростный зверь» к его змеиному облику (ср. VIII.93.14; V.32.3; V.34.2). Позднейшее искусство представляет его стоящим на горе Мандаре и возникающим из нее в виде космического столба. В середине VII в. н.э. художник из Мамаллапурама изобразил бога, который совершает свои три шага, будучи опорным столбом Вселенной¹⁰⁰.

Вводные замечания

1. Громадное значение космогонии во многих так называемых примитивных религиях слишком хорошо известно и не нуждается в подробной аргументации. Хотя космогонический миф по сути своей образует «священную историю», описывающую начала мироздания, та роль, которую играет в религиозном осознании мира человеком этот изначальный период, бывает очень различной. Мирча Элиаде утверждает в исследовании «Космогонический миф и "священная история"», что в определенный момент в большинстве мифологий этот изначальный период мироздания кончается и что сверхъестественные существа, сформировав космос, покидают землю и исчезают: «Мы можем также сказать, что в любой доступной нам мифологии заключается в соответствующей форме не только начало, но и конец, определенный последней манифестацией сверхъестественных существ, культурных героев или предков»¹. Он подчеркивает важность «мифа об устранении творца и его прогрессирующей трансформации в *deus otiosus* (безучастный бог)»: Человек все больше и больше сосредоточивает свое внимание на тех изначальных явлениях творения, «последствия которых имеют значение для человеческой жизни. Другими словами, последовательная цепь событий, образующих священную историю, бесконечно припоминается и превозносится, в то время как предыдущий этап, все, что существовало до этой священной истории, и прежде всего величественное и одинокое присутствие бога-творца, меркнет. Если еще и вспоминают о Великом Боге, то знают, что он сотворил вселенную и человека — и это почти что все. Кажется, что такой Высший Бог сыграл свою роль, завершив дело творения»².

Общий набросок Элиаде подходит к большинству религий, но в последних описаниях индонезийских религий Великий Бог встречается в той роли, которую трудно назвать *deus otiosus*. Одной из таких примитивных религий, где начала космоса продолжают играть существенную роль, является религия нгаджу даяков, основы которой кратко обрисованы Элиаде. Шерер, правда, в своем замечательном описании этой религии предупреждает нас, что «Миф Творения не дает описания творения, но рассказывает о том, как организована вся община и как весь космос и все его явления соотносены с общиной и ее различными группами. Он объясняет социальные структуры племени, показывает функции разных групп и лежит в основе системы классификации космоса»³.

Хотя в этой космогонии можно различить разные этапы в сложном процессе творения, кажется, что из картины, данной Шерером, вырисовывается

следующая основная схема: контраст между неделимым единством, которое предшествовало сотворению космоса, — времени, «когда все было спокойно во рту свернувшейся кольцами водяной змеи» (первоначальные воды), — и творением, которое представлено как развитие на разных этапах дуальной организации космоса. Общая черта этих этапов заключается, однако, в том, что во всех них центральным мотивом является оппозиция между верхним миром и нижним миром, созданными как целокупность.

Если посмотреть с этой точки зрения, нет особой разницы в том, идет ли речь о двух горах, которые сначала возникли из воды и, сойдясь, породили семь разных предметов, или же о высших богах, обитавших на этих горах, с которыми они были идентичны, а именно о боге Махатале, представляющем верхний мир, и богине Джате, символизирующей нижний мир. Джата создает землю и горы, Махатала — Древо Жизни, и вместе они создают первые человеческие существа. Более неясны отношения между Махаталой и его сестрой или женой, Путир Селонг Лангит, которых идентифицировали соответственно с самцом и самкой птицы-носорога. В результате необычайной битвы между этими двумя птицами Древо Жизни было разрушено, но в то же время стало существовать множество предметов и лиц, т.е. реки, озера, предок Харемаунг Батоланг Буно и ведьмы. Шерер не исключает того (хотя и считает это предположение рискованным), что жену или сестру Махаталы можно приравнять к Джате, божественной деве, которая появилась из первоначальных вод и представляет по преимуществу нижний мир⁴. Тут возникает возражение, что контраст между верхним и нижним мирами был первоначально выражен в символах: это были не две птицы-носорога, а птица-носорог и водяная змея⁵. Как бы то ни было, следует подчеркнуть тот факт, что Шерер отвергает традиционное среди европейских исследователей этой религии предположение, будто Махатала стал давным-давно *deus otiosus*. Напротив, Махатала и Джата «до сих пор занимают в культе решающее место» и «находятся в центре религиозной жизни и мысли»⁶. Можно добавить, что, по сути дела, с тем же выводом мы встречаемся в исследовании религии тоба-батаков у Тобинга. Критикуя К.Т.Преуса, он констатирует, что «как целокупность Великий Бог является не только *deus otiosus*, но также и динамическим богом»⁷. Как ни интерпретировать сражение между самцом и самкой птицы-носорога (представляющими, очевидно, дихотомию подчиненного характера), ясно, что основополагающий контраст имеет место между птицей-носорогом и водяной змеей, которые вместе образуют единство мира как *Tambon haruel Bungai* *водяная змея, которая также есть птица-носорог*⁸.

Элиаде справедливо подчеркивает исключительное значение этого понятия целокупности и манифестаций божества, как таковых⁹. В этой связи стоит изучить более подробно некоторые аспекты ведийского космогонического мифа. Такое изучение, однако, предполагает ряд методологических проблем, требующих предварительного разъяснения.

2. Хорошо известно, что нашим древнейшим источником по ведийской религии является РВ. Нет оснований сомневаться в том, что этот текст отделен от других ведийских текстов довольно большой хронологической ди-

станцией. К тому времени, когда возникли другие тексты, РВ уже должна была рассматриваться как канонический по преимуществу текст ведийской религии¹⁰. Поэтому неудивительно, что многие описания ведийской мифологии, в том числе превосходная работа Макдонелла, основаны почти исключительно на фактах данного собрания из 1028 гимнов. Против этого нельзя возражать, если автор ясно заявляет, что он имеет дело не с чем иным, как с «Религией Ригведы» (название работы Х.Д. Грисволда). Однако дело обстоит иначе, если работа претендует на описание ведийской мифологии в ее целокупности. В таком случае исследование должно иметь в виду ряд невысказываемых предварительных соображений, на которых следует остановиться подробнее. Может показаться, что ряд ученых XIX в. больше осознавали, какие тут затронуты проблемы, чем те современные авторитеты, чей подход более строго филологичен. Огюст Барт в предисловии к «Религиям Индии» (*The Religions of India*. Изд. 3-е, 1891, с. XIII–XV), подчеркнув, что характер стиля РВ «таков, что напоминает чаще фразеологию, которая бывает в употреблении среди определенных небольших групп посвященных, чем поэтический язык большой общины», подытоживает свое общее мнение следующими словами: «Ясно, что такая литература, как эта, может охватывать только то, что ограничено узким горизонтом, и может иметь авторитет только в отношении более или менее специальных вещей и что особенно выводы негативные, которые можно сделать из таких документов, следует извлекать с немалой осторожностью... Поэтому я далек от того, чтобы верить, что Веда дает нам все знания о древнем социальном и религиозном положении хотя бы только в арийской Индии или что обо всем, бывшем тогда, можно судить по Веде». Ольденберг придерживался сходной точки зрения: «В природе этой песенной поэзии заключено то, что она в высшей степени неравномерно затрагивает различные области сущности религии и состава мифов. Весь свет падает исключительно на великих богов, которые занимают первое место при жертвоприношении Сомы и в аристократическом культе правителей и богачей... Есть достаточно оснований соблюдать крайнюю осторожность, когда делаются выводы о более позднем происхождении ритуалов, не упомянутых в Ригведе». В то время как Макдонелл ограничивается указанием на «дефектную информацию» этих гимнов, Ломмель говорит в свое оправдание, почему он дополняет скудные данные РВ, используя более поздние тексты брахман, следующее: «То обстоятельство, что они получили словесную фиксацию позднее, чем Ригведа, не является, как было сказано, достаточным основанием, чтобы недооценивать их способность отражать древние мифологические и религиозные представления. Вёдь известно, что ритуал часто очень упорно придерживается старины, а ритуальные тексты во многом передают подлинные ритуальные действия. Хотя имели место дальнейшая выработка форм и развитие и наступило нечто новое, есть, однако, много разных способов отличить исконное от вторичного, и иногда это вовсе не трудно. Идентичность Ригведе преобладает во многих отношениях; то же, что от нее отклоняется,

вовсе не должно быть чем-то неверным, нередко это может существенным образом дополнять данные Ригведы»¹¹.

Цитируя этих ученых, я не имею в виду того, что термины, в которых они пытались определить характер РВ, можно принять сейчас без всяких изменений. Наоборот, я думаю, что особый характер большинства гимнов РВ и, в частности, заметное преобладание в них мифа об Индре и Вритре, которое поразило многих ранних исследователей ведийской мифологии, связан в первую очередь с тем, что ядро РВ, так называемые фамильные книги (II–VII), было собранием гимнов, сочиненных в связи с празднованием Нового года¹². Однако может статься, что главная сложность такова: нельзя с легкостью использовать факты ригведийских гимнов, не задавая себе вопроса о том, какова же, собственно, была природа этой поэзии.

3. Одним примером можно проиллюстрировать методологическую дилемму, с которой приходится сталкиваться любому исследователю мифологии РВ. Только однажды находим мы в этом тексте утверждение, что Варуна «сжимает в объятиях ночь» (VIII.41.3). Хотя ночь постоянно идентифицируется с Варуной в поздних ведийских текстах, Рену отрицал наличие особой связи между Варуной и ночью, кроме как в этом месте¹³. Он соответственно предположил, следуя исключительно данным текстов, что связь Варуны с ночью является результатом более позднего развития и не принадлежит более ранней стадии ведийской религии в том виде, как она отражена РВ. Характерно, что подлинная проблема, таящаяся в недрах подобного подхода, так никогда и не была отчетливо сформулирована. Речь идет о том, как интерпретировать такие повсюду встречающиеся в брахманах отождествления, как «Варуна — это ночь». Ясно, что на базе наивного реализма, характерного для позиций старшего поколения филологов и приведшего к диспутам типа: «Варуна — это вода или земля?», отождествления брахман вряд ли могли серьезно восприниматься. Это было тем более трудно, что самые различные отождествления стояли в текстах рядом друг с другом. Тем не менее постоянство, с которыми они встречаются в рассуждениях брахман, должно было бы предостеречь этих ученых, что мимо них нельзя проходить так легко. Что действительно ценно в данных текстах — это, конечно, не определения, провозглашающие непосредственную идентичность двух сущностей, а отождествления в терминах космической системы классификации. В этих рамках оказывается одинаково возможным сказать, что асуры — это ночь, а дэвы — это день¹⁴ или что один из асуров (Варуна) — это ночь, а другой (Митра) — это день. Поскольку нельзя оспорить тот факт, что мифология РВ уже была основана на подобной системе контрастирующих сущностей, то вопрос, на который приходится отвечать в каждом отдельном случае, это — является ли оппозиция, которой нет в РВ и которая встречается только в более поздних текстах (таких, как брахманы), результатом более поздней систематизации теологов или, скорее, частью древнейшей теории жрецов о вселенной. В последнем случае действительная сложность состоит в том, умалчивает ли об этом РВ¹⁵. Ряд ученых, как, например, Сильвен Леви и Хиллебрандт¹⁶, предполагали возможность

табу, которое могло заставить поэтов РВ не упоминать определенных неблагоприятных аспектов такого бога, как Варуна.

С другой стороны, Рену строго придерживается засвидетельствованных филологических фактов, и, если некоторые факты не упомянуты в РВ, он явно чувствует себя обязанным сделать вывод, что они не были известны не только среди ригведийских жрецов, но также и во всем корпусе религиозных представлений того времени. Надо признать, однако, что со строго филологической точки зрения это здравый метод; трудность заключается в том, что тут мы имеем дело не только с чисто филологическими фактами, но также и со связанной системой религиозных представлений. Можно возразить, что тем самым подход Рену менее строг, чем у Барта, Ольденберга или Хиллебрандта. Однако это не решает вопроса о том, отражает ли в данном конкретном случае изолированное упоминание ночи общую мифологическую концепцию, о которой намеренно молчали поэты РВ, или же здесь имеет место первое указание на более позднее развитие тех взглядов, которых придерживались в связи с богом Варуной. Только структурный подход может помочь нам понять функцию этого бога во всей системе мифологических представлений.

Второй пример, иллюстрирующий методологическую дилемму, — это место, где, как считали, находится рита, космический закон. На основании РВ V.62.1, где к Варуне и Митре обращаются со словами: «В соответствии с (?) рита ваш установленный рита сокрыт /там/, где они распрягают коней солнца», было сделано заключение, что рита представляли себе спрятанным в царстве Варуны, в западном океане, где садится солнце¹⁷. Начиная с самых древних текстов, где упоминается данная классификационная система, Варуна постоянно (за исключением немногих изолированных случаев) ассоциируется с западной стороной света, и ссылки на эту связь можно еще найти во многих местах МВх и поздних текстов. Учитывая центральную роль, которую классификационная система играет в ведийском понимании мира, совершенно невозможно представить себе, что ее изобрели более поздние жрецы. Поэтому отсутствие ясных отсылок к ней в РВ следует отнести за счет особого характера ригведийских гимнов.

С другой стороны, заключение, что рита считался сокрытым в западном океане, должно было основываться на этом единственном месте в РВ. Этот случай отличается от первого примера тем, что тесная связь между Варуной и космическим законом так выразительно подчеркнута здесь поэтами РВ, что сомневаться бессмысленно. Не вызывает сомнений и тот факт, что Варуна был тесно связан с океаном. Вопрос, подлежащий обсуждению, заключается в том, находилось ли «сиденье рита», о котором так часто упоминают поэты, в западном океане (т.е. в нижнем мире) или же на небе, к чему почти единодушно склоняются ученые. Есть интересное место в ДжБр, где каждая из частей света дает солнцу свои собственные символы. Мы читаем здесь (II.25.13–14): «Заходи у меня, — сказала западная сторона и подарила ему рита и ночь». Связь ночи с западной стороной неудивительна: в ШБр X.6.4.1 говорится, что место рождения ночи находится в западном океане, где садится солнце. Как мы видели выше, в РВ V.62.1 сказано, что там же пребы-

вает рита. Поскольку нельзя обоснованно доказать, что автор отрывка из ДжБр строил свою ассоциацию рита и ночи с западной стороной на этих двух разобренных отрывках, его слова приходится принимать как независимое свидетельство. Как таковое, оно подтверждает существование системы космических представлений, которые разделялись как древнейшими, так и более поздними текстами ведийской традиции. В связи с этим идею Людерса относительно пребывания рита в небесном океане (*Varuṇa*, II, с. 594) следует заменить представлением о западном океане и подземных водах как его обиталище, сохранившимся и в эпосе, где сказано, что место пребывания Варуны находится в западном океане¹⁸. Дальнейшее косвенное подтверждение этому можно найти в поверье, что асуры прятали влагу муравейников (*AB* II.3.3), а это таит намек на подземные воды. В послеведийских текстах говорится, что землекоп, копавший пруды, достиг царства Варуны, а о самом Варуне сказано, что он бывает царем вод «исключительно тогда, когда речь идет об обрядах посвящения колодцев, луж, водоемов»¹⁹.

Такой перекося был неизбежен, потому что методологическая проблема — как расценивать свидетельство РВ в его отношении к более поздней ведийской литературе — является одной из спорных в исследованиях ведийской мифологии. Строго филологический подход, как у Рену, приводит к эволюционистскому взгляду, приписывающему все понятия, не выраженные прямо в РВ, более позднему развитию. Однако в свете вышеизложенных соображений может показаться вполне оправданным попытаться с должными оговорками реконструировать ведийский космологический миф, используя свидетельства и самой РВ, и более поздних ведийских текстов, таких, как брахманы, — другими словами, дополняя очень недостаточные данные древних текстов данными более поздних источников, которые явно уходят своими корнями в ту же, по существу, систему мифологических представлений.

«Первое творение»

4. Из-за пренебрежения фактами, встречающимися в более поздних текстах, в пособиях по ведийской мифологии опускается то обстоятельство, что мы можем различить две основные стадии процесса творения. Не ранее чем два десятилетия назад ученые осознали тот факт, что центральный миф РВ — битва Индры с драконом (*vṛtrá/vṛtrā*) является мифом творения²⁰. Это, однако, представляет собой лишь вторую стадию космогонии. Сосредоточенность поэтов РВ исключительно на этой части космогонии обязана, возможно, тому обстоятельству, что этот миф был исключительно важен в социальной жизни, так как на нем основывались социорелигиозные обряды, связанные с праздником Нового года.

В отличие от мифа об убийстве Вритры миф о начале мироздания не имеет прямого отношения к ритуалу. Однако частые ссылки на него в ритуальных текстах, где он встречается в установленной формуле: «Вода, конечно, была всем этим в начале», показывают, что эта идея составляла существенную

часть представлений о сотворении мира. Хотя у каждой школы были свои слегка отличные варианты этой формулы, их фразеология в целом идентична, что указывает на принадлежность данной концепции к древнейшему слою мифологической традиции ЯВ. В ШБр (VI.8.2.3) мантра, касающаяся божественных «жен», объясняется с помощью этимологического каламбура: «Жены (*jā-ṇaṇaḥ*), поистине, — это воды, потому что от этих вод рождается (*jāyate*) вселенная». Приравнивание вод (обозначаемых существительным ж.р. мн.ч. *āraṇ*) к женам бога также встречается в РВ. Ясные ссылки на изначальные воды встречаются, однако, только в последней и наиболее поздней книге РВ, в так называемых философских гимнах. См., например, ссылки на «неразличимый поток» (X.129.3), высокие воды, которые зачали вселенную в виде своего зародыша и породили бога огня (X.121.7). В других местах к водам обращаются с призывом как к матерям (X.17.10; I.23.16). См. особенно VI.50.7: «Ведь вы самые материнские целительницы, матери (*jānitṛ*) всего, что стоит и движется». В гимне, посвященном космическому строителю Вишвакарману, поэт спрашивает (X.82.5): «Что это было тогда за пределами неба и земли, за пределами дэвов и асуров (т.е. до дуалистического порядка в этом мире), что воды зачали как своего первого зародыша, в чем все боги видели друг друга?» Такого рода отрывки встречаются в АВ (например, IV.2.6 и 8; XII.1.8). Учитывая тот факт, что изначальные воды явно принадлежат к древним, унаследованным понятиям ЯВ и что сходные понятия встречаются в космогониях всего мира, вряд ли можно поверить, что ведийский миф происхождения вселенной из вод является продуктом поздних ведийских поэтов, как предполагает Людерс в книге «Варуна» (с. 121).

Эти изначальные воды принимаются как данное, о происхождении которого бесполезно размышлять. Самое большее, ведийские мыслители могли задать себе вопрос, который задает поэт РВ X.129.6 о происхождении космоса: «Кто знает, откуда он стал существовать?». В соответствии с брахманами эти воды были «опорой» (*pratiṣṭhā*) «этих миров» или земли (ср. ШБр VI.7.17; VI.8.2.2; VII.4.1.8; АйтБр III.6.4; АйтУп I.2). С другой стороны, землю представляли себе как вместилище (*pātram*), заключающее в себе подземные воды²¹.

Возникновение земли в этих водах является первой стадией космогонии, и существовали разные теории относительно того, каким путем началась жизнь земли. Одна из них заключается в том, что земля возникла в результате процесса уплотнения — идея, встречающаяся также в семитской мифологии²². Это можно сравнить с ДжБр III.360 (стк.11), БрУп I.2.2 и АйтУп I.3²³. Наиболее известный вариант этой теории — «пахтание океана», которое можно назвать мифом творения, поскольку уплотнение земли является здесь результатом объединенных усилий дэвов и асуров. Однако в такой эксплицитной форме он не встречается в текстах, предшествующих МБх. Имеет ли упоминание в РВ богов, танцующих в море, взявшись за руки (X.72.6), какую-нибудь историческую связь с мифом об изначальных водах — это заведомо спорный вопрос²⁴.

Вторая идея, т.е. представление о мировом яйце²⁵, связана или с идеей уплотнения вод, или с идеей Творца. Первый вариант засвидетельствован версией ДжБр (III.360, стк. 7), согласно которой в начале были только воды и их волны сталкивались друг с другом. От этого возникло золотое яйцо и лежало там сто «лет богов». По иной версии, в ШБр (XI.1.6.1–2), золотое яйцо возникло из жара, выделенного водами, когда они захотели распространиться. Это яйцо плавало около года, и тогда возник человек — Праджapati, бог первоначального неделимого мира. Он проломил яйцо, но у того не было пока опоры, и он плавал на этом яйце еще один год, после чего сотворил землю, воздух и небо. Другие версии, однако, напоминают ДжБр в том отношении, что они не вводят Творца или фигуры демиурга. Так, ДжУпБр (I.56.1) начинает с формулы, характерной для школы Джайминия, а именно: «Водой это было в начале, большим потоком», но затем продолжает: «Он оплодотворил, /как/ волна — волну. От этого возникли две золотые чаши (полости, *kukṣi*)». Эта идея близкородственная идее ДжБр, где волны сталкивались, и так возникло золотое яйцо. ЧхУп (III.19.1) обнаруживает и по своим идеям, и по своей терминологии некоторое родство с версией Джайминия, но здесь мифологическое понятие вод заменяется более философским представлением «небытия» и идея яйца сливается с идеей зародыша²⁶: из небытия родилось бытие, оно развилось в яйцо, которое пролежало год, пока не расколосось. Тогда оно стало двумя скорлупками: одна — серебряная, которая превратилась в землю, другая — золотая, которая превратилась в небо. За этим, однако, следует более специальное описание, касающееся вен, яйцевой оболочки и водной оболочки. Идея о золотом яйце сохраняется в более поздней литературе, и, по некоторым версиям, из него родился бог Брахма²⁷.

Нет причины рассматривать эти версии как результат вторичного развития, хотя они и встречаются только в более поздних текстах. Элементы представления о золотом яйце можно найти в РВ. С одной стороны, там имеется редкое упоминание мифа о золотом зародыше (Хираньягарбха), что «возник в начале» (X.121.1), — тот самый зародыш, который явно идентичен «зародышу Вод», упомянутому в ст. 7 данного гимна и в X.82.6. Многое, однако, остается неясным в отношении мифологического персонажа, который «родился как единственный Владыка всего, что существует», и поддерживает небо и землю. С другой стороны, идея яйца встречается в мифе о Матери Вселенной — Адити, которая родила семерых богов, а восьмым — «смертное яйцо» (Марганда)²⁸.

Наконец, третья теория не объясняет происхождения земли, а просто рассказывает о том, что космогонический кабан принес грязи со дна вод, и это стало началом земли. Сначала она была маленькой, как кабанье рыло, но вскоре — пока она еще плавала по поверхности вод — начала расти. Эта версия космогонии встречается во всех школах ЯВ²⁹. Ее приводят в объяснение того факта, что если кто захочет соорудить жертвенный костер, должен подложить под него немного земли, вырытой кабаном (*vaṛāṇavihatam*). В большинстве версий рассказывается, что бог-творец, Праджapati, странст-

вуя над водами в облике ветра, видит землю и, приняв облик кабана, ныряет в воды. В облике кабана он и приносит на поверхность начало земли. В одном из древнейших текстов (МС), однако, идентификация космогонического кабана с Праджапати отсутствует. Следует отметить, что у этого кабана нет имени. Он просто *ādivarāha* *изначальный кабан* (как Калидаса называет его в Рагхув. 13.8). И только однажды, в одном из наиболее поздних ведийских текстов, в одной из последних его частей, его называют Эмуша, но это явно вызвано тенденцией самого текста к примирению разных — даже противоречивых — версий мифов. Этот факт упоминается здесь лишь потому, что случайное употребление имени, которое принадлежит совсем другому, неарийскому мифу, послужило поводом для ряда неверных интерпретаций³⁰. Однако в отличие от мифа об Эмуше космогонический кабан, который, по-видимому, идентичен *борову* (*sūkara*) в АВ (II.27.2; см. также V.14.1)³¹, может быть даже исторически идентичным *varāza* АВ и, таким образом, восходить к общей индоиранской мифологии (см.: Charpentier).

Похоже на то, что существовал специфически индийский миф, в котором лотос был символом космоса (земли и солнца), поднимающегося из изначальных вод. Элементом этого мифа, заимствованного, судя по всему, ариями у автохтонного населения, является лотосовый лепесток, который иногда вводится всего лишь как мотив в более старый космогонический миф, а иногда становится существенной его частью. Первая версия выглядит следующим образом: «Сначала миром были воды, движущийся океан; Праджапати, став ветром, покачивался на лепестке лотоса; он не мог найти опоры; он увидел это гнездо вод, на нем он сложил костер, который стал этой /землей/, и вот тогда он нашел опору». Что должно было значить выражение «гнездо вод»; становится ясным из тех мест, где *сырые ложа* (*ārdra yonayah*) бога огня противопоставлены тем, которые *имеют гнездо* (*kuḷāyāṇi*)³². Соответственно «гнездо» относится, по-видимому, к состоянию большей плотности (посреди вод?).

Это место было полностью³³ процитировано не столько из-за интересной первоначальной манифестации бога-творца как ветра, сколько потому, что здесь весьма характерно описывается отсутствие «опоры» (пратиштха), твердой точки на этой первой стадии космогонии. Что касается второй, контаминированной, версии, то ее можно оставить без внимания, поскольку она встречается только в одном тексте, который датируется окончанием традиции брахман и, будучи во многих отношениях не единым³⁴, не представляет для нас интереса.

Из предыдущих отрывков можно сделать вывод, что первая стадия космогонии была неделимым единством, некоей *rudis indigestaque moles* (грубой и беспорядочной массой), в которой *instabilis tellus* (неустойчивая земля) заслуживает особого внимания. Правда, в некоторых ритуальных спекуляциях Праджапати, Отец Вселенной, находит наконец пратиштху, опору, разложив жертвенный костер на «гнезде вод»³⁵. Тем не менее самая важная характеристика этого первоначального мира заключается по-прежнему в том, что мировое яйцо дрейфует на водах и что главная забота заключается в стремлении найти где-нибудь твердую точку, «опору».

Не может быть ни малейшего сомнения, что это отсутствие места, где можно осесть, имеет первостепенное значение в начальной стадии космогонии. Как мы увидим далее, появление в этом первоначальном мире мужчины необходимо для того, чтобы создать твердую точку, из которой может вырасти земля. Можно привести просто в качестве параллели, чтобы подчеркнуть контраст между мужчиной и женщиной в этом контексте, следующий эпизод из мифа творения у нгаджу даяков (Шерер, с. 28 и сл.). В результате необыкновенной битвы двух птиц возникают две лодки: золотая и из драгоценных камней. Одновременно появляются девица и юноша. Девица «сидится в золотую лодку и плывет по первоначальным водам. Юноша садится в лодку из драгоценных камней и плывет по первоначальным водам. Внезапно лодки сталкиваются. Юноша видит девицу и влюбляется в нее. Он хочет на ней жениться. Они все еще дрейфуют по первоначальным водам, и им некуда пристать. Она очень хочет найти такое место, прежде чем стать женою юноши. Юноша опечален. Махатала видит его беду. Он создает остров в изначальных водах... На острове поднимается гора Кангантонг Ганданг». Интересно, что остров создан в результате встречи мужского и женского начал, дрейфовавших по поверхности изначальных вод. Соответствующий процесс в ведийском мифе имеет более активный характер, но, как я надеюсь продемонстрировать, и здесь появление бога-мужчины оказывается решающим фактором.

Сотворение дуального космоса

5. Подобно тому как способ, с помощью которого земля возникла из изначальных вод, описывается или как автономный процесс, или как результат вмешательства бога-творца, вторая стадия творения тоже представлена двояко.

С одной стороны, мы находим в брахманах застывшую формулу: «Эти два мира были вместе; они разделились»³⁶. Иногда это представление встречается в более разработанной форме, как в ШБр (I.4.1.22), где сказано, что небо было так близко к земле, что до него можно было дотронуться рукой. И это вполне в духе системы космических отождествлений, что мы находим также вариантную форму данной формулы, говорящую, что некогда день и ночь были *связаны* (*saṃśliṣṭa*) и *неразличимы* (*avyākṛta*). (Например, см. ДжБр III.361, стк. 4 и ср. это с ШБр VIII.4.3.12, где пара день-ночь приравнивается к арьешудре.) Лишь изредка разделение описывается как результат действия ветра, который здесь снова выступает как первое существо и своим дуновением разделяет землю и небо³⁷. Это напоминает нам известный философский гимн РВ, где говорится, что в изначальном мире, когда не было дня и ночи, Нечто недифференцированное «дышало, не колебля воздуха» (X.129.2).

С другой стороны, разделение описано также как созидательный акт бога, в особенности Индры. Это версия мифа, который в РВ является центральным: «Разбив силы сопротивления (*vṛtrāṇi*), Индра своим величием разжал небо и землю»³⁸. Бог, который *подпирает* (*stabh-*, *ut-tabh-*) небосвод, тем

самым создает этот мир, характеризуемый дуальностью, противопоставлением верхнего мира и нижнего мира, дэвов и асуров, дня и ночи. В этой связи можно процитировать слова из ШБр III.3.2.2: «Конечно, эта /вселенная/ двоака, и третьего нет»: Лишь изредка сотворение приписывается другим богам, которые мифологически связаны с Индрой, таким, как Вишну, бог целокупности, который создает Индре пространство для действий³⁹, или же помощники Индры — Маруты.

Только разбив «силы сопротивления», Индра оказался в состоянии совершить свой созидательный акт — освободить воды и, как добавляют некоторые тексты, солнце. Это центральный мифологический подвиг, который никогда не устают возвеличивать ригведийские поэты. Что нас поражает, однако, это тот факт, что они упоминают его не только как мифологический акт изначальных времен, но и как нечто такое, что должно повторяться снова и снова. Поэты верят и надеются, что Индра снова разобьет эти силы, как он некогда совершил *īho tempore* (в те времена), и кажется, что все общество присоединяется к сражающемуся богу посредством состязаний колесниц, словесных поединков и дарений типа потлача. Поэтому странно, что так редко ставился вопрос, почему только этот подвиг бесконечно повторяется в гимнах РВ. Только та теория, что РВ по сути своей является руководством по обрядам праздника Нового года, могла бы, вероятно, дать удовлетворительное объяснение такого поразительно одностороннего характера стих гимнов⁴⁰.

Хотя в гимнах часто упоминаются «силы сопротивления» вообще, все они олицетворены в мифологической фигуре дракона, который с такой полнотой воплощает эту силу, что обозначающее ее слово среднего рода *vṛtrá* становится его собственным именем⁴¹. Сказано, что этот дракон лежит на горе (*pārvata, pārvata giri, ádri, giri*). Следует подчеркнуть (вопреки Хиллебрандту⁴²) то обстоятельство, что в контексте этого мифа поэты (за двумя исключениями) всегда упоминают одну гору⁴³. Индра завоевывает блага, полезные для этого мира, или убив своей ваджрой дракона, который не дает их богам (дэвам), или же непосредственно пробивая гору. Людерс (*Varuṇa. I*, с. 170 и сл.) правильно расставляет акценты в этой ситуации в следующих словах: «Так, и в описании битвы с Вритрой об Индре снова и снова говорится, что он направлял свои атаки против горы, как если бы она была настоящим врагом». Он отмечает, что поэт РВ I.54.10, по-видимому, представляет себе эту гору как своего рода каменный ларец, который лежал в чреве у дракона (с. 172), а в специальном примечании на с. 174 он пишет: «Небесный океан, в котором находятся воды, Сома и звезды, замкнут в скале, в каменном сосуде. Поэтому Индра в битве с Вритрой борется все время с "горой". Это каменный затвор небесных вод, который проглотил Вритра. Та же гора — это Вала, из которой освобождаются утренние зори» (сходный отрывок встречается на с. 332).

Хотя предположение Людерса о небесном океане подлежит обсуждению, здесь нет места для критического рассмотрения этой детали. Главное, о чем идет речь, заключается в том, что Людерс правильно понял ситуацию в сра-

жении Индры с драконом, которого поэты описывают как лежащего или в водах (Людерс, с. 167, примеч. 6), или на горе (Людерс, с. 170 и сл.). Однако подлинная природа этой горы остается неясной. Хиллебрандт обдумывал возможность идентификации ее с Гималаями или с Гиндукушем (*Vedische Mythologie*. 2, с. 161), а Людерс не дожид до того, чтобы разработать идею о каменном ларце⁴⁴. Ни Хиллебрандт, ни Людерс не были склонны принять всерьез отождествление Вритры и горы (МС IV.5.1; с. 62. 15).

Изначальный холм

6. За несколько лет до опубликования труда всей жизни Людерса отмечалось, что гора, с которой сражался Индра, была явно изначальной горой и что в его битве с драконом описывается то состояние процесса творения, когда «в распоряжении богов соответственно не было *amṛta/soma*, поскольку это вместе со всем существенно необходимым для жизни (как вода = *rasa*, суть жизни, и солнце = свет жизни и вселенной) охранялось еще в первоначальном холме змеем, представляющим нижний мир. То, что Индра это завоевывает и заставляет солнце взойти, составляет его великий акт творения, который повторяется каждое утро и который ежегодно, во время зимнего солнцестояния, приводит к новому кризису»⁴⁵. Можно возразить, что нижний мир, который образует часть дуального космоса, слишком опрометчиво идентифицируется здесь с нераздельным первоначальным миром.

Сама по себе мысль о том, что некоторые ведийские мифологемы могут иметь какое-то отношение к зимнему солнцестоянию, не нова. Людвиг был первым, кому пришлось в голову объяснить гимны РВ к Утренней Заре (Ушас) в связи с этим временем года, и Хиллебрандт принял эту мысль⁴⁶. Хотя эта теория была повсеместно отвергнута, тем не менее она заслуживает серьезного внимания⁴⁷. Хиллебрандт сделал еще один шаг вперед, соотнес сражение с Вритрой и зимнее солнцестояние (*Vedische Mythologie*. 2, с. 182), но ему не удалось распознать подлинный характер мифа. С другой стороны, критикуя взгляды Хиллебрандта и подчеркивая природу мифа о творении вообще, Людерс проглядел тот факт, что миф о творении первоначального мира имеет тенденцию постоянно воссоздаваться в ритуале.

Когда мною были написаны цитированные выше строки /из «Museum»: 52 (1947). — *Примеч. пер.*/, я не знал еще статьи У. Нормана Брауна (W. Norman Brown. The Creation Myth of the Rig Veda), опубликованной во время войны в 62-м томе «Journal of the American Oriental Society» (1942, с. 85 и сл.), а также более ранней интерпретации Людерса (Lüders. Der Vrtrakampf als vedischer Welterschöpfungsmythos), которая была опубликована только в 1951 г.⁴⁸ То обстоятельство, что сходные толкования этого мифа появились независимо друг от друга приблизительно в одно время, является примечательным совпадением. То, что миф о Вритре — это миф творения (какие бы изменения ни захотелось внести в самый термин), теперь кажется общепринятым.

Предыдущие краткие замечания не окажутся излишними, поскольку они закладывают основу для последующего обсуждения «горы»: В XIX в. «горы» обычно интерпретировались как тучи, в которых заключен дождь. Даже Ольденберг был еще склонен верить, что в этом было первоначальное значение мифа (*Religion des Veda*, с. 138). Насколько я знаю, до 1947 г. «гора» никогда не приравнивалась к первоначальному холму, присутствие которого в РВ, конечно, не принималось всерьез. Поэтому не будет неуместным добавить несколько слов в оправдание данной интерпретации.

С этой целью прежде всего нужно отметить, имея в виду такие тексты, как РВ 1.32.2: «Он убил змея, лежащего на горе» (*āhann āhim párvate çirivāṇām*), что представление о змее, обвинившемся вокруг изначального холма, является хорошо известным мотивом также и в других религиях, например среди семитов⁴⁹. Во-вторых, следует обратить внимание, что в ведийской традиции можно найти следы древнего верования о том, что земля и гора (горы) вначале не имели твердой основы и были в движении, пока Индра их не укрепил. Так, в РВ 11.12.2 говорится (в переводе Макдонелла): «Кто укрепил широкую землю, когда она колебалась, Кто успокоил качающиеся горы, Кто шире измерил промежуточное воздушное пространство, Кто подержал небо: он, о люди, Индра!» В предыдущем гимне (11.11.7–8) мы читаем: «Ровно раскинулась земля, даже гора, пытавшаяся убежать, утихла. Гора осторожно уселась» (ср. VI.30.3: «Горы уселись, как мужи. Ты укрепил */dr̥hānī/* просторы, о искусный»; X.44.8: «Он укрепил колеблющиеся горы и равнины»). В двух брахманах ЯВ встречается отрывок, который хоть и содержит чуждый цитированным отрывкам РВ элемент, все же проливает определенный свет на это верование⁵⁰: «Поистине, горы были первым потомством Праджапати. У них были крылья. Они постоянно улетали, куда им хотелось. А эта земля была в то время "слабой" (*çithirā, çithilā*). Индра отрезал крылья у этих */гор/*, ими он укрепил ее. Крылья стали грозowymi тучами. Поэтому они обычно нависают над горой, потому что отсюда они происходят». Являются ли «крылья гор» древним элементом мифа, в этой связи не имеет значения. Во всяком случае, центральный мотив, общий для РВ и для брахман, заключается в том, что Индра укрепил (*adr̥hāt*, ср. выше *dr̥hānī*) землю или гору (горы). Это повторяется в такой жертвенной формуле (яджус), как: «Ты крепок (*dhr̥vām*), укрепи (*dr̥hā*) землю», в ВС 1.17, и в таких ритуальных спекуляциях, как следующая (ШБр 11.1.1.8–10): «Тогда он приносит гальку. Тут боги и асуры — те и другие произошли от Праджапати — однажды стали соперничать из-за превосходства. Земля эта тогда дрожала, как лепесток лотоса, потому что ветер раскачивал ее туда и сюда: то она приближалась к богам, то приближалась к асурам. Когда она приблизилась к богам (9), они сказали: "Идите сюда, давайте укрепим это место для отдыха (*imāṃ pratiṣṭhām dr̥hāmahai*); а когда он будет крепким и устойчивым (*dhr̥vāyām āçithilāyām*), разложим на нем два костра, после чего нашим врагам мы не дадим тут никакой доли" (10). Соответственно они и укрепили это место для отдыха, подобно тому как растягивают кожу с помощью деревянных гвозди-

ков; и оно стало крепким и устойчивым местом для отдыха» (перевод Эггелинга).

Для целей данного исследования не обязательно входить в более подробное обсуждение первоначального холма и его символической репрезентации в виде алтаря для огня (*vēdi*) на месте жертвоприношения. Можно выразить, однако, надежду, что предыдущие наблюдения сделали достаточно ясным следующее: несмотря на различия между разными версиями, в которых представлена эта мифологическая концепция, есть основное понятие, общее для обеих форм мифа, а именно и для формы мифа с *instabilis terra* (имеющей вид или космического яйца, или грязи, которую кабан вытащил своим рылом со дна вод), и для формы с изначальным холмом, у которого не было «основания» и который надо было укрепить. Комбинируя различные факты, мы получаем следующую картину. В начале был только маленький холмик, дрейфующий по поверхности воды. Из него земля *расширилась во все стороны* (*aparthata*). Пронзив эту «гору», заключавшую в себе зачатки всей жизни, Индра одновременно прочно приковал ее основу ко дну вод. Так как гора находилась в центре космоса, в центральной точке земли, вся земля тем самым стала *крепкой и устойчивой* (*dhruvā, āṣṭhīlā*). Таким образом, космическая гора не только была местом, откуда произошла земля, но также стала функционировать в качестве «колышка», обеспечивавшего земле твердую *опору* (*pratiṣṭhā*). Эта идея сохраняется и в более поздней литературе, где гору Мандару как космический стержень называют *колышком Индры* (*Indrakṭā*) и где представление о «горе, функционирующей как колышек» выражено термином *kṭlādrī*⁵¹. *Колышек земли* (*ku-ṭlā*) как название горы имеет параллель на Яве, где по той же причине название раку *buwana* *колышек мира* дано холму Тидар к северу от Боробудура.

Космогония и зачатие

7. Вряд ли нужно упоминать о том, что такие представления о происхождении мира, как было описано выше на основе древнеиндийских фактов, далеко не редки. В очень поучительном материале, собранном А.Я. Венсинком по литературе западных семитов, можно встретить такие отрывки, как следующий (из арабского источника): «За сорок лет до того, как Аллах создал небеса и землю, Кааба была сушей, дрейфующей по воде, и из нее распространился мир». Хотя цели данного исследования не предполагают сравнения с другими мифологиями, надо сделать исключение для слов, которыми сириец Яков из Эдессы описывал изначальные воды и землю до космогонии: «В Библии говорится: "Земля же была безвидна" — из-за Техома ("Первозданного Океана"), который был неподвижен и окружал ее с шести сторон, подобно тому как зародыш окружен оболочкой в утробе матери». В одном еврейском источнике начало мира сходным образом, сравнивается с зародышем: «Бог создал мир, как зародыша. Подобно тому как зародыш является продолжением пупа, так и бог начал создавать вселенную с ее пупа, и оттуда она распространилась в

разные стороны»⁵². Как показывают эти отрывки, люди интерпретируют иногда космогонический миф своей священной традиции в терминах космического зачатия, как мы видели на предыдущих страницах.

Вряд ли можно, конечно, отрицать, что индийский миф о начале мироздания обнаруживает некоторое сходство с зачатием человеческого существа. Может быть поднят вопрос, является ли это результатом чистого совпадения. Свидетельство другой мифологии, которое далее предстоит обсудить, показывает, что эту возможность приходится исключить. Однако здесь, кажется, потребуются некоторые предварительные замечания, чтобы предотвратить по крайней мере отдельные недоразумения, могущие возникнуть с самого начала.

Прежде всего не может быть сомнения, что космогонический миф является условной формой, в которой общество пытается представить себе мир, где оно живет. Иными словами, миф, подобно религии, взятой как целое, образует часть общей культуры. С другой стороны, хотя специалисты в области культурной антропологии правильно подчеркивают тесные связи, которые существуют между социальной организацией и религией (по данному поводу можно цитировать книгу Шерера как классический пример), это не объясняет специфической формы космогонического мифа. Например, известно, что дуальная система может лежать в основании как социальной организации, так и мифологии данного общества, а в рамках этой системы будет подчеркнута идея единства противопоставленных половин, т.е. идея целокупности. Но даже если принять теорию о том, что мифология здесь является только проекцией социальной действительности, нельзя сказать, что эта действительность проливает свет на концепцию о первоначальном единстве, представляемом как мировое яйцо.

Простой иллюстрацией того, что имеется в виду, является роль Вишну в индийской мифологии. Выше говорилось, что в одно и то же время Индра создал дуальную организацию космоса как верхнего мира и нижнего мира, а Вишну возвысился как персонификация единства двух частей, т.е. космической целостности. По этой причине в более поздние времена у Вишну два атрибута, а именно: небесная птица Гаруда и подземный змей Шеша, которые символизируют его идентичность обеим частям космоса. В ведийские времена Индра должен был постоянно повторять свой первоначальный подвиг и возобновлять акт творения. По-видимому, на основании текстов можно сделать вывод, что это происходило в начале каждого нового года. Если такой вывод верен, то очевидно, что в предшествующие дни мир впадал в состояние неразличимого единства, которое соответствовало изначальному миру. В мифологии более позднего индуизма это представление обрело гигантские масштабы в рамках теории о мировых эрах (юга), после которых все мироздание оказывалось разрушенным вместе со всеми богами, причем единственным оставшимся богом был Вишну, который возлежал на своем змее и спал на поверхности изначальных вод, снова вошедших в свои права. Теперь, когда религия рассматривается в свете социальной организации, легко понять социальное значение мифологического персонажа, который воплощает

целостность. Однако может показаться сложным объяснить, каким образом социальный факт единства общества мог породить религиозное понятие первоначального бога, существующего в пустоте. С другой стороны, нельзя отрицать того, что между мифом и социальной организацией во многих отношениях существует сильная зависимость.

Во-вторых, явно необходимо различать в космогонических мифах такие понятия, связанные с родами, как пуповина, которые должны были быть известны каждому взрослому, и понятия, касающиеся состояния зародыша до рождения. Если у человека вообще может быть представление о его жизни до рождения, что составляет основную проблему, которая будет здесь обсуждаться, то его можно получить только путем интроспекции, т.е. воспоминанием об очень ранней стадии своего существования, память о которой продолжает оставаться в его подсознании (или иногда не исключено, что и в сознании). Вопрос, который возникает в отношении этой предполагаемой категории пренатальных понятий, заключается в том, бывает ли припоминание пренатального состояния.

Именно для того чтобы поместить эту проблему в подобающий ей религиозный контекст, может оказаться полезным процитировать, что писал Элиаде на с. 181 своей статьи «Космогонический миф и "священная история"» (см. примеч. 1) об инициации среди аранда: «Такая земная и небесная изначальность, которая составляет как историю, так и пропедевтику, — это как раз то, что интересует аранда. В это мифологическое время человек стал тем, чем он является сегодня; не только потому, что тогда его создали и обучили предки, но также и потому, что он должен постоянно повторять все то, что предки делали *in illo tempore* (в те времена). Мифы раскрывают эту священную и созидательную историю. Более того, с помощью инициации каждый молодой аранда не только познает, что произошло *in principio* (в принципе), но в конце концов открывает, что он уже там был, что каким-то образом он принимал участие в этих замечательных событиях. Инициация приводит к припоминанию. В конце церемонии новообращенный обнаруживает, что он сам и был героем только что рассказанных ему мифов».

Очевидно, что смысл, в котором употребляется слово «припоминание» (*anamnesis*) в двух последних параграфах, не вполне один и тот же. Поэтому в данный момент будет полезно провести различие между двумя понятиями, покрываемыми этим термином. С одной стороны, мы заняты вопросом о том, возможно ли, чтобы отдельные личности были способны путем прямого припоминания собственной пренатальной жизни вложить этот смысл в космогонический миф своей священной традиции (или распознать его в ней). С другой стороны, в случае молодого аранда, как интерпретирует Элиаде, вероятно, лучше было бы говорить о непрямом припоминании, которое делает возможным для новообращенного идентификацию себя с героем изначального мира. Если удастся показать, что анамнез первого типа возможен и действительно встречается, это могло бы пролить какой-то свет на психический механизм, с помощью которого может осуществляться анамнез второго типа, непрямой. Конечно, в последнем случае допустимо возражение,

что новообращенный может идентифицировать себя с первоначальным героем постольку, поскольку миф функционирует как обобщенная картина пренатального состояния любого человека и посредством мифа новообращенный приходит в контакт со своим собственным пренатальным существованием, не отдавая, правда, себе в этом отчета.

В-третьих, следует вывод, что придется проводить различие между двумя проблемами: проблемой возможной функции космогонического мифа, заключающейся в том, чтобы помочь индивидууму снова пережить собственное зачатие и, таким образом, в некотором роде ~~снова~~ начать свою жизнь, и очень сложным по сути своей вопросом о том, можно ли (и если можно, то как) объяснить миф, — который образует часть целой культуры и в таковом качестве введен в обиход, — как берущий начало в личном припоминании отдельного индивидуума — короче, проблемой происхождения мифа.

8. Главная трудность, которая преграждает путь изучающему индийскую религию, когда он дерзает поставить эти вопросы, заключается скорее не в том, что он покушается на область, в которой не является профессионалом, а в том, что сами специалисты еще очень далеки от того, чтобы прийти к соглашению. Вот та основная причина, которая удерживала меня на протяжении почти двадцати лет от открытой постановки этой проблемы как достойной внимания.

Спорный вопрос, с которым мы здесь встречаемся, — это вопрос о пренатальном сознании. Ровно двадцать лет назад Нандор Фодор опубликовал свое исследование «Поиски возлюбленного»⁵³, в которой, разрабатывая идеи книги «Травма рождения»⁵⁴, показал, что события, которые происходят в течение пренатального периода, явно регистрируются зародышем и могут воспроизводиться в снах в его постнатальной взрослой жизни. Представление о том, что человек пронесет через всю свою жизнь зарегистрированные результаты несенсорного восприятия из пренатального периода, несомненно, серьезно противоречит общераспространенному предположению психологов, что сознание начинает развиваться только после рождения вместе с развитием органов чувств. Неудивительно поэтому, что психологи выразили этой теории свое недоверие. Признание возможности пренатального несенсорного восприятия влечет за собой, конечно, коренные изменения в общем взгляде на проблему человеческого сознания. Однако не только психологи, но также и значительная часть психиатров до сих пор считала невозможным для себя принять те выводы, к которым Фодор пришел в своей психотерапевтической практике. С другой стороны, с тех пор исследования в области пренатальной психологии проводились не только в Соединенных Штатах, но и в Англии, Голландии и Чехословакии.

Трудность, с которой встречается исследователь истории религии, заключается в том, что, не являясь специалистом в упомянутой выше области, он не имеет права участвовать в этом диспуте. Однако нельзя отрицать того, что возможность вновь пережить собственное зачатие могла бы иметь величайшее значение для нашей интерпретации религиозных явлений, и в особенности космогонических мифов. Чтобы проиллюстрировать это, достаточно*

прочитать слова голландского психотерапевта, который, констатируя, что «способность воспоминания связана с яйцом, а не со сперматозоидом», суммирует первые воспоминания яйца, как они воспроизведены в снах взрослых. Яйцо «вышло из яичника и спокойно ожидает, что произойдет дальше. В терминологии Фрейда, мы имеем дело с состоянием океанических чувств. Яйцу свойственно ощущение покачивания туда-сюда словно на большом водном пространстве и одновременно ощущение того, что оно есть часть этой воды. Нельзя еще говорить о настоящем сознании. Существует ощущение одной лишь бесконечности и того, что яйцо составляет часть этой бесконечности... В снах данный опыт часто предстает в виде больших водных пространств, а также представлений о коллективности (группа, община и пр.), явно наводя на мысль о соответствующем опыте в яичнике, и, таким образом, об опыте в период до овуляции. Зарегистрированных фактов о сперматозоидах нет» на этой стадии⁵⁵.

Конечно, это вполне в духе лучших традиций современной науки, что по поводу противоречивой проблемы, в связи с которой подвергаются сомнению основные допущения данной отрасли знания, диспут может продолжаться долгие годы и пройдет много времени, прежде чем будет достигнуто соглашение. С другой стороны, в таких формах современного искусства, как живопись и поэзия, встречаются элементы, которые можно интерпретировать как отражающие пренатальный опыт, и отдельные специалисты, как и художники, по-видимому, вполне осознают этот аспект и значение психиатрической теории. Для неспециалиста в данной области главная беда заключается в том, что психологи вроде бы не слишком заинтересованы в обсуждении мнения психиатров, в результате чего выработка единой научной позиции может быть отложена на неопределенное время. Поэтому единственное, что можно сделать, пока не решен вопрос, — это предварительно сформулировать проблему, которая естественно возникает у изучающего архаические космогонические мифы.

Поступая так, я могу указать, что в индийской культурной традиции, внутри которой ряд индивидуумов верит и им верят, что они хранят воспоминание о прежнем существовании, память о собственной пренатальной жизни не находится в противоречии с общей культурной моделью. Хотя это ни в коей мере не решает научной проблемы, о которой идет речь, описания в литературных произведениях того, что их авторы считали непосредственным припоминанием своего пренатального существования, показывают, что тот, кто попытается интерпретировать некоторые факты в свете теории, разработанной Фодором, Литгартом Перболте и другими, не будет виновен в искажении фактов в контексте данной культуры. Хотя нужно признать, что в Индии культурный акцент делается скорее на прежних существованиях, а не на пренатальной жизни, пример такого (предполагаемого или реального) припоминания встречается в поэме, приписываемой тамильскому мистiku Маникавашагару, который жил предположительно около IX в. н.э. Строки 11–25 четвертого гимна в «Тирувашам» (которые преподобный Поуп по каким-то загадочным причинам решил не переводить в своем хорошо известном изда-

нии) *гласят* следующее: «От слона к муравью, в беспорочные рождения, испытав результаты кармы, В рождение в качестве человека, в утробу матери, испытав нападение бесчисленных червей, На первом месяце испытав двойственное состояние (имеется в виду неопределенность, будет ли зародыш развиваться?), На втором месяце испытав (может быть, одно рождение??), На третьем месяце испытав буйство, На четвертом месяце испытав большие трудности, На пятом месяце избежав бьющей ключом лимфы, На седьмом месяце испытав опускание земли (имеется в виду матка?), На восьмом месяце испытав трудности, Испытав боль, которая поднялась на девятом месяце, На подобающем десятом месяце испытав горестное море страданий, я пережил /это/ вместе с моей матерью»⁵⁶. В отличие от этого отрывка, который претендует на непосредственное личное припоминание, отрывки, встречающиеся в буддийской литературе и относящиеся к догмату о сознательном проникновении Бодхисаттвы в матку (*garbhāvakrānti*) и его сознательном существовании в ней, имеют лишь второстепенное значение⁵⁷.

Случаи возможного непрямого припоминания представляют собой меньший интерес, потому что в них автор описывает свой опыт в терминах традиционных представлений своей религии. Правда, то, что он описывает в пределах этого условного контекста, с очевидностью отражает его личный опыт, но возможная интерпретация данного опыта как припоминания пренатальной жизни не находит поддержки в этом контексте. Конечно, на память приходят такие хорошо известные отрывки, как РВ VII.88.3, где Васиштха, обращаясь к своему богу, Варуне, описывает, как он побывал в подземном дворце этого бога и прошел у него инициацию: «Когда Варуна и я восходим на корабль и выводим его на середину океана, когда мы продвигаемся по гребням вод, мы качаемся на качелях»: Здесь рядом с провидцем присутствует бог неделимого первоначального мира⁵⁸. Кажется, что провидец не может получить последнего видения до тех пор, пока бог не сажает его в лодку (ср. ст. 4: «Варуна поместил Васиштху в лодку; искусный /бог/ сделал его риши (провидцем) своими мощными силами»). В свете описания океанических ощущений, приведенного в современной психиатрической литературе, могло бы показаться любопытным, что поэт Васиштха отсылает к своему *качанию*, или *колытанию* (*Tīkṣhayāvahai*), на волнах. Однако в отличие от тамильского мистика, который жил, возможно, на какие-нибудь две тысячи лет позднее, этот ведийский провидец явно не подозревал возможной связи между мистическим видением и своей собственной пренатальной жизнью. Современному исследователю ведийской религии следует принять во внимание ту возможность, что мифологическая фигура Варуны как бога первоначального мира могла психологически функционировать для адепта как средство, чтобы войти в контакт с более ранними пластами своей личности и снова пережить собственное пренатальное состояние, — но это вынужденным образом остается интерпретацией, которая не поддается объективной проверке.

Однако в свете параллелизма, имеющего место между мифом и ритуалом, следует заметить, что в ведийском ритуале инициации (*dīkṣā*) *dīkṣita* тот, кто прошел инициацию должен снова стать зародышем (ШБр III.1.3.28), чтобы возродиться. Опасную и неблагоприятную сущность *dīkṣita*, когда он

связан, что определенно сформулировано в КС XXIII.6, с. 81.11 и МС III.6.7, с. 69.11, следует, вероятно, объяснять тем, что он находится в царстве Вавруны⁵⁹. То же представление о новом рождении присутствует подспудно в утверждении ритуальных текстов, что жертвователю возрождает самого себя, принося жертву (ШБр VII.2.1.6). Однако нет мифа, который прямо обращался бы к стадии пребывания в матке, так же как нет никаких ассоциаций космогонического мифа с рождением индивидуума, подобных той, которую мы встречаем на Гавайях. Песнь творения, Кумулипо, здесь поют тогда, когда принцесса ожидает ребенка и пока ребенок еще не родился⁶⁰.

9. В четвертом и пятом разделах этого исследования была сделана попытка продемонстрировать, что ведийский космогонический миф включает в себе две разные стадии: во-первых, стадию неделимого первоначального мира, который состоит из «вод» и начала земли, дрейфующей по их поверхности; во-вторых, стадию, начинающуюся с того, что Индра бросает своим оружием, ваджрой, в дракона или в саму гору, которая благодаря этому приобретает твердую основу.

Если принять интерпретацию данного акта как второй стадии творения, то остается удивительным очень агрессивный характер подвига Индры и необходимость преодолеть мощную «силу сопротивления» (*vṛtrā*). Воплощенную в драконе как в страже горы. Далее из ригведийских текстов был сделан вывод, что именно эта вторая стадия играла решающую роль в культе, ввиду того что ежегодные обряды, целью которых было обновление жизни, были ритуальным воспроизведением первоначального акта творения. Соответственно для ведийского общества такое *подавление сопротивления* (*vṛtrahātya*) было главным мифологическим событием, которое обуславливало обновление мира и индивидуумов, и в обрядах (преимущественно ежегодных) подобное восстановление осуществлялось с помощью состязаний и борьбы, которые имитировали первоначальное сражение бога.

Согласно цитированным выше психиатрам, некоторые сны, вызванные во время психоаналитического лечения пациентов, указывают на океанические ощущения «качания на волнах»: Если в более ранней психоаналитической литературе это объяснялось как нечто зарегистрированное зародышем, окруженным амниотической жидкостью, то изучение материала пренатального сна привело к заключению, что эти океанические ощущения нужно возводить к состоянию яйца между овуляцией и оплодотворением. Далее было привлечено внимание к параллелизму между этими чувствами и психическим состоянием, которое мистик Экхарт описывает следующими словами: «быть столь пустым, каким бывают до существования»⁶¹.

Если предположить в качестве рабочей гипотезы, что первая стадия космогонического мифа «каким-то образом соотносима»⁶² с океаническими ощущениями, которые яйцо, по-видимому, зарегистрировало в стадии между овуляцией и оплодотворением, естественно встает вопрос, не может ли сражение Индры с «горой» соответствовать оплодотворяющей деятельности сперматозоида. В этом свете было бы нетрудно интерпретировать ваджру, которая пронзает гору и открывает ее, тем более что в индийской космогонии вряд ли

существует хоть один признак, который указывал бы на Эдипов комплекс из ортодоксального фрейдистского психоанализа. Можно процитировать некоторые отрывки, особенно интересные в этом отношении (например, ТС II.5.3.2): «Когда Индра убил Вритру, его сила и мощь (*Indriyám vṛṭyām*) ушли в землю; это стало растениями и корнями». В этой связи могут быть существенными такие характерные подробности, как приковывание горы или земли, дрейфовавшей по водам. Если искать эквивалент в пренатальном опыте, параллелизм с прикреплением оплодотворенного яйца очевиден. То, что оплодотворение выражено в мифологическом символизме через сражение Индры с горой, неудивительно. Это, конечно, хорошо известный факт, что сперматозоид должен преодолеть сильное сопротивление, растворяя гормональные жидкости, которые окружают яйцо⁶³. По-видимому, в снах, связанных с зачатием, яйцо иногда регистрирует этот процесс как агрессивность со стороны сперматозоида, что может привести к шоковому переживанию зачатия⁶⁴.

С другой стороны, убийство дракона как героический подвиг представляет собой широко распространенный мифологический мотив, и не было бы причин задерживаться на нем так долго, если бы оно рассматривалось исключительно в свете мифологии. В предыдущей, чисто мифологической, интерпретации данных РВ агрессивный характер как сражения Индры, с помощью которого он создает жизнь, так и общественных состязаний, цель которых заключается в возобновлении этой жизни, можно было бы принять как факт. Однако задача, возложенная на меня теперь, заключается не только в проверке экспериментальной теории о том, что открытие горы Индрой является мифологическим эквивалентом зачатия (интересным указанием на который может служить приковывание Индрой дрейфующей земли), но также и в обеспечении свидетельства в пользу предположения, что оплодотворение яйца может и в самом деле быть представлено символически как агрессивный акт. Заметим по этому поводу, что обтекаемые формулировки «эквивалент» и «соотносимый» намеренно употребляются здесь, чтобы оставить в стороне вопрос о конкретном характере подобного «соотнесения»; остающийся открытым на данной стадии нашего исследования.

В этом плане ссылка на параллельные мифы о сражении героя с драконом была бы явно бесполезна. Вместо этого может оказаться полезным более пристально рассмотреть ритуал, в котором, по всей видимости, символически воспроизводится оплодотворение яйца. Это танец, который до сих пор исполняется среди тоба-батаков, когда бог Пана на Болон завершает свой круговой путь и должен начаться новый год.

10. Основные черты этой «магико-религиозной драматизации "тотального" космического обновления» кратко резюмируются здесь на основании отчета о ней одного очевидца⁶⁵.

На открытом пространстве с помощью муки изображается двойной квадрат (один крест-накрест в другом) так, что получающиеся при этом восемь углов соответствуют восьми точкам компаса. На каждой из восьми точек изображен символ древа жизни. Двойной квадрат, представляющий средний мир, имеет три цвета (белый, красный и черный), символизирующие три мира.

В центре этого космического символа находится изображение маленькой черепахи (*nağa hirma di tano*), которая представляет подземное божество. В центре этой наги еще есть круг, который соответственно является самой центральной точкой при таком изображении космоса, и в этот круг помещается яйцо. Рядом в корзиночке, наполненной рисом, стоит *tunggal panaluan* — дерево жизни, которое в триедином качестве представляет подземный, средний и нижний миры (как описано на с. 155). В обряде участвуют три жреца (*datu*). После всеобщего танца перед *tunggal panaluan* первый *datu* начинает танцевать и, взяв в заключение *tunggal panaluan*, обходит все восемь точек восьмиугольника, нарисованного на земле, затем направляется к наге в центре, где изображает женщину во время родов. Под конец он снова ставит *tunggal panaluan* в корзинку. Этот первый танец Тобинг интерпретирует как «магико-религиозную инсценировку произрастания, обращение к нижнему миру, чтобы он помог вырастить богатый урожай в текущем (новом?) году» (с. 170). В то время как этот *datu* идентифицирует себя с нагой — аспектом Высшего Бога, связанным с нижним миром, другой *datu* представляет Высшего Бога как Панглубаланг — средний мир. Он также, сделав танцевальные движения, под конец хватает *tunggal panaluan* и обходит восьмиугольник, а затем водворяет в корзину ее содержимое. «Значение этого танца заключается в обновлении связи с Панглубалангом и, следовательно, в магико-религиозном обновлении среднего мира ради блага общины» (с. 172). Таким же образом Тобинг объясняет, что третий *datu* представляет Высшего Бога как верхний мир и что цель его танца — обеспечить дождь в новом году.

В конце первый *datu* появляется снова (с. 172 и сл.): «После обычных призываний он стал поить пальмовым вином *tunggal panaluan*, натирает его рыбой, мясом, поливал его водой и затем удалялся от него, все время пританцовывая и подпрыгивая. Потом он хватал его, двигал им из стороны в сторону и затем вверх и вниз, изображая движение по кругу. Далее он ласкал его, как ребенка, прижимал его к своему уху и громко кричал: "Musu, musu, musu" (враг). Он пил пальмовое вино, жадно ел рыбу и мясо. Под конец он устремлял взор на яйцо в центре восьмиугольника, нацеливался несколько раз в него палкой, а затем бросался в центр и протыкал ею яйцо. Потом он уходил, на этот раз без палки, после чего его помощники убивали собаку и курицу. Этими мертвыми животными, фруктами и пр. стирались линии восьмиугольника и изображение наги, в то время как убирались алтарь, пустаха (колдовская книга), пика, порхалаан (фигурки идолов) и т.д. Так заканчивался обряд». По Тобингу (с. 173), в последнем танце палка представляет Высшего Бога как целокупность нижнего, среднего и верхнего миров. Танец, комбинация трех предыдущих, является «магико-религиозной инсценировкой "тотального" космического обновления, но также и космического разрушения, поскольку они неотделимы одно от другого...! Конец года — это космическое разрушение и обновление в одно и то же время. Дерево жизни умирает, из того же ствола развивается новое, возникшее из плода, упавшего со старого дерева». Тобинг указывает на «существенное единство

мифа, обряда и магии»: Происходит «символическое разрушение космоса, включая общину» и возобновление его, когда сажают то же *tunggal panaluan*, которое принадлежало общине из поколения в поколение, но которое сейчас украшен молодыми листочками.

Все это может быть совершенно верно, но значение яйца в самом центре символической вселенной остается необъясненным. Тобинг замечает только, что оно «несомненно символизирует плод старого древа жизни и, следовательно, является изображением новой космической жизни» (с. 173). Вряд ли можно сомневаться в том, что оно символизирует новую жизнь (ср., например: *Eliade. Traité*, с. 354), но если оно представляет плод древа жизни, то почему яйцо выбрано в качестве символа и почему *datu*, подвигав палкой таким образом, что это можно принять за символическое изображение *coitus'a*, должен в последний и наиболее драматический момент обряда пронзить яйцо? Этот конечный кульминационный пункт, когда древо жизни сажают в яйцо, с очевидностью предполагает идею космического зачатия, возобновления первоначального оплодотворения мирового яйца.

В этом случае «возрождение» космоса и общины должно было бы быть вызвано новым зачатием в качестве первого этапа нового мира и новой жизни. Правда, неизвестно, чтобы такое представление было распространено среди тоба-батаков. С другой стороны, если данное предположение верно (а я полагаю, что это лучший способ объяснения центральной роли яйца), то мы не сможем уклониться от вывода, что символическое оплодотворение мирового яйца невозможно без наличия в прошлом интуитивного знания о том, как происходит зачатие человека, т.е. непосредственного припоминания. Так или иначе следует отметить элемент агрессивности в этом сажании «нового» древа жизни и вообще тесную связь между разрушением и обновлением. Этот ритуал поучителен в связи с актом творения Индры.

11. Если в качестве гипотезы мы установим соотношение между сражением Индры с драконом «Сопротивлением» и борьбой сперматозоида с «сопротивлением» яйца, возникают дальнейшие вопросы. Анализ снов о зачатии также обнаружил существование сильной либидинозной связи между яйцом и материнской *psyche* перед зачатием⁶⁶. В психопатологической практике встречаются указания на исключительную привязанность *psyche* зародыша к *psyche* матери и к яичнику, которая приводит к тому, что оплодотворение воспринимается как травматический шок. На этом фоне может получить значение тот факт, что в некоторых мифах убит должен быть не только дракон, но и его мать.

В РВ мы дважды встречаемся с упоминанием матери Вритры. Самое ясное место — это 1.32.9: «У матери Вритры жизненная сила пошла на убыль, потому что Индра сбросил на нее смертельное оружие. Сверху была мать, внизу — сын. Дану лежит, как корова со своим теленком». Хотя давно отстаивалось другое мнение, не может быть сомнений в том, что *danu* — это термин, унаследованный из индоиранского редигиозного языка для обозначения «потока», прежде всего изначальных вод⁶⁷. Поэтому дракона могли

называть *сыном Дану* (Dānavá), хотя его самого звали также Dānu как воплощение этих вод. В III.30.8 можно колебаться между переводами «О многопризываемый Индра, ты разможил безрукого, который живет со /своей матерью/ Дану» или «который жил с изначальным потоком»; но первый более правдоподобен.

Принимая во внимание небольшое число упоминаний этой матери Дану (в отношении которой мать Данайю, встречающаяся в таких поздних текстах, как ШБр и МБх, не может дать существенных подтверждений), вполне понятно, что некоторые ученые объясняли ее как плод фантазии поздних поэтов⁶⁸. Тем не менее мы не можем полностью исключить ту возможность, что идея матери дракона уходит корнями в далекое доисторическое прошлое. В Иране у дракона Аждахака тоже есть мать — Отак⁶⁹, а в древнеанглийском эпосе «Беовульф» герой сначала убивает само чудовище Гренделя (стк. 710 и сл.), а затем, поскольку мать Гренделя стремится отомстить, он вынужден сражаться под водой «с матерью Гренделя, чудовищной вейдой, обреченной на жизнь в зловещих водах и ледяных потоках» (стк. 1259–1261). Ее описывают как одного из «морских драконов» или «змей» (стк. 1426, 1430).

Большей частью считается, что в эпосе данный героический подвиг имеет мифологическое происхождение. В этой связи было отмечено, что в древнеисландской «Саге о Хрольве» говорится о таком же чудовище — Краке, что приблизительно во время святок (соответственно в середине зимы) оно дважды нападало на палаты короля Хрольва, пока на третью зиму не было убито героем Бодваром. Эта деталь особенно интересна потому, что в Западном Корнуолле период между Рождеством и Двенадцатой Ночью до сих пор отмечается танцем ряженых, когда по улицам Сент Ивза и деревень вокруг Пензанса гуляют по ночам компании молодых людей, одетых в странные костюмы. При этом еще сто лет тому назад ряженные танцоры в Корнуолле, а также в Шотландии обычно заходили на кухни домов, что побольше, и представляли там старую пьесу «Святой Георгий и дракон», сотни версий которой встречаются по всей Великобритании⁷⁰. Такие факты из германского мира могут служить некоторой поддержкой теории о том, что в ведийской Индии Вритру должны были убивать в начале каждого нового года для возобновления творения.

Однако, что касается мифологического значения матери дракона, следует допустить, что в ведийском мифе мы стоим на зыбкой почве, поскольку свидетельства очень незначительны. Конечно, миф об убийстве Индрой Дану допускает две интерпретации. С одной стороны, можно было бы привести довод, что выражение «сын изначального потока» породило представление о матери, которая носит имя Dānu *влага*. Таким же путем в более позднее время ригведийское слово śasṭrāti *господин силы*, большей частью употребляемое как эпитет Индры, было переинтерпретировано как *Муж Шачи* и возник образ Шачи, жены Индры. В конце концов термины *vṛtrapatnī* *имеющая сыном Вритру* и *śūh* *мать, производящая потомство* встречаются только в одном стихе сравнительно позднего гимна и могут быть характерны для фразеологии лишь одного позднего поэта, который буквальное других воспринял отношение дракона к водам, его породившим. Но теперь возникает совершенно иной во-

прос: почему же мать дракона тоже нужно было убить, а на это не так легко ответить. С другой стороны, если мы допустим, что, несмотря на скудные свидетельства текста, убийство матери дракона является очень древним элементом мифа, чему может служить типологической параллелью убийство матери Гренделя, то оказалось бы возможным указать на данные исследований зачатия, а именно: яйцо как «регистрирующий аппарат» сохраняет память яичника и материнского *psyche*, которая в допсихических (*prepsychotic*) состояниях может переживаться в снах как подавляющая сила, угрожающая индивидуальности его. В процессе индивидуализации, возникающем в результате оплодотворения яйца сперматозоидом, психические связи, соединяющие зародыш с материнским *psyche*, должны быть перерезаны. Иными словами, «мать» надо убить, чтобы *его* мог существовать как отдельный индивидуум.

12. Само собой разумеется, что мы вступаем в область чистых предположений. Ясно также, что нам придется решать здесь фундаментальные проблемы интерпретации мифов. Для ведийского индийца миф об Индре существовал сам по себе, и никакая современная теория, которая пытается найти эквивалент к ней в подсознании, нерелевантна в отношении его системы понятий. Миф был для индийца средством видения мира и своей жизни в контексте данной системы ценностей. Миф в целом давал ему возможность осознать как значимые и в своей среде, и в более широком космическом контексте узкие пределы собственного индивидуального бытия. Поэтому, с одной стороны, недопустимо относиться к мифам как к чистым фантазиям или литературным мотивам — явление, не столь уж редкое среди филологов. С другой стороны, нет гарантии, что все мотивы одинаково значимы. Кроме того, даже если в принципе допустить возможность, что основную схему космогонического мифа можно соотнести с пренатальной жизнью индивидуума, то у нас нет критерия, чтобы определить, какие именно элементы надо рассматривать в этом свете. Было бы слишком наивным ожидать, что всю космогонию можно прочесть просто как запись пренатальных переживаний индивидуума.

По этой причине здесь не будет делаться попыток истолковывать дальнейшие детали, хотя некоторые из них, такие, как победа Индры над своим отцом Тваштаром (РВ III.48.4; IV.18.12), могли бы оказаться существенными с интересующей нас точки зрения. Однако при настоящем положении вещей данное исследование преследует только одну цель: привлечь внимание к тому, что космогонический миф может иметь некоторые аспекты, до сих пор ускользавшие от внимания.

Древо жизни

13. Единственное исключение, которое нужно сделать, касается древа жизни, потому что это один из самых важных мотивов во многих космогониях. Это дерево, поднимающееся из первоначального холма, разделяет и в то же самое время связывает небо и землю (или верхний мир и нижний миры) и, как таковое, является самым поразительным символом дуальной организа-

ции мира и присущего ему единства. Высказывалось предположение с точки зрения пренатальной психологии, что это дерево представляет пуповину⁷¹. Если космогонический миф действительно «каким-то образом связан» с воспоминанием о яйце как в его неоплодотворенном состоянии, так и после оплодотворения, тогда, конечно, вполне законно задать вопрос, что же могло быть пренатальным коррелятом древа жизни. Хотя всякая попытка ответить на этот вопрос в данный момент обречена остаться предварительной догадкой, представляется допустимым предложить решение, альтернативное тому, которое было предложено Литартом Перболте.

Если рассмотреть характеристики дуального космоса в ведийской мифологии, то мы найдем, что боги неба 1) «родились позже», «являются младшими братьями» богов нижнего мира; 2) они умнее, чем их старшие братья. Последние ближе к изначальному миру недифференцированного единства, миру, для которого были характерны инерция и сон (ср. Вритру, спящего на водах), в то время как дэвы находятся «по сю сторону творения» (РВ х.129.6). После того как жизнь «пробуждена» в зародыше посредством оплодотворения, одними из первых должны развиваться спинной мозг и головной мозг. Хорошо известен тот факт, что в первые месяцы голова зародыша растет гораздо быстрее, чем остальные части тела. Отсюда, правда, не следует, что сознание на этом этапе уже локализовано в головном мозгу. Наоборот, если принять данные исследований пренатального сна, указывающие на существование сознания и (по необходимости экстрасенсорной) способности восприятия — несмотря на революционный, по общему мнению, характер этих данных, — то нужно признать, что «точка обзора» воспринимающего и регистрирующего сознания сначала заметно неустойчива. В самом деле, иногда момент приближения сперматозоида к яйцу кажется зарегистрированным как наблюдаемый с точки, внешней по отношению и к яйцу, и к сперматозоиду, как если бы неиндивидуализированное сознание само по себе парило над сценой. С другой стороны, эту регистрацию, если ее принимать за таковую, следует, хотя сохраняется она в подсознании, рассматривать как составляющую часть человеческого сознания в самом широком смысле слова, которая при дальнейшем развитии человеческого существа связана с головным мозгом.

Поэтому можно предположить в качестве простой рабочей гипотезы, что пренатальный коррелят древа, поднимающегося из первоначального холма, следует искать в развивающемся спинном мозгу. Однако в мифе подразумевается гораздо большее. Дерево — это центральный мировой столп, который разделяет небо и землю, и с этого разделения начинается дуальный космос. Если есть доля истины в гипотезе о том, что этот миф «каким-то образом» отражает эмбриональное развитие человеческого существа, неизбежно возникает вывод, что развитие *psyche* только-только зачатого индивидуума, которое происходит параллельно развитию зародыша, характеризуется коренным дуализмом, когда головной мозг функционирует как «сиденье» сознания индивидуума, в то время как психические компоненты более низкого, скажем филогенетического, пласта допустимо локализовать в нижнем конце оси.

Можно или нет найти реальные свидетельства столь ранней дуальной организации — это вопрос, на который ответить возможно, только изучая сны, касающиеся зачатия и первой стадии эмбрионального развития. И все же как ни сугубо умозрительна, положим, эта идея, она могла бы найти определенную поддержку в необычной мистической анатомии, на которой основана теория йогической практики. Доктрину шести *sakra*⁷² и змеи Кундалини, которую, когда она спит на самой нижней точке (*Mūlādhāra*), надо разбудить и заставить подняться вдоль спинного хребта, чтобы йог обрел окончательное освобождение, можно понять только как результат какого-то интуитивного знания и опыта бесчисленных поколений. Мистическая физиология, которая, хоть и находится в очевидном противоречии с научной действительностью, была (и остается) явно эффективной для целей йога. Элиаде отмечает⁷³, что йоги «подчинили себе бесконечно более обширную зону, чем зона "нормальной" психики, что они проникли в глубины подсознания и сумели "разбудить" архаичные слои изначального сознания, окаменевшие у других людей». То, что Элиаде, с точки зрения йоги, характеризует как окаменевший психический слой, прекрасно соответствует первоначальному, возможно филогенетическому, пласту, о существовании которого выше было высказано предположение на основе космогонического мифа. Если, далее, в пределах данной рабочей гипотезы рассмотреть вероятность того, что некоторые элементы физиологии йоги произошли из образов подсознания, запечатлевшего ранние стадии эмбрионального развития, можно указать на ряд поразительных параллелей в других религиях. Хорошо известно⁷⁴ из даосизма «эмбриональное дыхание» как способ вернуться в эмбриональное состояние и начать жизнь заново, и Элиаде правильно приравнял три «дыхательных упражнения» (*пранаяма*) индийской йоги к их даосской параллели⁷⁵. Начинание жизни заново, с самого начала и переживание ее даже на уровне жизни растения считается одним из аспектов йоги. С другой стороны, такое возобновление есть тоже новое творение. Как говорит тот же автор: «Архетип "действия" (имеется в виду в йоге) — это творение миров, космогония. В некотором смысле йог повторяет в своей личности трансформацию хаоса в космос»⁷⁶. Считается, что самая низшая часть, *Mūlādhāra* *вместилище корня*, поддерживает спинной хребет (*Meru*), который функционирует как ось человеческого тела, подобно тому как в космологии гора Меру является *axis mundi*.

Идея, предложенная выше на основе космогонического мифа, об определенном параллелизме между мировой осью и спинным хребтом получает и в самом деле полное подтверждение в йогических текстах. Позвоночник рассматривался в мистической физиологии как единая кость (*Merudandā*), и считалось, что позвоночник Будды был закреплен как мировая ось, что делало для него невозможным повернуть голову, не поворачивая всего туловища⁷⁷. Таким образом, змея Кундалини внизу позвоночника является напоминанием о тесной связи между змеей и деревом жизни во многих космогониях⁷⁸.

Дальнейшее подтверждение можно увидеть в теории двух «вен» (*nāḍī*). Иды и Пингалы, которые вьются вверх вокруг позвоночника и в конце концов выходят соответственно в левой и правой ноздре. Поскольку Ида ассоциирует-

ся с луной, а Пингала — с солнцем⁷⁹, их положение в отношении центральной оси напоминает нам широко распространенное представление о двух птицах, сидящих по обе стороны мирового дерева. В РВ 1.164.20 говорится, что одна из них ест сладкую ягоду, что явно идентично «доле в /напитке/ жизни» (*amṛtasya bhāgam*) и меду (*mádhu*), упомянутым в двух следующих стихах, в то время как другая птица глядит, не вкушая. Приведенная фразеология напоминает X.85.18–19: «Один озирает все существа, другой рождается снова, /тем самым/ устанавливая времена года. С помощью этого /повторного/ рождения он возникает вновь и вновь, как символ дней он идет впереди утренних зорь. Когда он приходит, он устанавливает долю (*bhāgam*) небесным богам. Луна продлевает свою жизнь, /с тем чтобы она была/ долгой». В свете этого несомненно параллельного отрывка могло бы показаться вероятным, что стихи-загадки в 1.164.20 и сл. тоже относятся к луне и солнцу соответственно. Луна — это сосуд с напитком жизни, откуда боги пили свою амриту (ШБр XI.1.4.4) и который периодически наполняется снова. Предлагались и другие интерпретации, но было бы излишним их здесь обсуждать⁸⁰. Две птицы дерева жизни имеют исключительное значение в религии даяков, и не может быть сомнения, что птица на левой руке ассоциируется с луной, а правой — с солнцем (Шерер, с.33). Хотя в РВ это не упоминается, есть некоторые основания допустить, что здесь в позиции двух птиц по отношению к дереву было то же самое, потому что ассоциация луны с левой стороной, вероятно, восходит к общей индоиранской религии⁸¹. Противопоставление левого правому по отношению к космическому центру отражает древнюю мифологическую схему, корни которой уходят в классификационную систему. Поэтому, если правильно приравнять двух птиц в РВ к луне и солнцу и если можно предположить, что они занимали ту же самую позицию по отношению к дереву, что и в религии даяков — заимствовали даки эту идею из Индии или нет, не имеет значения, — мифологический параллелизм с двумя «венами», или «артериями», йогии очевиден. Поскольку Ида ассоциируется с луной и левой ноздрей, а Пингала — с солнцем и правой ноздрей, кажется, что они расположены в отношении (мистической) оси человеческого тела таким же образом, как луна и солнце по отношению к *axis mundi*.

Так как очевидно, что можно приравнять позвоночник к мировому дереву, мы возвращаемся к мифу об антагонизме между верхним миром и нижним миром, о чем речь шла выше. К мифу надо относиться серьезно, и в тех архаичных обществах, где ему соответствует основополагающая дихотомия племенного единства, это серьезная вещь. Если к нему относиться серьезно не только как к мифу, но и как к припоминанию самого раннего эмбрионального состояния, это должно привести к выводу о том, что в результате развития спинного и головного мозга локализация различных и противоположных друг другу компонентов человеческой *psyche* происходит в течение самого раннего эмбрионального роста.

14. Надо добавить еще несколько слов, учитывая важность приравнивания мировой оси спинному мозгу для нашего проникновения в подоплеку (если не прямо в генезис) космогонического мифа. Однако придется пройти мимо ряда

вопросов, которые могут быть интересны в контексте этой теории, потому что они слишком сложны, чтобы их рассматривать в пределах данного исследования. Так, можно было бы задать вопрос, есть ли какая-нибудь типологическая связь между тем, что шаман взбирается на мировую ось, чтобы достигнуть неба, и подъемом Кундалини по позвоночнику. Можно также привлечь внимание к изображениям в индийской скульптуре, в которых мы видим, как дерево поднимается из вертикально стоящего тела бога или человека⁸².

В связи с ригведийской загадкой о двух птицах, одна из которых ест ягоду, в то время как другая смотрит, не вкушая, можно указать, что в Индии (Панч. V.14), да и в других местах встречается также символ одной птицы с двумя головами. В мифологии индейцев Гвианы (Южная Америка) дух главного королевского грифа, как считается у маучи и таулипангов, имеет две головы и одна из них — «пожиратель». К.Х. де Гёйе⁸³ предполагает, что это может заключать в себе намек на двоякую сущность птицы: «небесный дух и земной пожиратель».

Выше было принято, что «вкушающей» птицей ведийского мифа была луна, и благодаря отождествлениям «Агни = солнце» и «Сома = луна»; с одной стороны, и «Хаома = левый» в древнем Иране — с другой (притом что левый глаз животного приносился в жертву Хаомае — Я.11.4), можно объяснить положение луны слева от оси. Если, однако, мы будем исходить из более широкого набора отождествлений: «Агни = луна = ночь = нижний мир»; можно думать, что верхний мир и нижний мир не только расположены наверху и внизу по мировой оси, но также справа и слева от нее по горизонтали. Именно это мы встречаем в индийском мифе, где рассказывается, как Праджапати, воплощение неделимой космической целостности, создал небесных богов (дэвов) правой рукой (или справа от себя) и богов нижнего мира (асуров) левой рукой (или слева от себя)⁸⁴. Та же схема повторяется в других культурах, например в яванском театре теней (*wajang*), где исполнитель (*dalang*) показывает тень мирового древа (*kekajon*) в центре экрана, в то время как благородных героев всегда показывают справа от него, а демонических персонажей — слева. За другими примерами я отсылаю вас к Босху⁸⁵.

Если в этом случае имеется соответствие между космогонией и эмбриогонией (см. ниже, §15), то мифологическая борьба между богами нижнего мира и их младшими братьями, небесными богами, после того как недифференцированное единство изначального мира было заменено дуальной организацией космоса, должна по необходимости указывать на внутренний дуализм в психофизическом развитии человеческого зародыша. В этой связи могут быть поучительны мифы об изначальных близнецах, встречающиеся среди американских индейцев.

В мифах индейцев Гвианы изначальная Девственница-Мать дает жизнь близнецам — Старшему Брату и Младшему Брату. Первый считается духом природы, в то время как младший, который хитер, но ленив, представляет, как полагают, «интеллект, уже наполненный личными желаниями». Ясно, что индейцы рассматривают человека как потомка этих братьев, но нигде ясно не

выражено, что он должен происходить от Младшего Брата. Фактически человек — это двоякая сущность. Однако по тому качеству, которое делает его более чем просто одним из творений природы, — по своему интеллекту он принадлежит к духам света и тем самым к Младшему Брату»⁸⁶.

В цитате явно имеет место смешение фактов и интерпретация их в терминах психологии (по-видимому, Юнга). Как ни расценивать ее заслуги, следует признать важность того факта, что о человеке говорится как о происшедшем от двух братьев. Данный миф в этом отношении более эксплицитен, чем восточнояванский миф о братьях Обжоре и Увявшем Стебле, «представляющих две изначальные силы природы, которые разделяют вселенную»⁸⁷.

В Индии тоже, хотя человек большей частью отождествлял себя с небесными богами, было ясное понимание того, что существование космоса основано на равновесии двух контрастирующих сил: верхнего мира и нижнего мира. Если этот дуализм лежит в корне самой человеческой личности, то многие технические приемы для его преодоления, вероятно, можно понять как движения вспять, к той точке, откуда возник дуализм, т.е. к зачатию.

Теория Стрикера

15. Мысли, обрисованные на предыдущих страницах, развились в рабочую гипотезу задолго до того, как был опубликован первый том труда Стрикера «Рождение Гора»⁸⁸. Поэтому тем более удивителен частичный параллелизм между его подходом и тем, что здесь предлагается. Как отмечает Стрикер, общеизвестная истина в древней египетской религии заключается в том, что эмбриогония и космогония — одно и то же. Основная задача его широко документированной работы — продемонстрировать постоянный параллелизм между эмбриологическими и космологическими представлениями во всех религиях древнего Ближнего Востока и Греции. Нет нужды подчеркивать, что его материал дает сильную поддержку первому из двух предположений, на которых основана его работа, а именно что космогония понималась как макрокосмическое зачатие, оплодотворение мирового яйца. Поскольку Стрикер включает и ведийский материал, можно, между прочим, заметить в отношении мифа о Вритре, который он объясняет как миф о рождении (с. 44), что ведийские свидетельства, если взять их во всей полноте, скорее подсказали бы другую интерпретацию (см. выше, §9).

С другой стороны, между его работой и настоящей статьей есть существенное различие в том, как объясняется параллелизм между эмбриогонией и космогонией. Вполне понятно, что Стрикер начинает с более или менее объективных знаний, которыми располагали древние о семени и женских детородных органах. Однако надо признаться, что реальные знания о женских органах были очень слабыми даже среди греческих врачей, как это видно из книги Стрикера (с. 39, 57). С другой стороны, рабочая гипотеза о припоминании, отстаиваемая в настоящей статье, предполагает не столько особые знания об эмбриональном состоянии вообще, сколько-возможность снова пережить свою

пренатальную жизнь. В этом отношении существует безошибочный параллелизм между древней религиозной практикой, которая вела человека назад, к его эмбриональному состоянию, и побуждала его сознательно начать с начала, а с другой стороны, современным психоаналитическим лечением. И то, и другое имеет целью катарсис, который может привести в качестве результата к религиозному переживанию.

Один пример может проиллюстрировать то, какое содержание скрывается за этими двумя разными подходами. На основе материала пренатальных снов предполагается, что в момент зачатия имеет место либидинозное «поле притяжения» между яйцом и сперматозоидом. В то же время, как было сказано, возникает какая-то форма сознания, которая воспринимает и регистрирует это взаимное влечение⁸⁹.

В этой связи, несомненно, заслуживает внимания то обстоятельство, что любовь иногда упоминается в космогониях как самый мощный фактор в создании жизни. Сам изначальный мир, хоть и заключает в себе все потенциальные возможности жизни, есть «мрак». Это сказано в РВ х.129.3 и 4 и переведено Макдонеллом так:

«3. Мрак был сокрыт мраком вначале; Без различительных признаков, все это было водой. То, что, становясь, было покрыто мраком, Оно Одно было порождено силой жара.

4. Вначале в него вошло желание (kāma): Это было самым ранним семенем, продуктом мысли. Мудрецы, ведя поиски в сердце с помощью мудрости, Нашли в не-сущем связь с сущим».

Упоминаемая здесь «связь» (bāndhu) — это «родство» или, скорее, «происхождение» (ср. 1.164.33: bāndhur me mātā pṛthivī mahī 'yām *Эта великая Мать-Земля — мое происхождение*). Что касается мудрецов (kavayaḥ), то это провидцы, которые созерцают первые начала этого мира в «не-сущем»⁹⁰ с помощью интроспекции и медитации (hrdī pratīṣya *ведя поиски в сердце*). Вряд ли нужно отмечать, что содержание такого видения должно в значительной степени определяться общей культурной моделью. Как отмечает в отношении североамериканских индейцев Рут Бенедикт, «видение вообще рассматривается как опыт индивидуума, изолированного от своих сотоварищей. Это почти универсальная истина, но из этого ни в коем случае не следует, что способы вызывания видения или "открывшееся" содержание его рождаются из индивидуального сознания. Ничто не может быть дальше от истины. "Открывшееся" содержание сверхнормальных переживаний повсюду принимает форму определенных культурных моделей, а среди индейцев в особенности»⁹¹. Де Гёйе, который был близко знаком с индейскими знахарями в Суринаме, с одной стороны, констатирует, что «индейский экстаз явно неподдельный»; но затем добавляет, что «сомнительно, всегда ли бывает реальным знанием из первых рук; чистым откровением мирового духа то, что открывается им тогда как сновидения. Ясно, что эти сновидения управляются теми представлениями, которые имеют хождение среди соответствующего племени. Более того, вероятно, что в интерпретации сновидений и явлений объективного мира фантазия может играть слишком активную роль и знахарь часто переоценивает свои физические

силы. Обман может иметь место, но это исключение»⁹². Во всяком случае, то, что именно психический механизм дает возможность провидцу добиться своего личного «подлинного» видения, наиболее интересно в этой связи. Может ли его подлинность вытекать из того факта, что провидец «видит» свое собственное зачатие, отраженное в зеркале его культуры? Как бы то ни было, ясно только одно: когда ведийский поэт говорит о происхождении мира, он обращается не к эмбриологическому знанию, а к мистическому видению.

Видение ригведийским поэтом любви как изначальной действующей силы напоминает нам сходный орфический миф о мировом яйце в «Птицах» Аристофана⁹³:

В начале Вещей чернокрылая Ночь
В лоно Эреба, черного и глубокого,
Положила яйцо, рожденное ветром, и со сменой времен года,
Возникла Любовь, сверкая золотыми крыльями,
Подобная вихрям ветра Любовь-Наслаждение —
И Любовь с Хаосом положили его спать в Тартаре;
И мы, его дети, махая крыльями, гнездились там,
Пока он не вывел нас к свету верхнего неба!

Любовь не есть понятие из области эмбриологии, и религиозное значение космогонического мифа вряд ли можно объяснить рациональным знанием о человеческом зачатии и пренатальной жизни, даже если предположить, что такое знание существовало в далеком доисторическом прошлом, когда эти мифы должны были возникнуть. В отношении ведийской Индии существует мало свидетельств о такого рода знании. Поэтому большое значение, придаваемое мифу о космическом зачатии, и его бесспорный параллелизм с развитием зародыша (Стрикер) требуют другого объяснения.

Происхождение космогонического мифа

16. Под конец надо сказать несколько слов по вопросу, которого мы до сих пор намеренно избегали, употребляя такие выражения, как «некоторое соотношение»; «каким-то образом связанный» и т.д. Это проблема происхождения космогонического мифа.

С самого начала будет ясно, что ввиду комплексного характера этой проблемы простой ответ невозможен. Уже сама по себе такая постановка вопроса необычна. Мы привыкли принимать существование определенных мифов в той или иной культуре как более или менее данное. Время, когда еще казалось возможным предложить рационалистические объяснения их происхождения, отошло в прошлое, и мы научились нехотя соглашаться с тем фактом, что мы почти ничего не знаем о том, как возникли мифы. Поэтому на предыдущих страницах казалось предпочтительным изучать функцию, а не происхождение космогонического мифа⁹⁴.

Тем не менее законно задать вопрос, как мог возникнуть этот миф, но, прежде чем пытаться ответить на него, хотелось бы знать, как много космогонических мифов обязаны своим происхождением культурной диффузии и заимствованиям в доисторический и исторический периоды. Поскольку начиная с самых ранних времен происходили обширные миграции, многие поразительные примеры параллелизма между космогониями из отдаленных частей света могут быть результатом доисторических контактов. Так или иначе, могло бы показаться правдоподобным предположение, что космогонические мифы в том виде, как они встречаются в историческое время, по своему происхождению восходят к отдаленному доисторическому прошлому. Во всяком случае, трудно представить себе прошлое, когда у человека вообще не было мифа о начале вещей.

Вторая трудность — и ее, вероятно, сложнее всего преодолеть — заключается в том обстоятельстве, что миф — это часть культуры и индивидуальные откровения должны каким-то образом соответствовать общей культурной модели. Это, в частности, и установил де Гёйе применительно к знахарю и неوفиту. Подготовка неوفита может быть очень интересна с психологической точки зрения⁹⁵, но какие бы «откровения» он не получал, мифов он не производит.

С другой стороны, если действительно существует такая тесная связь между эмбриогонией и космогонией, как указал Стрикер применительно к египетской религии, и следы этого, кажется, можно обнаружить и в ведийской мифологии, то это в конечном счете допустимо объяснить как результат макрокосмической проекции воспоминания (по необходимости индивидуального) о пренатальной жизни⁹⁶. Иной альтернативы факты, казалось бы, не оставляют. Вряд ли надо подчеркивать, что этот вывод касается только основной схемы данных мифов. Однако при отсутствии эффективных критериев для определения того, что именно составляет основные элементы мифа, а что — периферийные, это условие имеет только теоретическое значение.

По поводу обстоятельств, при которых вся община может поверить «видению», допустимы только предположения. Следующие строки не претендуют ни на что большее.

В исследовании Кэнона Х. Кэллауэя религиозных систем амазулу, которое было опубликовано в 1870 и 1884 гг. и с тех пор часто цитировалось современными антропологами⁹⁷, описано, как человек с резко выраженными невротическими симптомами в конце концов становится шаманом. Процесс этот особенно интересен из-за той роли, которую в нем играют жители деревни. Вот цитата из данного описания: «Так этот человек может болеть два года без всякого улучшения; может быть, даже еще дольше. Он сидит взаперти в своем доме. Это продолжается, пока у него не выпадут волосы. А тело у него сухое и покрытое кожными чешуйками; он не хочет умашаться. Он показывает, что собирается стать прорицателем, зевая снова и снова и постоянно чихая... И люди начинают видеть: у него есть то сокровенное, что было ему дано... Под конец он громко рыдает, и, когда люди спят, слышно, как он шу-

мит, и он будит людей своим пением; он сочиняет песню, и мужчины и женщины просыпаются и идут петь вместе с ним. Все жители деревни страдают от недостатка сна; ведь человек, который становится прорицателем, причиняет большое неудобство, так как он не спит и его мозги все время работают; он спит только урывками, просыпается и поет много песен; и люди, находящиеся поблизости, покидают ночью свои деревни, когда они слышат, что он громко поет, и идут петь с ним вместе... При таком положении дел они со дня на день ожидают его смерти; теперь он кожа да кости, и они думают, что завтрашний день уже не застанет его в живых. В это время едят много мяса крупного рогатого скота, так как люди поощряют то, что он становится прорицателем (выделено Ф.Б.Я. Кёйпером). Наконец (во сне) ему является древний дух предка. Этот дух говорит ему: "Иди к такому-то, и пусть он взбивает для тебя рвотное средство, чтобы ты совсем стал прорицателем". Потом он успокаивается на несколько дней, после того как сходил к прорицателю, чтобы тот сбил для него лекарство; и возвращается он уже другим человеком, очистившимся и, несомненно, прорицателем».

Таковыми могли, вероятно, быть те обстоятельства, при которых давным-давно — в эпоху риши, как сказал бы ведиец — общество могло принять личные откровения как значимые для всего племени.

Заключительные замечания

17. В настоящей статье было привлечено внимание к примечательному параллелизму между зачатием и эмбриональным состоянием человеческого существа, с одной стороны, и генезисом космоса, как об этом рассказано в индийском космогоническом мифе, который до известной степени можно прочесть как легенду о космической овуляции и зачатии, — с другой. Такого рода подход весьма поддерживается тем фактом, что в древнеегипетской религии космогония и эмбриогония были во многом одним и тем же (Стрикер).

Далее было указано, что в соответствии с психиатрической теорией результаты регистрации пренатального состояния сохраняются в подсознании. Если это принять, то можно объяснить первостепенное религиозное значение космогонического мифа: если каждый носит в себе подсознательные сведения о собственной эмбриональной жизни, то одна из функций мифа могла заключаться в том, что он дает людям возможность косвенным образом снова пережить — через макрокосмическую проекцию — свое пренатальное состояние для достижения реинтеграции. Что касается теории, то психиатры не достигли согласия (мягко выражаясь) о распространенности и интерпретации снов, касающихся разных стадий пренатального существования — от овуляции до рождения. Вытекающее отсюда предположение, которое относится к области психологии религии, было просто выдвинуто здесь на рассмотрение. Оно полностью зависит от приемлемости психиатрической теории. Кроме того, это в основном интерпретация фактов, и, как таковая, она трудно проверяема.

Что же до происхождения космогонического мифа — тема, которой удалось лишь кратко коснуться в заключение, — то я согласен со Стрикером, что в конечном счете этот миф следует признать макрокосмической проекцией эмбриогонии. В отношении того, как такая проекция могла осуществиться, мы придерживаемся, однако, разных точек зрения. Сущность этого мифа вряд ли совместима с предположением о том, что в его основе лежит некая первобытная наука, т.е. объективное знание. Единственная же альтернатива заключается в том, что он базируется на личных «откровениях» провидцев, каковые с психологической точки зрения надо рассматривать как состояния из образов их подсознания, воспроизводящего результаты регистрации пренатального состояния. А это снова предполагает приемлемость психиатрической теории.

Под конец следует добавить замечание общего характера. Начиная со своих самых ранних работ, Мирча Элиаде подчеркивал важное значение «вечного возврата» в архаических религиях Азии, человеческого желания периодически возвращаться к изначальным истокам и снова попадать *in illo tempore* (в те времена) для того, чтобы свершилось полное обновление космоса⁹⁸. Что архаичные культуры рассматривали жизнь скорее как циклический, чем как линейный процесс и что в соответствии с этим начало нового года приобретало характер нового творения, правда, давно уже известно. Было также показано существование идеи периодического обновления и реинтеграции общества и космоса в индонезийских религиях нгаджу даяков и тоба-батаков. Известно также, что в даосском эмбриональном дыхании эта регрессия могла приносить на уровне индивидуума форму возвращения к эмбриональному состоянию. При этом Элиаде особенно подчеркивал негативный характер жизни, если ее рассматривать как линейный процесс, «Ужас Истории»⁹⁹.

Современная «секуляризованная» жизнь западного мира не имеет ничего равного архаическим обрядам, которые давали возможность человеку через определенные промежутки уничтожать время и переживать обновление своего мира. В современном мире, как представляется Элиаде, человек, с одной стороны, живет в бесконечном времени. С другой стороны, налицо свидетельство тому, что в этом же самом мире поиски расширения сферы сознания приобретают исключительный интерес. Ясно, что в обоих отношениях новое открытие пренатального мира современной психиатрией, если ее данные окажутся верными, будет означать огромное расширение внутреннего мира человека. Если современная наука подтвердит, что возможно припомнить и снова пережить начало собственного существования, культурное воздействие такого развития вряд ли можно переоценить. Кажется, что современные художники сейчас одними из первых исследуют интуитивно путь, ведущий к миру, который был забыт индивидуально, и западной культурой, и снова открывают возможности расширения сферы человеческого знания.

1. Среди ведологов до сих пор распространено представление о том, что в ведийской мифологии существует соответствие греческому мифу о титане Прометее, который на благо людей похитил у Зевса огонь. Оно восходит к 1852 г., когда Рудольф Рот в работе «*Jaska's Nirukta sammt den Nighaṇṭavas*», с. 112, обсуждал интерпретацию Матарिशвана у Яски в следующих выражениях: «Толкование Матарिशвана как Ваю невыводимо из текстов и основано, видимо, только на этимологии слова *ṛvan*. Среди многочисленных случаев употребления его в Веде засвидетельствованы два значения этого слова. Оно обозначает то самого Агни... то также того, кто как своего рода Прометей приносит с неба, от богов, огонь, исчезнувший с земли, для людей, для Бхригу... Подобно Прометею, который принадлежит к сверхчеловеческому племени титанов и только поэтому мог принести искру с неба, Матарिशвана следует причислить к тем полубожественным родам, которых ведийское сказание поселяет то в обществе богов, то на земле... Из этих двух значений слова *Matarīṣvan* первое, относящееся к самому огню, кажется мне исходным»: Как бы ни расценивать этимологическое объяснение *набужающий в матери*, на котором основано последнее заключение Рота, следует во всяком случае заметить, что сам он вполне отдавал себе отчет в том, на каких слабых основаниях покоится его интерпретация этого мифа. Слова «приносит от богов» он снабдил специальным примечанием, в котором ссылается на РВ III.9.5. и III.5.10 как на «главные места».

Семь лет спустя была опубликована книга, которой предстояло стать одной из классических работ в области сравнительной мифологии¹, а именно: «*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes*» (В., 1859) Адальберта Куна. Кун коснулся «низведения Агни к людям» весьма поверхностно, ссылаясь по этому поводу на «пространное обсуждение вопроса» у Рота (с.5). Он принял без дальнейших комментариев приравнение Матарिशвана и Прометея у Рота, а имя *Matarīṣvan* объяснял из санскр. *pramātha- кража* и *pramātha- лелочка для добывания огня трением* (с. 16–18, ранее в KZ. 4, с. 124). На с. 10 он заключает: «После этих сравнений вряд ли нужно более подробное объяснение тому, что в похищении огня Прометеем мы узнаем миф, который отчетливо параллелен мифу о Матарिशване, и, как я уже говорил выше, Рот в нем тоже видит второго Прометея. То, что Матарिशван идентичен с ним, я надеюсь, мне удалось достаточно ясно показать в вышеизложенных соображениях относительно его имени...» Вторая часть книги Куна (с. 118–253) была посвящена теме «Принесение божественного напитка».

Кун, бесспорно, был прав, трактуя завоевание Агни и Сомы как два параллельных мифа. Ведийские мифы выражают разными способами ту мысль,

что вначале Агни и Сомы находились в мире, сила сопротивления (*vr̥trá-*) которого была воплощена в драконе (*áhi-*). Следующие ниже размышления над соответствующим ведийским мифом основаны на предположении, что этот мир был недифференцированным изначальным единством, которое можно сравнить с греческим Хаосом².

В некоторых мифах содержится намек на то, что Агни и Сомы были освобождены из этого первоначального мира еще до того, как Индра убил Вритру. В РВ это выражено в 1.93.6: «Одного /из вас/ Матарिशван принес с неба, другого орел украл со скалы» (*ānyam divo mātariśvā jabhātā, mathnād anyām rāti śyenō adreḥ*)³. С другой стороны, в одной самхите сказано, что, когда Индра собирался убить дракона, Агни и Сомы предупредили его, чтобы он этого не делал, так как они находятся во чреве Вритры. Ср. ТС II.5.2.2–3: *mā grā hār, āvām antāḥ sva īti* *Не нападай, мы оба у него внутри* и РВ III.29.14, где про Агни сказано, что он рожден из чрева асуры (*yād āsurasya jatharād ājāyata* *Когда он родился из чрева асуры*). Мифологическая импликация этой версии ведийского мифа творения заключается соответственно в том, что Агни и Сомы нужно было освободить из первоначального мира до того, как Индра мог убить дракона, чтобы основать дуальный космос. Во многих ведийских текстах, правда, зафиксировано, что Индра победил Вритру с помощью Агни и Сомы, ср. МС II.1.3 (с.5.1): *agnīśōmābhyaṁ vaś vṛtryēṇē 'ndro vr̥trām ahan* *Ведь это вместе с Агни и Сомой Индра героически убил Вритру* и КС XXIV.7 (с.97.18). КапКС XXXVII.8 (с.202,20), ТС I.6.11.6 = VI.1.11.6 (а также перевод Киса, с.500 и примеч. 4), ШБр II.4.4.15; V.2.3.7; АйтБр II.3.12.

В одном из наиболее интересных космогонических гимнов сказано, что Агни, Сомы и Варуна покинули мир древнего Отца Асуры, воплощающего здесь первоначальный мир недифференцированного единства (РВ X.124.4, ср. ст. 2). Тогда Индра⁴ пригласил Сомы выйти наружу, чтобы они смогли вместе убить Вритру (ст. 6: *hānāva vr̥trām, nīréhi soma* *Давай мы двое убьем Вритру, выходи, Сомы!*), — процедура, сильно напоминающая римское *evocatio deorum ex urbibus obsessis* /вызывание богов из одержимых городов/ (как это имеет место у Макробия). Мифологической параллелью является рассказ о том, как Индра должен был убедить Ушанаса Кавью перейти от асуров к партии дэвов, прежде чем последние смогли победить своих врагов: ДжБр I.126^d: *asmān abhyupavartasve'ti* *Вернись к нам!*, БаудхIIIрСу XVIII.46 (с.403,3 и сл.): *sa hā 'jñāpto 'surebhyo 'dhi devān upasamiyāya, tato ha vā etad devā asurān mahā-saṁgrāmaṁ jigyuh* *И он по /этому/ распоряжению от асуров пришел к дэвам. Вот потому дэвы и выиграли это великое сражение*. Ясно, что о божестве Соме, который усиливает Индру перед сражением с Вритрой, можно сказать, что он помог ему. Ср. гимн Соме IX.61.22: *sā pavasva yā āvīthē 'ndram vr̥trāya hānatave* *Очищаясь, ты, который помог Индре в убийстве Вритры*. Представление о Соме — убийце Вритры (*sōma = vr̥trahān-*) было, конечно, наследием протоарийской религии, ср. Наома-vṛtrahājan- — Я9.16; Ят. 14.57.

Достаточно будет немногих деталей, чтобы показать, насколько проблематично приравнивание Матарिशвана к Прометею у Рота и Куна. Интерпрета-

ция Куна опиралась в своей основе на два предположения: во-первых, что Агни и Сوما первоначально были на небе («возникающие в тучах», с. 253) и, во-вторых, что огонь был похищен у богов на благо людей. Следует заметить, что, когда Кун писал: «Речь идет, собственно... о том, что Матарившван принес Агни от богов», он опустил осторожную оговорку, сделанную Ротом. В дальнейшем станет ясно, что с мифологической точки зрения правильность этих слов открыта для серьезных сомнений. В ведийском мифе о Шьене (śyēna-) орел (или любая другая птица, которую может обозначать это слово) похищает Сому для Индры, протагониста дэвов, чтобы придать ему силу, необходимую для убийства дракона. Здесь не место обсуждать, из какого мира был похищен Сوما. В РВ оно определяется как «издалека» (parāvātaḥ), «из скалы», «из железных крепостей», «с вершины» (śānu) (или неба, или горы), «с неба», в то время как в брахманах просто ссылаются на устойчивые сочетания: «тот свет», «третье небо» или просто «небо» (только в ШБр). Как бы ни объяснять эти термины (что я надеюсь сделать в другом месте), они не содержат ни малейшего указания на то, что Сوما был похищен у богов. Наоборот, иногда бывает ясно сказано, что боги пытались добыть Сому с того света (АйтБр, ШБр, см. ниже, § 5). Ко времени Супар. и МБх основное содержание этого мифа было настолько забыто, что можно было сказать о Соме, что он похищен у Индры. Само собой разумеется, что всякая попытка интерпретировать значение мифа о Шьене на основе искаженных фактов в Супар. (например: Jarl Charpentier, *Die Suparṇasage*, 1920, с. 149, 287; J. von Negelen. — GGA. 1924, с. 66 и сл., 117) обречена на провал.

2. В связи с тем что было сказано выше относительно более древней версии мифа о Шьене, необходимо ввести сюда краткое обсуждение единственного исключения, которое встречается в одной брахмане. В текстах ЯВ миф о Шьене представлен в более или менее ритуализованном виде. Три стихотворных размера летят на небо, третий из которых, а именно Гаятри (иногда в облике орла), похищает Сому у одного или нескольких стражей Сомы. Сопроотивление, которое оказывают эти стражи, безусловно, является древней чертой мифа. Сами стражи — хотя иногда их путают с гандхарвами — были, несомненно, змеями⁵. Они, как таковые, характерны для параллелизма, который существует во многих отношениях между изначальным миром, бывшим неделимым, и нижним миром более позднего дуалистического космоса.

В то время как в ТС эти строки упоминаются весьма нейтрально в следующих словах (ТС VI.1.10.5): *ete vā amúṣmīm loke śómat arakṣan, tébhyo 'dhi śómat āharan* *Конечно, в том мире они охраняли Сому; от них они забрали*⁶ Сому (Кис), в КС они смешиваются с гандхарвами, которые, собственно, принадлежат к другому эпизоду мифа. Ср. КС XXIV.6 (с. 96.6): *ete vā etad* (читай: *etaṁ?*) *gandharvā agorāyann amúṣmīm loke* *Конечно, гандхарвы стерегли это (его?) в том мире*. В параллельном эпизоде в КапКС имеет место любопытная, но несомненная ошибка, заключающаяся в том, что *gandharvā* заменены на *devā*: КапКС XXXV(1.7 (с. 201.10): *ete vā etaṁ devā agorāyann amúṣmīm loke* *Конечно, боги стерегли его в том мире*. Писец, который по небрежности написал

здесь devā, но оставил упоминание gāndharvāḥ в стк. 13 нетронутым, мог помнить место вроде Супар. 12.2, где как раз боги охраняют Сому.

Хотя здесь явно имеет место ошибка, этого нельзя сказать в отношении двух мест в МС. В МС III.7.7 (с.84, 16 и сл.); 8.10 (с.109,10) говорится: eté vaī devānāṃ somarākṣaya: etébhyo vā ádh! chāndāṃsī sōmam āharan *Это они среди богов стражи Сомы: у них как раз забрали поэтические размеры /u/ Сому*. Налицо внутреннее противоречие между демоническими существами, у которых украден Сом, и понятием «стражи богов». Должен был произойти соответственно сдвиг в представлении, связанном со «стражами», и этот сдвиг, возможно, был вызван ритуальным актом «указания» тех предметов, которые служили ценой за Сому для этих стражей Сомы. Ритуал покупки Сомы (somakráyaṇam) рассматривался, конечно, как воспроизведение мифического похищения Сомы у змей, которые были его стражами. Поэтому стражи могли снова почувствовать себя обиженными этим ритуалом, и, чтобы устранить их злое влияние, их нужно было умиротворить предметами, называемыми somakráyaṇāḥ. ср. КС XXIV.6 (с.96.5): svānnabhṛād iti somakrayaṇān anudīcati *Произнося: svānnabhṛād он указывает предметы, которые служат ценой Сомы*. С течением времени стало необходимым переинтерпретировать исконное значение этого акта «указания». В ТС этот ритуал объяснен следующим образом (VI.1.10.5): yád etébhyaḥ somakráyaṇān nā 'nudiśéd, ákrīto 'sya sōmaḥ syān, nā 'syai 'tē 'músmim loké sōmam rakṣeyur; yád etébhyaḥ somakráyaṇān anudīcāti krīto 'sya sōmo bhavaty, etē 'syā 'músmim loké sōmam rakṣanti *Если бы он не указал им тех /предметов/, которые служат ценой Сомы, то он не купил бы Сому и они не стали бы сторожить для него Сому в том мире. Благодаря тому что он указывает им те /предметы/, которые служат ценой Сомы, он действительно покупает Сому, и они стерегут для него Сому в том мире* (Кис). Вследствие переинтерпретации функции стражей Сомы, нашедшей выражение в этих дополнительных замечаниях, автор соответствующего места в МС мог сделать еще один шаг и объявить, что это они были стражами, которые стерегли Сому «в том мире»; чтобы в дальнейшем его использовали боги. Однако очевидно, что сочетание devānāṃ somarākṣayaḥ, единичное в ведийской литературе, не доказывает, что Сом первоначально был похищен у богов. Такое заключение нельзя сделать и на основе ДжБр I.287: atha he 'ndrasya trīdive soma āsa *Тогда Сом был на третьем небе Индры*, в которой только намечаются более поздние представления Супар. и эпоса. Ср. также МБх V.97.4; крит.изд.:atrā 'mṛtaṃ suraīḥ pītva nihitaṃ nihatāribhiḥ *После того как боги испили амриты, она была спрятана повергнутыми врагами* (а именно в нагалоку, мир нагов, что является древней чертой!).

Столь же любопытный сдвиг в ШБр (III.6.2.8 и 15) не распространяется на миф о Шьене.

3. Поскольку, следовательно, Сому похищали для Индры и дэвов — и то же должно относиться к Агни, — стало очевидно отличие от греческого мифа о Прометее. Из-за того что Прометей обманул Зевса (Гесиод. Теогония, 537–545; Труды и дни, 47–48), тот спрятал огонь и скрывал его от людей. Од-

нако Прометею удалось похитить у него огонь. См.: Теогония, 565–567 и особенно Труды и дни, 50–53:

Спрятал огонь. Но опять благороднейший сын Иапета
Выкрал его для людей у всемудрого Зевса-Кронида,
В нарфекс порожний запрятав от Зевса, метателя молний*.

Удивительно, что такое фундаментальное различие между этим мифом и мифом о Матарिशване до настоящего времени не удерживало большинство ученых от принятия интерпретации Ротом Матарिशвана как второго Прометея. Только Бергень, оставаясь верным своему структурному, не сравнительному подходу, не называет Прометея, но и он тоже принимает интерпретацию Рота. Ср.: *La religion védique. I* (1878), с. 54: «Но в стихе III.9.5 ясно сказано, что спрятанный и добытый трением огонь был похищен Матарिशваном "из отдаленного места", похищен "у богов"»; Ср. с. 17, 52, 55 о нисхождении огня. Из прочих авторов можно процитировать следующих (в порядке выхода первых изданий их работ): Н. S. V edskov. *Sjoeledyrkelse og Naturdyrkelse* (1890–1897), с. 124: «И Ману, и все другие могли принести его с неба, как это сделал Прометей»; H illebrandt. *Vedische Mythologie* (1891–1902), I² (1927), с. 155: «Стихи, которые говорят о М/атарिशване/ как об индийском Прометее, хотя и достаточно многочисленны, чтобы признать его как добычика огня, не проливая света на то, от какого природного явления происходит его суть» (ср. примеч. 5, без комментариев к III.9.5, и II² (1929), с. 352; Н. Oldenberg. *Die Religion des Veda* (1894). Изд. 3-е и 4-е (1923), с. 122: «Его вестник приносит ему и тем самым человечеству с неба огонь, истинную добродетель которого ведийский поэт усматривает в его деятельности во время жертвоприношения. Такова бедная индийская форма тех представлений, которые гений греческого духа поднял до всемирной трагедии мифа о Прометее»; ср. с. 108, примеч. 3; А. А. Macdonell. *Vedic Mythology* (1897), с. 72: «Матарिशвана можно, таким образом, представить себе персонификацией небесной формы Агни, и в то же время считается, что он, подобно Прометею, принес вниз, на землю, с неба спрятанный огонь»; E. W. Hopkins. *The Religions of India* (1902), с. 109 и сл.: «Арийской, как показал Кун, является по меньшей мере концепция, если не конкретная форма легенды, упоминаемой в этом гимне, об огне, принесенном с неба на землю, — действие Прометея, которое в других местах приписывается жрецу огня»; Ср. с. 168: «никакой подробный миф не имел хождения в первобытные времена»; Jarl Charpentier. *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie* (Uppsala Universitets Årsskrift, 1911), с. 73, 74 (нет комментариев к III.9.5), с. 76–77 («что Матарिशван в древнейших частях РВ действительно является своего рода Прометеем, полубожественным существом, которое приносит с неба огонь или создало его здесь, на земле»), с. 81 («индийский Прометей»), с. 83; А. В. Keith. — *JRAS.* 1916. с. 555: «Тем не менее ясно, что в ведийском мифе нисхождение огня в форме молнии и выпадение сопровождающего ее дождя уже рассматривается как разновидность

*Эллинские поэты в переводах В. В. Вересаева. М., 1963, с. 143.

похищения, и развитие такого мифа, как о Прометее, не представляет труда»: Leopold von Schroeder. *Arische Religion* (1916/1923). II. с. 485: «Чаще чудесное деяние приписывается Матарिशвану, индийскому Прометею...»; H.D. Griswold. *The Religion of the R̥igveda* (1923), с. 163: «Здесь мы имеем дело в общих чертах с ведийским эквивалентом греческого мифа о Прометее»; A.B. Keith. *Religion and Philosophy of the Veda* (1925), с. 138: «Он приносит Агни с неба, издалека, для людей или от богов... Единственная альтернативная точка зрения, которая выглядит правдоподобной, — это точка зрения Ольденберга, который видит в нем только Прометея, не обладающего какой-то особой божественной природой, а только принесшего огонь на землю», с.162, примеч. 1: «Легенда о похищении огня (Прометей, Локи) лишь смутно проявляется в фигуре Матарिशвана»; Johanna Narten. — IIJ. IV (1960), с. 134: «Что в Матарिशване мы имеем дело с индийским Прометеем, до сих пор не вызывало сомнений... Но мотив похищения, присущий греческому мифу, опущен в индийской версии... Установление значения корня *math-* *похищать, грабить* и его употребление в связи с Матарिशваном в древнейшем индийском литературном произведении показывают, что мифы о Матарिशване-Прометее первоначально соответствовали и в этом пункте — во всяком случае, в послеведийский период эта черта была в Индии утрачена».

4. Так же как в случае с Сомой, место, откуда Агни был доставлен людям, описывается в РВ разными терминами. Говорится, что его принесли «с неба», «издалека», из «лона вод» или что он освободился «из мрака»⁷. Благодаря строгому параллелизму между мифологическим происхождением Агни и ритуальным актом добывания огня ссылки на первое часто смешиваются в этих стихах со ссылками на последнее. Ср., например, VI.8.4: *arām upāsthe mahiṣā agrbhṇata, viśo gājānam ūpa tasthur ṛgmīyam/ā dūtō agnīm abharad vivāsvato, vaiśvānarām matariṣvā parāvātāḥ* *В лоне вод быки схватили его, племена почитали царя, достойного прославления. Посланник Вивасвата, Матарिशван, принес сюда издалека Агни Вайшванару*; V.1.2: *mahān devās tāmaso nīr amoci* *Великий бог освободился из тьмы*; VI.15.17: *imām u tyām atharvavād agnīm manthanti vedhāsaḥ/yām ankūyāntam āṇayann āmūraṃ śvāvyaḥbhyaḥ* *Этого Агни устроители /ритуала/ производят трением, подобно Атхарвану, его, петляющего, неопибающегося, которого они доставили из темных /мест/*.

Что касается термина *parāvāt-*, давно было отмечено, что он часто обозначает нижний мир, например I.48.7 (об Ушас): *eṣā 'yukta parāvātāḥ sūryasyo 'dāyanād ādhi* *Она только что запрягла /своих коней/ вдалеке, откуда восходит солнце*; IV.21.3: *ā yātv indro divā ā prthivyaḥ makṣū samudrād utā vā pūrīṣāt/svāṇarād āvase no marūtvaṇ parāvāto vā sādanād ṛtāsya* *Да придет скорее Индра с неба, с земли, с моря, с твердой суши, из Сварнары, сопровождаемый Марутами, чтобы помочь нам, или издалека, из сиденья рита*. Ср. также Рену. — IIJ.4 (1960), с. 109. Последние слова: *parāvāto vā sādanād ṛtāsya*, которые Гельднер передал как *высшее небо*, должны скорее относиться к нижнему миру, поскольку солнце поднимается утром из *сиденья рита* (*ṛtāsa sādanāt* — I.164.47), и к Ушас, которая приходит *издалека* (*parāvātāḥ* — I.92.3), пробуждается «из *sādas*, где находится рита» (IV.51.8). См. далее V.62.1

и вообще об этом: IIJ. IV (1960), с. 226; VIII (1964), с. 107 и ср. ссылки на «каменный дом» или «скалу», где родился Агни и откуда он поднимается по утрам (IIJ. VIII, с. 111, примеч. 81; с. 108, 120, примеч. 122). Слово *paṅvāt-*, как таковое, употребляется как эвфемистический термин для *Nīrti-* *нибель*, как показал Рену в *Ind. Ling.* 16 (1955), с. 124, примеч. 4.

Одной из неразгаданных проблем ведийской мифологии продолжает оставаться то, почему названия для «нижнего мира» и «изначального мира» могут чередоваться с «небом»; «высшим небом», «третьим небом»: Возможно, эти термины первоначально обозначали таинственный мир целокупности дуалистического космоса, третий шаг Вишну, и применялись тогда также к нераздельному изначальному миру. Как бы то ни было, очевидно хотя бы то, что *paṅvāt-*, который можно идентифицировать как *Nīrti-*, не был местом пребывания дэвов.

Такая же эквивалентность отдаленной области (*paṅvāt-*) и неба встречается в мифе о Матарिशване. С одной стороны, сказано, что Матарिशван принес издалека Агни для Ману: I.128.2: *yām mātariṣvā mānave paṅvāto, devām bhāṇ paṅvātaḥ*, в то время как, с другой стороны, Матарिशван принес Агни с неба (*divo*), в отличие от Сомы, о котором говорится, что он появился из скалы (I.93.6, см. выше, § 1).

5. В РВ присутствует только одна версия мифа относительно унесения Сомы. Когда Индра готовился убить Вритру — соответственно в тот момент, когда небо и земля еще не были разделены и мир был еще *rudis indigestaque moles* (грубой и неупорядоченной массой), *ásat не-сущим*, из чего предстояло появиться космосу, — орел принес для него Сому (а также для Ману — IV.26.4). Поскольку, однако, Индра представлял дэвов вообще, можно также сказать, что дэвы в своей борьбе с асурами жаждали напитка бессмертия. Эта версия встречается в ЯВ рядом с хорошо известным мифом о Кадру и Супарне. Ср., например, MC III.7.8 (с.85.13); 8.10 (с.109.10): *sómo vaí amútrā 'sīt, te devā gāyatrīm prāhiṇvann: amúṃ sómam āhare 'ti* *Сома был там. Дэвы послали Гаятри, говоря: «Принеси того Сому!»* Аналогично в АйтБр III.25.1 и 26.1–3.

Согласно этой версии, Сому принесли для богов, ср. ШатБрК II.6.3.1: *devébhyas tásyā āharantyā avāc āstā 'bhyāyātya paṇām prāciccheda* (цит. по Эггелingu, SBE. XII, с. 183, примеч. 2) *В то время как она несла его богам, /безногий/ лучник прицелился в нее и выбил одно из перьев*; ШатБрМ III.2.4.2: *tēbhyo gāyatrī sómam āchā 'patat* *Гаятри полетела за Сомой для них*; III.6.2.8: *sā ha kadūr uvāca/ātmanam vaí tvā 'jaisam, divy āsāu sómas, tam devébhya āhara...* *Тогда сказала Кадру: «Я действительно покорила тебя самого; там, на небе, Сома — принеси его сюда для богов...»* (Эггелинг); АйтБр III.26.1: *te devā abruvan gāyatrīm: tvam na imam somam gājanam āhare 'ti* *Боги сказали Гаятри: «Принеси ты царя Сому для нас!»* В Катхаке это формулируется более общим образом, ср. KC XXVI.2 (с. 123. 2–3), КапКС XI.5 (с. 229. 2–3): *sarvebhyo vā eṣa āhriyate manuṣyebhyaḥ pitṛbhyo devebhyas...* *Поистине, для всех принесен этот /Сома/: для людей, для отцов, для богов.*

Поскольку весь миф о Матарिशване разворачивается параллельно мифу о Шьене, вполне бы соответствовало общему мифологическому контексту, если бы Матарिशван принес Агни из того же изначального мира не только «для Ману» (mānave — I.128.2), но также и «для богов» (devēbhyaḥ). Следует заметить в этой связи, что нигде в РВ Матарिशван не назван врагом богов. Он скорее сотрудничает с ними, чтобы достать огонь людям, ср. X.46.9c—d: *ṭīṇyam prathamām mātariṣvā devās tataḥsur mānave yājatram Тебя, о Агни, кого надо призывать первым, достойного жертв, Матарисван и боги создали для Ману.*

Сделанный выше вывод, основанный на чисто мифологической интерпретации фактов, о том, что Матарисван должен был принести огонь для богов, прямо противоречит повсеместно распространенному с 1852 г. мнению, что он украл его у богов. Кажется, никто не отдавал себе отчета в том (хотя Рот косвенно предостерегал читателей!), что вся теория индийского Прометея основана исключительно⁸ на интерпретации Ротом формы devēbhyaḥ в III.9.5 как отложительного падежа: *sasrvāmsam iva tmānā 'gnīm itthā tirohitam/ainam payan mātariṣvā parāvato devēbhyo mathitām pāri*, что Гельднер переводит следующим образом: *Того, кто будто сам по себе убежал, спрятанного там Агни, его привел издалека Матарисван от богов, после того как тот был добыт трением /из дерева/*. Рот сделал вывод из этого отрывка, что Матарисван — «огонь, исчезнувший с земли, с неба, принес от богов», а Кун (с.6) — «что Матарисван принес Агни от богов». Сходным образом у Ольденберга в «Religion des Veda», Изд. 3-е и 4-е, с. 122: «от богов». Все переводчики следовали в этом отношении Роту. Ср.

1876 г.: Людвиг (I, с. 336): «Его привел Матарисван издалека, от богов, того, кто порожден путем трения»; Грассманн (I, с.64): «Его привел Матарисван от богов, издалека, — добытого трением»;

1897 г.: Ольденберг (SBE.46, с. 256): «Матарисван доставил его сюда издалека, от богов, когда его добывали трением /из дерева/»; Макдонелл (Vedic Mythology, с.71) парафразирует: «Матарисван доставил издалека спрятанного Агни, добытого трением, от богов»;

1951 г.: Гельднер (I, с.347) — см. выше;

1960 г.: Иоганна Нартен (HJ. IV (1960), с. 133), установившая правильное значение math-: «Его привел Матарисван издалека, /его/, украденного у богов»;

1964 г.: Рену (EVR. XII, с.57): «Это Матарисван привел его со дна пространства, от богов, /этого Агни/, украденного /им/» (с.118: двусмысленно — «сбитый» или «украденный»).

По поводу формальной интерпретации этого стиха следует заметить, что *mathāyāti он позищает* иногда требует наречия *pāri у*, которое занимает разные места по отношению к отложительному падежу. Оно может стоять после него (ср. IX.77.2: *yām divās pāri syeno mathāyāt кого орел позищил с неба*) или независимо, как в I.93.6: *amathnād anyām pāri syeno ādreh другого орел позищил со скалы*. Поэтому ничто не мешает нам истолковать *mathitām pāri* в связи с *parāvato* (ср. I.128.2: *devām bhāḥ parāvataḥ* и VI.8.4 — § 4).

Выше было высказано предположение, что, подобно тому как Сома был украден до убийства Вритры Индрой, также и похищение огня Матарिशваном произошло в недифференцированном изначальном мире. Если это верно, то миф о Матарिशване можно сравнить с тем, как Агни покинул Отца Асуру в момент создания дуалистического космоса. В РВ х.124.2 Агни тайно уходит прочь (gúhā yān... emi), а в ст. 4 он, Сома и Варуна выбирают Индру и покидают «Отца»: *īndraṃ vṛṇānāḥ pitaraṃ jahāmi/agnīḥ sōmo varuṇas té cyavante Выби-
рая Индру, я покидаю Отца. Агни, Сома, Варуна – они уходят /от тебя/.*

Точно таким же образом сказано в 1.141.3–4, что Матарिशван похищает Агни, который спрятан (gúhā śántam), и что Агни увозят от Отца. Этот Отец, которым едва ли может быть кто-либо другой, кроме pitṛ-Āsura- – в х.124.3, обозначается здесь как mādharma ādhavāḥ, что Иоганна Нартен в IIJ.IV, с. 133 интерпретирует как взбалтыватель сладкого напитка. Ср., однако: Рену. – E VP. 12, с. 102. Вот эти строки:

(3c–d) yād īm ānu pradīvo mādharma ādhavé
gúhā śántam mātariśvā mathāyāti
(4a) prā yāt pituḥ paramāṇ nṭyāte pāri

*Когда Матарिशван похищает того, кто долгое время был сокрыт у того, кто
взбалтывает сладкий напиток. (4) Когда его уносят от высшего Отца...*

Этого Отца, который в качестве асуры явно обозначает изначальный мир, никак нельзя локализовать в мире дэвов. Поэтому правильный перевод III.9.5c–d может быть только следующим: *Матарिशван принес его, похищенного издавна, для богов.* Эта правильная синтаксическая интерпретация одного-единственного слова кладет конец «Индийскому Прометею».

1. Хотя ведийские представления о небесной бадье обсуждались неоднократно, складывается впечатление, что в реальные трудности этой проблемы никто так и не вник. Приравнение бадьи к «небесному каменному колодцу»¹ поднимает вопросы, остающиеся без ответа. В то время как Людерс в своей книге «Варуна» интерпретировал ведро в свете теории небесного океана, нельзя не заметить, что этот впечатляющий труд его жизни — в той степени, насколько он восстановлен благодаря преданности его редактора Альсдорфа, — с очевидностью представляет разные стадии в развитии взглядов Людерса на ведийскую мифологию². На основании с. 174 и 332, где Альсдорф сообщает последние идеи Людерса относительно «горы», мы должны заключить, что Людерс здесь почти пришел к пониманию Валу как изначального холма, хотя он, очевидно, не отдавал себе полного отчета во всех космогонических последствиях своих космологических взглядов. Как отмечает Альсдорф (с. 174, примеч. 2), для него было, по-видимому, невозможно привести главу о битве с Вритрой в соответствие с этим новым прозрением, которое потребовало бы полной ее переписки. Так или иначе, кажется, что Людерс в конце своей жизни стоял на пороге совсем другой концепции ведийской мифологии. Одно из самых поразительных в этом отношении мест находится на с. 387, примеч. 5, где он ясно осознает последствия своей новой интерпретации мифа о Вале. Однако критическое рассмотрение теории Людерса, включая невыраженные предпосылки его подхода, не является предметом данной краткой статьи. Ломмель правильно указал на позитивный и рационалистический характер этой теории, см. DLZ. 74 (1953) стлб. 402, 404, 405; «Oriens»: 6 (1953), с. 333. Но «наивный реализм» был вообще характерен для старшего поколения филологов. Он, несомненно, сильно препятствовал прогрессу в этой области.

2. Следующие ниже наблюдения основаны на предположении, что представления о водах, являющихся *pratiṣṭhā*³ основа, фундамент земли, и земле как вместилище этих (подземных) вод⁴ отражают древние космогонические воззрения. В позднем индийском и индонезийском искусстве дерево жизни изображается уходящим корнями в подобный *rātra* сосуд под землей⁵. Созидательный акт Индры заключался в открытии изначального холма, который рассматривался как тождественный этому вместилищу⁶ или как окружающий его со всех сторон. В РВ его иногда сравнивают с ведром, полным благ, например IV. 20.6: «Ужасный пронзает /Валу/ как прочно огороженное место, набитое добром, подобно ведру (*kaśa*) . /полному/ воды»⁷. Из других религий хорошо известно представление о подземном мире как о подобном вместилище добра⁸.

В РВ упоминания о мире, переполненном благами (*vāsunā* или *vāsubhīṇi* *pyṛṣṭaḥ*), встречаются довольно часто. Так, в X.108.7 упоминается «сокровище неба, имеющая основанием скалу, полная скота, коней /и/ благ», которую охраняют Пани⁸. Эти слова (*nidhīḥ... ādribudhno*), которые явно обозначают Валу, напоминают *koṣo bhūmibudhno* *ведро, имеющее основанием землю* в ЧхУп III.15.1, хотя здесь термин теряется в космологических рассуждениях⁹. В свое время обсуждался вопрос о том, что *ādri-* в РВ является одним из обозначений подземного мира и изначального холма¹⁰. На первый взгляд может показаться, что это противоречит *divó... nidhīm* в I.130.3: «Он нашел сокровище неба, скрытое в тайном месте, как зародыш птицы, заключенное в скале, внутри бесконечной скалы»¹¹, но Хиллебрандт был, возможно, прав, принимая это «сокровище неба» за обозначение солнца¹². Ср. II.24.6: *nidhīm paṇṭhām paramām gūhā hītām* (при упоминании мифа о Вале), VII.88.2: *svaḥ yád āṣṭmān solnce v скале*¹³ и X.68.7 (цитировано Хиллебрандтом в примеч. 2), которое я перевожу следующим образом: «Он (а именно Брихаспати) сам выгнал наверх /зародышей/ горы, рыжих /коров/, как если бы /он выгонял/ зародышей птицы, разломав /их/ скорлупы»¹⁴. Глагол *úd ajati*, хотя и переводится обычно как *вылупать наверх, прогонять*, выражает здесь то, что утренние зори выгоняются из нижнего мира, как из своего загона, в верхний мир (ср.: Людерс, с. 125 об *úd vahati*). Слова «сокровище неба» в I.130.3 могут соответственно обозначать солнце в то время, когда оно было заключено в изначальном холме, до того, как его освободил Индра. Следует, однако, признать, что в V.45.1: *divó viśyānā ādriṁ ukthaḥ* *открывая стихами скалу неба* добавление *divó* трудно объяснить¹⁵.

3. Если такие названия «скалы»; как *ādri* и *āṣṭmān*, могут обозначать нижний мир, сравнение X.108.7: *nidhīḥ... ādribudhno* с I.130.3: *divó nṛhitam... nidhīm... antār āṣṭmāni* может дать ключ к интерпретации IX.86.3: *kōṣaṁ divó ādriṁātaram*. К Соме здесь обращаются со словами: «Теки ты, как скакун, погоняемый к награде, как тот, кто находит солнце, к ведру неба, имеющему скалу матерью»; Последний эпитет не раз обсуждался¹⁶. Могло бы показаться, что, подобно тому как Вала «имеет основанием скалу»; так и ведро окружено ею, словно *garbha* *зародыш* своей матерью¹⁷. Как будет показано далее, термин *kōṣa* соотносится скорее сместилищем в нижнем мире, чем с «небесным колодцем» Хиллебрандта (см. примеч. 1) или «первоначальным источником неба» Людерса¹⁸. Однако в этом случае придется ответить, как получилось, что его стали называть «ведром неба».

В космогоническом мифе, после того как Индра расколол изначальный холм (см. примеч. 5), воды в виде четырех рек потекли через отверстия (*khāni*) в четыре стороны по земле¹⁹. Отсюда эпитет рек *āṣṭmavraja* в X.139.6: *padhām āpāṇṇod dūro āṣṭmavrajānām*. Когда в этой связи упоминается *ādri*, как в I.73.6: *paṇvātaḥ... ví sīndhāvah samāyā sasru ādriṁ* *Издали реки вместе текли через скалу*, нет оснований (вопреки Людерсу, с. 164, 616) принимать для него иное значение, чем обычно. Давно признано, что в AV XVIII.4.30: «Они надаивают из ведра, кувшина с четырьмя отверстиями, как /доят/

молочную корову, /надаивая/ подкрепление, богатое "медом" (*mádhu*) – на благо²⁰. *kaśāṣa sāturbila* *кушкин с четырьмя отверстиями* предполагает сравнение с ригведийской «девицей с четырьмя косами»; на которую уселись две птицы²¹. Здесь подразумевается *vēdi* *алтарь*, являющийся хорошо известным символом земли.

PВ VI.69.6, где поэт обращается к Индре и Вишну со словами, которые фактически относятся к одному только Вишну, а именно: *samudrā sthaṇ kaśāṣaṇ somadhānāṇ* (ср. *kaśāṣā somadhānā* в ст. 2), объясняется сходным представлением о подземном сосуде, содержащем сому. Эти слова выражают ту идею, что в космических водах под землей²² находилось вместилище амриты/сомы, эликсира вод²³. Поэтому термин *kaśāṣa* *кушкин* мог также относиться к самым первоначальным водам в рассказе об *Amṛtamanthana* *патание амриты*, ср. МБх. I.15.2, крит. изд.: *mathyatām kaśaṣodadhīḥ* *Патяйте океан, который ллется кушкином /амриты/*²⁴. Поскольку дерево жизни уходило корнями в это самое *somadhānā*²⁵, концепция «ашваттхи, дающей сому» (*aśvattha somasavana*) в ЧхУп VIII.5.3 может быть основана на представлении о том, что через ствол мирового дерева сома поднимался из своего подземного вместилища на третье небо, где пировали боги²⁶. Тиме в «*Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rgveda*» (с. 68) делает правильный вывод о том, что только во времена после РВ это дерево стали представлять как небесное. Изначально ашваттха была идентична с космической осью, и, как таковая, она уходила корнями в землю.

Ūtsa *источник*, из которого била ключом вода, находился, подобно *kāśa*, под землей. Ср., например, V.32.1: «Ты пробурал источник, выпустил течь /воды/ сквозь отверстия, ты успокоил стремнины (*aṇavā*), которые были стеснены. Когда ты, о Индра, раскрыл великую гору, ты выпустил течь потоки (*dhātā*) и убил сына Дану»²⁷. Как было указано выше, в конце своего творческого пути Людерс также стал считать возможной идентичность «небесного источника в скале» с Валою (с. 387, примеч. 4 – 5).

4. Существовало также верование, что та же самая животворная и под-держивающая жизнь вода выпадала дождем с неба вниз. Это поднимает основной вопрос о том, каким путем представляли себе подъем воды на небо – трудность, которая, насколько я знаю, никогда не была сформулирована. Это особенно ярко выражено в таких стихах, как II.24.4: «Источник, у которого отверстие – скала, который заключает в себе поток "madhu" ("меда"), /источник/, который Брахманаспати вскрыл силой, – это его выпили все, "выдающие солнце"; вместе они выпили водный источник»²⁸. Не может быть сомнения в том, что этот *aśmāsyā avatā* идентичен с Валою (например: Людерс, с. 387, примеч. 5)²⁹.

На этот вопрос ответ двоякий: 1) в ночном аспекте космоса космические воды образуют ночное небо и автоматически оказываются над землей; 2) в дневном аспекте воду подают из источника в земле вверх на небо и выливают вниз. Возможно, было еще представление о том, что дождь мог падать вниз с ветвей дерева *aśvattha somasavana*, которое достигало третьего неба

(AB V.4.3) и, как колонна, поддерживало небо. Эта версия здесь рассматриваться не будет.

Что касается ночного аспекта — единственный случай, для которого понятие небесного океана, казалось бы, твердо установлено, — то необязательно вдаваться сейчас в подробную дискуссию после моей публикации в ИЖ.8 (1964), с. 107 и сл. Следует только заметить, что произведенная там реконструкция, согласно которой Варуна обитает в нижнем конце мировой оси и поддерживает дерево жизни, полностью подтверждается такими поздними источниками, как МБх V.96.6, крит. изд., где Нарада и Матали по пути к Варуне спускаются в нижний мир (*avagāhya tato bhūtim*) и находят там в самом центре (V.97.1: *nābhisthāne*) нагалоку *мир натов* и его столицу Паталу. Та же самая локализация ниже Меру, т.е. в нижнем конце мировой оси, встречается также в Кувалаямале 139 (с.71, стк. 15; ИЖ.1, с.237, примеч. 6) и в комментарии Саяны на ШБр I.4.37 (с.111). В то время как Шеша поддерживает снизу мировую ось (V.101.2; VII.69.48), он вместе с Такшакой окружает Варуну (II.9.8.). Таким же образом Шеша и Васуки локализованы в нижнем конце джарджары (бамбукового шеста) во время пурваранги (пролога) при исполнении драмы (БхН 1.94; 3.80).

Все это прекрасно согласуется с РВ, где говорится, что Варуна живет «у истока рек с семьей сестрами, /сам/ среди /них/»; что он является «создателем изначального мира»; где находятся «его семья»; На этот мир ссылаются как на «постоянное местопребывание Варуны (=находящееся в центре), он правит семерыми»; и в наиболее характерном эпизоде сказано: «Он сотворил первое творение, тот, кто своей колонной держит врозь оба мира, как Аджа /поддерживает/ небо»³⁰.

В свете этого свидетельства вряд ли можно сомневаться в том, что в стихе РВ I.24.7, относительно которого было много споров, Варуна, несмотря на употребление слова *stūpa*³¹, держит корнями вверх перевернутое космическое дерево, как это отражено в *ūrdhvamūla* *обращенный корнями вверх* более поздней традиции (ТАр I.11.5., КатхУп VI.1; МайтриУп VI.4; БхГ 15.1). Та идея, что здесь могло подразумеваться дерево *pyagrodha* *баньян*³², более не дискутируется³³, хотя она и поддерживалась еще Рену вплоть до 1960 г. в ЕВР.8, с.72 и сл. Представление о перевернутом дереве хорошо известно из мифологий³⁴. Это также относится к идентификации ночного неба и космических вод³⁵. Если это небо представляет нижний мир в положении вверх дном, чаша у подножия мирового дерева (см. примеч. 4) должна тогда быть перевернута и висеть над его корнями.

Оставляя в стороне старую проблему возможной идентичности этой чаши и луны³⁶ (которая во всяком случае является проблемой не наивного реализма, а мифологической эквивалентности), я могу ограничиться отсылкой к РВ V.85.3: «Варуна вылил бочку с ободком, обращенным вниз, на небо и землю и на промежуточное пространство. Тем самым царь окропляет землю всего мира, подобно тому как дождь окропляет ячмень»³⁷. Что слово *pṛṣṇabāra* *с ободком, обращенным вниз* относится здесь к бочке, перевернутой на вершине мировой оси в ночном небе, — это можно доказывать на общемифологиче-

ской основе. Однако сомнительно, можно ли аналогичным образом интерпретировать слова, с которыми обращаются к Варуне АВ IV.15.12: *áva p̥t̥tr arāṇ sṛja*, как *Вытусты течь воды, свисающие сныя*: РВ V.83.7 говорит не в пользу этого перевода. С другой стороны, наша интерпретация V.85.3 может предоставить окончательное объяснение «колоколообразной» или «лотосообразной» капители в индийском искусстве как космического символа³⁸.

5. В РВ более важным является представление о том, что один бог или несколько черпают воду из источника и затем опрокидывают бадью. Это ясно выражено в гимне Парджанье V.83.8с-д: «Тяни (*úd acāl*) большую бадью, вылей ее! Пусть потекут освобожденные речушки»³⁹. Эти две стадии ясно различаются в I.85.10 и 11: *ūrdhvām nunudre 'vatām tā ojasā dādrhānām cid bibhidur v̐ p̥arvatam* Они (Маруты) с силой протолкнули вверх источник: они расщепили гору, хотя та была крепкой и *jihmām nunudre 'vatām tāyā dīṣā 'sif-sann ūtsām gōtamāya tṛṣṇāje* Они опрокинули колодец в ту сторону (?) /и/ вылили родник для жаждущего Готамы. Людерс, принявший эти два выражения за синонимы, на с. 386, примеч. 1 неверно истолковал *urdhvām nud-* как *проталкивать вверх, переворачивать*.

В I.88.4 это были люди из рода Готамы, которые во время обряда вызывания дождя явно подталкивали кверху резервуар: «В течение дней они (Маруты), алчные, кружили около этой божественной молитвы, создающей дождь. Люди из рода Готамы, слагая магическое заклинание, подталкивали кверху бадью /своими/ песнями — для питья»⁴⁰. Единственной целью жрецов было заставить воду подняться на небо. После этого задача Марутов заключалась в том, чтобы вылить дождь «для питья». Слово *jihmā* в *jihmābāra*⁴¹ было, очевидно, стереотипным обозначением для опрокидывания бадьи, ср. I.116.9: *pārā 'vatām nāsatyā 'nudeṭhām uccābudhnam sakrathur jihmābāram* Вы, о Насаты, оттолкнули прочь источник, вы сделали его дно повернутым кверху, а край — наклоненным⁴². Кажется, здесь нет сколько-нибудь заметной разницы в значении по сравнению с VIII.72.10: *sīñcānti nāmasā 'vatām uccāsakram pārijñānam, p̥t̥cinabāram ākṣitam* Они (хотары) выливают с поклоном не-истощимый источник, движущийся по кругу (?), с дном⁴³, обращенным кверху, /и/ краем, перевернутым вниз.

О Марутах говорится, как о Парджанье, что они вытаскивают дождевую воду, ср. РВ V.55.5: *úd Trayatha marutaḥ samudratō yūyām vṛstīm varṣayathā puṭīṣṇaḥ* Вы поднимаете из океана /дождь/, о Маруты. Вы изливаете дождь, о обильные; АВ IV.15.5: *úd Trayata marutaḥ samudratās* Вы поднимаете /дождь/ из океана, о Маруты; IV.27.4: *arāṇ samudrād dīvam úd vahanti* Воды из океана они вытаскивают вверх на небо; КаушС III.3: *indrāpṛaṣṭā varuṇaprasūtā āraḥ samudrād dīvam ud vahanti* Посланные Индрой, побуждаемые Варуной воды они вытаскивают из океана вверх на небо (см.: Людерс, с. 104 и сл.). Термин *samudra* в ведийские времена употреблялся как для обозначения океанов, окружавших землю в мифологической космологии, так и для обозначения космических вод под землей, как показано во фразеологизме *hṛdya samudrā океан в сердце* (II. 8, с. 125). В последней по времени коннотации это был синоним *avatā источник*. Космологическая концепция, лежащая в основе при-

веденных мест, соответственно совершенно та же, что и у гимна Варуне V.85.3, цитированного выше, и не прав Людерс (с. 719), относя их «к более поздним, более натуралистически ориентированным взглядам на возникновение дождя», сколь бы ни был понятен этот вывод исходя из его предпосылок. Принципиальная разница между эпизодами с участием Марутов и гимном Варуне заключается в том, что в гимне Варуне речь идет о ночном небе, которое было идентично с космическими водами. Вот почему Варуне не надо было поднимать воду наверх, перед тем как послать дождь вниз на землю: *kāvandha bocca* и в самом деле в любой момент была в его распоряжении. Эта мысль выражена настолько ясно, насколько можно только пожелать, в I.16.1.14: «По небу движутся Маруты, по земле движется Агни, ветер движется по воздуху, Варуна движется по водам — *samudrās (adbhīr yāti vāruṇaḥ samudraḥ)*».

Гельднер был первым, кто признал, что глагол *ā syāvayati* кроме того, что имел общее значение *притягивать к себе*, был также техническим термином для обозначения доставания (подземной) воды. В качестве такового он употребляется чаще, чем *ūd acati*, и менее двусмыслен, чем термины, подобные *duh* (например, VIII.1.10: *kāvandham udrīṇam duduhre rīṣṇayo*), которые здесь поэтому не будут рассмотрены. Термин *ā syāvayati* удивительным образом не понимали: Людвиг передавал его через «*beschleunigen, stürzen, her(an)teilen machen*», Грассманн — «*ausgiessen, ergiessen, bewegen, herziehen*» (в словаре: «*ausschütteln, ausgiessen*»), Макс Мюллер (SBE, XXXII) — «*to shake, shake down*» Людерс (с. 380) — «*herabfallen machen*», Рену (EVP. 10, с. 29, 36): «*amener, attirer vers nous-le-mettant-en-branle*» (но ср. там же, с. 93 внизу!). Ср. также у Хиллебрандта в «*Asia Maior*», I (1924), с. 789–791, который странным образом проглядел характерное значение *ā* в *ā syāvayati*, отличающее его от *syāvayati* и *grā syāvayati*. Поскольку в результате этого соответствующие стихи большей частью были неправильно поняты, я привожу их здесь со своим переводом. Комментарии не даются из соображений экономии места.

VIII.72.8: *ā daśābhīr vivāsvata īndrah kṣam āsycyavṛt, khēdayā trivṛtā divāḥ* Десятью /пальцами? (Гельднер)/ *Вивасвата Индра подтянул небесную бадью, трехчастным молотом (?)*.

V.53.6: *ā yām nāraḥ sudānavo dadācūse divāḥ kṣam āsycyavuh, vī parjānyam srjanti rōdast ānu dhānvanā yanti vṛstāyaḥ* Небесную бадью, которую герои, богатые влагой⁴⁴, подтянули для /своего/ почитателя, /того/ «*parjanya*» они выливают на два мира; капли дождя растекаются по сухой почве.

V.59.8: *āsycyavur divyām kṣam etā rṣe rudrāṣya marūto grīṇāṇā* Эти Маруты, /сыновья/ Рудры, о риши, подтянули небесную бадью, восхваляемые.

X.42.2: *kṣam nā pūṇām vāsunā nyīṣtam ā syāvaya maghadāyāya śīṣam* Подтяни героя (=Индру), словно полную бадью, набитую добром⁴⁵, для раздачи подарков.

IV.17.16: *gavyānta īndram sakhyāya vīprā acvāyānto vīṣaṇam vājāyantah, janīyānto janīdām āksītotim ā syāvayāmo 'vatē nā kṣam* Желая коров, мы, жрецы, подтягиваем к себе Индру для союза, желая коней, желая награды (его), быка; желая жен (его), дарителя жен, словно /мы подтягиваем/ бадью в колдце.

В последних двух стихах ясно, что «подтягивать /бадью/» – это только специальное употребление «подтягивать к себе», как, например, в X.101.12: *ā cyāvayo 'tāye*, VIII.92.7: *ā cyāvayasy ūtāye*. Ср. IV.32.18: *sahāsā te śatā vayāṁ gāvām ā cyāvayāmasi*.

6. В заключение можно констатировать, что, когда говорится, что Маруты доят источник (I.64.6; VIII.7.16), или когда Индра заставляет вымя горы отдать влагу (V.32.2), источник и вымя соотносятся первоначально с космической водой в царстве Заруны под землей, где в низшей точке мировой оси находится амрита со времени МБх V.97.4, крит. изд. То обстоятельство, что эти воды упоминаются лишь в поздних частях РВ (Людерс, с.121 и сл.), обусловлено незаинтересованностью фамильных собраний в этом аспекте. Когда этот источник называется «гремящим» (I.64.6), то подразумевается его вода после того, как ее подтянули на небо. По той же причине *ūdhar pārvatasya* *вымя горы* можно также соотнести с *ūdhar divyām* *небесное вымя* (IX.107.5; X.100.11), *ūdhar divyāni* *небесные вымена* (например, I.64.5). См. также: Людерс, с.389 и сл.

Если предыдущая интерпретация верна, то приходится сделать вывод (помимо идентификации ночного неба Варуны с космическими водами), что эти эпизоды не подтверждают теории небесного океана⁴⁶. Тем не менее, пока основная проблема мифологического (а не космологического!) значения «третьего неба» и подоплеку его частичной идентичности с изначальным или нижним миром не прояснена полностью, будет невозможным высказать окончательное суждение по поводу «небесного океана» в РВ.

Основополагающая концепция ведийской религии

¹ Статья представляет собой текст лекции, прочитанной для неподготовленной аудитории. Поэтому сосредоточенность на основных линиях анализа приводила иногда к некоторой упрощенности в передаче фактов. Так, в целях большей ясности из Адитьев упомянут только Варуна, ибо прочие в данном случае для нас не важны. Чрезмерная же упрощенность будет иметь место, пожалуй, лишь в конце, где статус богов, олицетворяющих принцип всеобщности, лучше всего может быть проиллюстрирован на примере Вишну. Лекция воспроизведена здесь без каких-либо существенных изменений; по-видимому, в такой форме удобнее всего суммировать то, что составляло, как я думаю, суть ведийской религии. Лекция базируется на исследовании, которое будет опубликовано в другом месте. Поэтому отсылки к текстам в примечаниях будет немного.

² āpaṇ. См.: S. Lévi. La doctrine du sacrifice dans les brāhmaṇas. P., 1898, с. 13, примеч. 3. Ср., например: F. B. J. Kuiper. — India Major. Congratulatory Volume Gonda. Leiden, 1972, с. 145, примеч. 1; он же. Cosmogony and Conception: A Query. — History of Religions. 10 (1970), с. 99.

³ Отсылки на тексты см.: Kuiper. Cosmogony and Conception, с. 100 и сл., 109–110.

⁴ РВ х. 129.7 (пер. Т. Я. Елизаренковой).

⁵ О неопределенности рождения Индры см. РВ II.12.5 (kúha séti *откуда он?*); х. 73.10.

⁶ БаудхШрСу XVIII.46: «Когда боги и асуры вели великую войну, все существа разделились на две группы; одни пошли к богам, другие — к асурам».

⁷ О пратиштва см.: Kuiper. Cosmogony and Conception, с. 109–110.

⁸ См. в общих чертах: J. J. Meyer. Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich — Leipzig, 3, 4, 113; МБх I.57.18: gate samvatsare *в конце года*.

⁹ О преодолении внутреннего «сопротивления» (vṛtrā) см.: И. 8 (1964), с. 125.

¹⁰ См.: P. von Bradke. Dyēus Asura, Ahura Mazda und die Asuras. Halle, 1885.

¹¹ См.: L. Renou. — Festgabe für Herman Lommel. Wiesbaden, 1960, с. 122: «le point névralgique des études védiques».

¹² См.: И. 8 (1964), с. 107 и сл.; India Major, с. 150–151.

¹³ В МБх же Варуна находится в нижнем мире, см. III.160.10; V.96.5; 106.12. Об асурах, прислуживающих ему, см. II.9.15–17. Варуна правит ими и охраняет их; ср. VIII.45.32; бомбейское изд.: pālayann asurān (против 30.70 крит. изд.) и XII.4497; калькуттское изд.: arām'rajye surāṇām са...grābham (против XII.122.29 крит. изд.). Хотя нельзя доказать, что эти пассажи подлинны, наличие разночтений может быть существенным для этого мотива.

¹⁴ Мир Варуны — прибежище для союзников Вритры, см. III.98.3; 99.21; 100.1; 101.7 и сл. (ср. I.17.28). О Варуне как тюремщике закованных асуров см. V.126.44 и сл.; III.42.6; 27–28. Ср. I.19.8: asurāṇām са bandhanam (об океане).

- 15 По поводу рассказа о Вишварупе см.: ТС II.5.1 и ДжБр II.153–57.
- 16 РВ X.72.2. Создание и каждое возрождение мира должно было рассматриваться как процесс придания формы бесформенному, что делало помощь асуров необходимой.
- 17 РВ X.129.4: *satō bāndhum āsatī nīr avīdan.*
- 18 РВ X.5.7: *asac ca śac ca paramē vyōman dākṣasya jānmann ādīter upāsthe.*
- 19 См.: *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*. New Haven, 1962, с. 137–151.
- 20 Как видно из рис. 2, существует двойная дихотомия: контраст между асат и сат и, в пределах организованного космоса, между нижним и верхним мирами. В ведических текстах есть свидетельства того, что Вишну представляет собой всеобщность (тоталитарность) космоса. Если реконструкция и особенно интерпретация нижнего мира как части космоса, имеющей, однако, известное отношение к миру асат, правильны, то возникает вопрос, заключал ли Вишну в себе сат и асат с самого начала. Что касается изначальных вод, то они, очевидно, были инкорпорированы в космос в момент перехода Варуны к богам, но в ежегодные периоды кризиса, с возвращением сил хаоса, они должны были вновь становиться миром асат. В этот момент Вишну преодолевал дуализм асуров и дэвов (асат и сат) так же, как он преодолевал его вначале, когда возник дуальный космос. В более позднем космогоническом мифе о пахтанье океана, как он рассказан в МБх, Вишну тоже стоит над партиями асуров и дэвов. Около X в. н. э., когда этот миф пересказывался в БхП, боги изображались как почитающие Вишну словами: «Ты единственный есть одновременно сат и асат, двойственный и недвойственный» (VIII.12.8).
- Хотя эти цитаты относятся к космогонии, в которой трансцендентальный аспект Вишну должен был быть особенно выявлен, он был существенной чертой его природы вообще. Что же до параллелизма между третьим небом и изначальным миром в брахманах (см., например: «*Asiatische Studien*», 25, 1971, с. 94), он объясняется тем, что в последнем дуализма еще не было, тогда как в первом он уже был преодолен. Отсюда — третье небо могло быть заменено изначальным миром как место, откуда был принесен Сома.
- 21 См., например, «Видение Маркандей» (МБх III.186.92 и сл.). Идея о том, что в результате возвращения к состоянию недифференцированности остаются только воды, находится в согласии с более древними представлениями. Ср. также, например: БхН 22(20). 2: «Когда Господин Ачьюта после разрушения миров своей сверхъестественной силой и превращения вселенной в океан лежал и спал на змее, который был его ложем...»

Некоторые соображения по поводу теории Дюмезиля
(в связи со статьей профессора Фрая)

- 1 *Les dieux des Indo-Européens*, с. 6.
- 2 «*Journal de Psychologie*», 1950, с. 452.
- 3 *Les dieux des Indo-Européens*, с. 81 и сл.
- 4 *Mitra-Varuna*. 2nd ed., с. 85
- 5 *Les dieux des Indo-Européens*, с. 83.
- 6 P. Thieme, *Mitra and Aryaman*. — «*Transactions Connecticut Acad.*», 41, 1959, с. 9.

- 7 Bergaigne, *Religion védique*, III, с. 117.
- 8 Bergaigne, *Mitra-Varuna*, с. 84.
- 9 IIJ, IV, с. 217 и сл.
- 10 E. Benveniste, *Vṛtra et Vṛthagna*, 1934, с. 199.
- 11 Lommel, — *Wörter und Sachen*, 19, 1938, с. 252.
- 12 Held, *The Mahābhārata, An ethnological Study*, Leiden, 1936, с. 296;
- F.D.K. Bosch, *The golden germ*, с. 87.
- 13 Held, *The Mahābhārata*, с. 297.
- 14 *De Incarnaties van den god Wiṣṇu*, 1927, с. 27.
- 15 Goris, *Djawa*, 1927, с. 110 и сл.; Bosch, *India antiqua*, с. 60.
- 16 «*Religion och Bibel*», VI, 1947, с. 27 и сл.; «*La nouvelle Clio*», 7, 1950, с. 310 и сл.
- 17 Held, *The Mahābhārata*, с. 297.
- 18 F.D.K. Bosch, *The golden germ*, с. 88.
- 19 Wikander, — «*La nouvelle Clio*», 7, 1950, с. 310 и сл.
- 20 *Les dieux des Indo-Européens*, с. 11.
- 21 Комментируя этот пункт, мы опираемся на утверждение Дюмезиля о том, что «Митра-Варуна просто был замещен абстракцией, молодым царем Дхармой», которое кажется приемлемым, если мы уверены, что Митра и Варуна — две противоположные стороны одной и той же мифологической концепции (см.: IIJ, V, 1961, с. 50). Дюмезиль же на самом деле уподобляет Юдхиштхире Митре, а его отца Панду — Варуне (Jupiter Mars Quirinus. IV, 1948, с. 77 и сл.; IIJ, III, 1959, с. 5 и сл.). Однако отдельный царский статус для Митры кажется нам сомнительным, так как в Веде царствование Варуны и Митры едино и неделимо, несмотря на противоположность их характеров. Что касается Панду, то в нем, несомненно, есть некоторое поразительное сходство с Варуной (бледность, бессилие), но идентификация Дюмезиля не учитывает общий контекст МБх, который противопоставляет Пандавов Кауравам так же, как более ранние тексты противопоставляли богов асурам. В нашей более ранней статье («*Bljdragen Kon. Inst.*, Vol. 107, 1951, с. 75) было обращено внимание на тот факт, что слепой отец Кауравов носит имя демона-змея (Дхритараштра, ср. АВ VIII, 10.19; ПБр XXV.15.3 и *ete vai sarpaṇam gājānās ca rājarutrās ca* — БаудхIIIрСу XVII.18). Таким же образом их мать Гандхари, завязывая себе глаза (МБх I.103.13), становится символически слепой и этим напоминает Кадру (= Адити — Супар., например: *Sarpamātar... adite* — 6.4), представляющую нижний мир, которая *sarpaṇāji-* (Махидхара к ВС III.6), *kāra* *одноглазая* (Супар. 5.4; 6.2). Теперь, если родители Кауравов имеют характеристики, связывающие их с нижним миром, отец Пандавов должен представлять верхний. Две черты сходства с Варуной (против множества несходных) не могут, следовательно, подкрепить его идентификацию с Варуной. Слабость анализа Дюмезиля состоит в том, что он не смог уловить то фундаментальное обстоятельство, что структура внутри группы Пандавов вторична по сравнению с противопоставлением их Кауравам в целом. Отметим, между прочим, что Панду, как и Ромул, рассматривается как выразитель «наступательного характера» Варуны (IIJ, III, с. 6), но, насколько я понимаю, не существует никакого основания считать Варуну богом-воином. Это, конечно, изобретение Дюмезиля. Ведь в самом деле Панду в большинстве отношений настолько согласуется с Индрой (вторая функция!), что совершенно непонятно, почему же он все-таки уподобляется Варуне, с которым у него так мало общего. К тому же Варуна, если говорить о равенстве ему Панду, — не отец Индры.

22 Naissance d'Archanges, с. 19 и сл.

Индоарийский словесный поединок

- 1 K. F. Geldner, *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* (HOS, Vol. 33–36, 1951–1957); L. Renou, *Etudes védiques et pāṇiniennes*, I (P., 1955), с. 1 и сл.
- 2 JAOS, 77 (1957), с. 53, 56. См. также: H. P. Schmidt, — ZDMG, 109 (1959), с. 446.
- 3 JAOS, 77 (1957), с. 53.
- 4 *Etudes védiques*, III (1957), с. 1 и сл.
- 5 Lüders, *Varuṇa*, II (1959), Vorwort des Herausgebers, с. VIII.
- 6 Ср.: W. Norman Brown, *The Creation Myth of the Rig Veda*, — JAOS, 62 (1942), с. 88 и сл.; Kuiper, — «Museum», 52 (1947), с. 199 и сл.; «Mededeelingen Kon. Ned. Akad. Wet.», 13/7 (1950), с. 174, и 14/5 (1951), с. 19 и сл.; «Bijdragen Kon. Instituut», 107 (1951), с. 72, 76; Lüders, *Varuṇa*, I (1951), с. 183 и сл.
- 7 См.: J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, III, с. 122. Время, в которое отмечался Новый год, позднее, видимо, изменялось. См.: Macdonell-Keith, *Vedic Index*, II, с. 157; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I², с. 31; II², с. 177; замечание Каланды к его переводу ПБр V.9.1; H. P. Schmidt, *Vrata*, с. 36, примеч. 46; Heesterman, *The ancient Indian Royal Consecration*, с. 7 и сл. Дальнейшие факты см. особенно в: d'Onofrio, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24/25 (1953/1954), с. 141 и сл. (ср.: Lommel, *Der arische Kriegsgott*, с. 51–70); факты по древнему Ирану см., например: Widengren, *Religionens Värld*, с. 201–209; «Numen», I, с. 37 и сл. (etc.); Tavaddia, *Ein alter Feuerritus bei den Zoroastriern in Iran*, — ARW, 36 (1939), с. 256–276.
- 8 Ср.: Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, II, с. 182, примеч. 1.
- 9 См.: Weber, — «Sitzungsber. Berl. Akad.», 39 (1982), с. 787 и сл.; Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, с. 484; Heesterman, *The ancient Indian Royal Consecration*, с. 127 и сл.
- 10 Благоприятные термины для скакового коня: āśú-, vājín- (ср. vājino vājajito vājāṃ sarisvāntaḥ — BC IX.9), вероятно, также átya- (букв. *проходящий мимо*, ср.: tád dhāvato 'nyān áty eti tīṣṭhat — BC 40.4; ati-sṛ- — ДжБр II.128⁵; áty asti anyān — РВ VII.1.14), а также vyāti- (ср.: vy-ati-gam- и др.).
- 11 Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, с. 30, примеч. 3.
- 12 Там же, II, с. 253 и сл.; Renou, *Etudes sur le vocabulaire du RV*, I, с. 42 и сл., и др.
- 13 См., например: Mayrhofer, *Kurzgef. etym. Wörterb.*, II, с. 258; В. И. Абаев, *Этимологический словарь осетинского языка*, I, с. 422.
- 14 G. J. Held, *The Mahābhārata, An ethnological study* (дис.), Leiden, 1935, с. 243 и сл. (вслед за Гюбертом и Моссом).
- 15 См., например: G. Dumézil, *Tarpeia*, с. 52 и сл.
- 16 См.: ПУ, III, с. 211.
- 17 См.: Ludwig, *Rgveda*, IV, с. XI; VI, с. 173a; Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I², с. 28 и сл.
- 18 L. von Schroeder, *Arische Religion*, II, с. 16, 58 и сл., 205.

19 А. В. Keith. *Religion and Philosophy of the Veda*, с. 121 и сл. Теория Хиллебрандта принята лишь в: G. Montesi. — «Studi e Materiali di Storia delle Religioni». 28/1 (1957), с. 26 (М. Моле любезно обратил мое внимание на эту работу уже после завершения данной статьи).

20 Oldenberg. *Religion des Veda*, с. 243, примеч. 1.

21 Oldenberg. *Noten; Renou. Etudes védiques et pāṇinéesennes*. III, с. 101.

22 Renou. *Etudes védiques et pāṇinéesennes*. III, с. 6, 52, 101.

23 Гельднер, примеч. к РВ X.107.1; Thieme. *Der Fremdling im RV.*, с. 27 (однако см. теперь: Heesterman. — *IJ.* III, с. 255, примеч. 36 и ср., например, ДжБр 2.130).

24 Renou. *Et. véd.* I, с. 23, примеч. 2.

25 Renou. *Et. véd.* III, с. 83; ср. с. 73.

26 Hillebrandt. *Ved. Myth.* 12, с. 33. Согласно этому автору, зимнее солнцестояние упоминается в РВ I.61.15; V. 29.5; X.171.4; X.179.2 («ни одно из этих мест, однако, не является доказательным» — Macdonell—Keith. *Vedic Index*. II, с. 467, примеч. 22).

27 «Вечный мрак» (Renou. *Et. véd.* III, с. 73).

28 См.: «Bijdragen Kon. Instituut». 107 (1951), с. 81 и сл.

29 Дальнейшие сноски: Macdonell. *Vedic Mythology*, с. 61. Не является решающим текст X.29.2: *prā te asyā uśāsaḥ prāparasyā ṛṭāu syāma ṛṭamasya ṛṭām*. На основании звукового соответствия следует, видимо, связывать *ṛṭāu* и *te* в единую конструкцию: «когда ты освобождал эту Ушас». Ушас уподобляется танцующей (*ṛṭū* — I.92.4), точно так же как Индра — космическому танцю (Zimmer. *Altind. Leben*, с. 287; von Schroeder. *Ar. Religion*, II, с. 72; Hillebrandt. *Ved. Myth.* II, с. 153, примеч. 8; ср. АВ V.21.8).

30 См. отсылки в работе: Renou. *Et. véd.* III, с. 7, примеч. 2.

31 *ūtmā-*, собственно *связанная с волнами подземных вод*; м.б. отсюда «тьма»? См.: Neisser. *Zum Wörterb. des RV*. I, с. 182; Renou. *Et. véd.* III, с. 86 и сл.

32 *Etudes védiques*. III, с. 60.

33 См.: W. B. Kristensen. *Het leven uit den dood*, 1st ed., с. 103 и сл.

34 См. также: Renou. *Et. véd.* III, с. 12, примеч. 2.

35 О *prāti vāsto* см.: Oldenberg. — *ZDMG*. 55, с. 284.

36 См. ссылки у Рену (*Et. véd.* III, с. 21).

37 Gonda. *Aspects of early Viṣṇuism*, с. 48.

38 Geldner (коммент. к I.77.4).

39 Против: Lüders. *Varuṇa*, с. 268—271; см. также: K. Hoffmann. — *OLZ*. 1954, стлб. 391 и сл.

40 *Altiranisches Wörterbuch*, стлб. 1477.

41 Размер Ят. 13.108 неясен. Попытка Хеннинга поставить под сомнение всю теорию гельднеровской «Метрики» далеко не попадает в цель. Хотя данная просодия гораздо менее регулярна, чем просодия Га. (которую Хеннинг совершенно упускает из виду), она иногда позволяет делать выводы, которые подтверждаются исторической лингвистикой. То, что *mazdā* может читаться и как двусложное, и как трехсложное слово (TPS. 1942, с. 42, примеч. 2), совсем не столь невероятно, как, видимо, считал Хеннинг.

42 См.: Wackernagel, *Altind. Gramm.* I, с. 151; Festgabe Jacobi, с. 5 (Kleine Schriften, с. 421).

43 Если это только не тематическая производная от *aṣan-. Вероятно, это связано с санскр. aṣṇá-, см.: AOr 17, с. 35.

44 См., например: Wackernagel, *Altind. Gramm.* I, дополнения к с. 140; Notes on Vedic Noun-Inflection, с. 28.

45 Введйск. śaṅkhá- *раковина* (AB); греч. kónchos происходит, вероятно, не от индоевр. *konkho-, поскольку kóchos (и kalchē?) скорее указывают на заимствование извне, которое могло бы также объяснить kh. Соответствие s: k следовало бы объяснять как в случае śaṅhá- (м.р.) *конопля* (PB +), осет. san: греч. kannabis (любимый: ригведийское ṛ̥ṣ̥h). Относительно ṛ̥ṣ̥huka- см. «Lingua», 5, с. 203, примеч. 1.

46 Чтение vūṣāṇam вместо vūṣāṇanam Ни. 3.10 в F₁ Pt₁ и т.д. произошло, разумеется, вследствие гаплогграфии.

47 Многие детали остаются неясными. См., например: Lommel. — «Gott. Nachr.», 1935, с. 130. О значении слова yaōdā- см.: W. B. Kristensen, *Leven uit den Dood*¹, с. 116; *Verzamelde Bijdragen*, с. 239; о дуративном презенсе /xšyantām/ см.: ZII, 8, с. 248 и сл.; о слове /hvarəai/ ср. Я. 34.11 /hvarəai ā amrtasca/. Совершенно иной перевод недавно предложен Гумбахом.

48 Arnold. *Vedic Metre*, с. 22; также Ольденберг, примеч. к этому месту.

49 Thieme; цит. по: Altheim, *Weltgeschichte Asiens*, I, с. 98 и сл.

50 Thieme, *Der Fremdling im Rigveda*, с. 65; Renou-Silburn. — JA, 1949, с. 43, примеч. 2 (равнозначно brahmodya-).

51 По поводу анализа *yaH-ah- ср.: Baunack, *Studien*, с. 362; Kurylowicz, *Traces de la place du ton*, с. 21, против: Bartholomae. — *GrlrPhil.* I, с. 125, 215.

52 Иначе: Ugo Bianchi, *Zamān i Ōhmazd* (1958), с. 35.

53 Turner *Jubilee Volume*, с. 360.

54 H. Schärer, *Die Gottesidee der Hgadju Dajak in Süd-Borneo (thesis)*, Leiden, 1946.

55 De goddelijke Heraut en het Woord van God (*Verzamelde Bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten*), Amsterdam, 1947, с. 129; впервые опубликовано в: «Mededeelingen der Kon. Akad. v. Wetensch.», 1930.

56 В этой связи можно привлечь внимание к описанию owasa (церемонии типа потлач) на Ниасе (Индонезия): «Устроитель "овасы" до предела использует ситуацию показа гостям своих достижений: увешанный украшениями, он шествует по деревенской площади, произносит хвалебные речи о себе и/или своих родственниках... в то время как гости взирают на него с восторгом и восхищением, а родичи устроителя сияют гордостью и купаются в славе. Это хвастовство устроителя "овасы", как и в случае потлача, является заявкой на новое положение в обществе, новую титулатуру, которые... утверждаются как нечто законное в результате одобрения присутствующих на празднике» (P. Suzuki, *The religious System and Culture of Nias, Indonesia. Thesis*, Leiden, 1959, с. 105).

57 Классическое описание «красноречия» (agorētys) как источника социального престижа см. у Гомера: Од. 8.168 и сл. Аналогичные свидетельства из латинской литературы (Тацит, Диал. 8: ipsa eloquentia, cuius numen et caelestis vis...) приводятся, например, в кн.: Wagenvoort, *Imperium*, с. 106.

58 Hilfsbuch des Pahlavi, с. 67. 17.

59 IF. 23, с. 131 и сл. Эта этимология считается общепринятой — см.: Pokorny, Indogerm. etym. Wörterb. 503. Уленбек возражал в «Beitr. zur Gesch. d. deutschen Spr. u. Lit.», 35 (1909), с. 168 и сл., ввиду литовск. juokiuos, juoktis *смеяться* и связывал jehan с санскр. yāsas-.

60 Tabulae Iguvinae (2-е изд.), с. 366 и сл.

61 R. von Planta, Grammatik der oskisch-umbrischen Dialekte. I, с. 167, 411 и сл.

62 Uhlenbeck, с. 69; Devoto, с. 367.

63 Grassmann, Wörterb. zum RV, стлб. 1107; W.P. Schmidt. — IF. 62 (1956), с. 228 и сл. (от yā- *выпрашивать*, вторично слившегося с yā *идти*, ср. греч. ἥκο̄).

64 Авест. yās-, «начинательный» презенс от yā- (ср. ārō yānam vō yāsāmi — Я. 65.11). Гумбах ссылается на Müss. 8, с. 83. Аналогичное объяснение было ранее предложено де Гарлезом, П. Перссоном (ср.: BB. 19, с. 279) и Мейе. — BSL. 24, с. 114; ср.: Morgenstierne, — NTS. 12, с. 112.

65 Воскрешая мысль Бартоломе (GrGrPhil. I, 1, с. 174).

66 Что касается āyesē, то оно не представляет *āyāsē (W.P. Schmidt. — IF. 62, с. 235), но принадлежит к ā-yam- (Altir. Wörterb., стлб. 1263), ср. древнеперс. āyāsātā и Nyberg, Irans fornt. Religioner, с. 499. Объяснение yēsā (Я. 30.1), принадлежащее Гумбаху, ранее предлагалось Кангой (но не принято Тапоревалой, — «Journ. K.R. Sama. Or. Institute», 12 (1928), с. 46).

67 «равāsaṇa» в указателе Спейера — ошибка.

68 Ссылкой на это место я обязан любезности проф. Й.В. де Йонга.

69 КС, КапКС (см. Oertel, Zur Kapisthala-Kaṭha-Samhitā, с. 62) и АВ. Так же пишется yāspā-, ср.: Wackernagel — Debrunner, Altind. Gramm. II/2, с. 732 и сл., примеч. к I, с. 153.19; 186.12; Wackernagel. — Kleine Schriften, с. 289; Renou. Grammaire védique, с. 58, 61.

70 См., однако: Oertel, Zur Kapisthala-Kaṭha-Samhitā, с. 66, который предполагает (так же Caland. — WZKM. 23, с. 53), что первоначальное чтение могло быть vidtvayuh. См. также: Delbrück, Altind. Synt., с. 178.

71 См.: Delbrück. Altind. Synt., с. 465 и сл.

72 См.: Ludwig, Der Rigveda. III, с. 253 и сл.; W. Rau, Staat und Gesellschaft im alten Indien, с. 82.

73 ПБр XVIII.1.2; ШБр(М) II.1.1.8; II.1.2.13; XIV.4.1.1 и т.д.; БрУп I.3.1; ЧхУп I.2.1; КС IX.11 (с. 112.8); МС I.9.3 (с. 132.16).

74 См. тем не менее: Rau, Staat und Gesellschaft, с. 82 и сл. (обратим внимание на АпДхСу II.25.5).

75 См.: Held, The Mahābhārata, с. 233.

76 См.: Ludwig, Der Rigveda. III, с. 254 и сл.; Zimmer, Altind. Leben, с. 174; Rau, Staat und Gesellschaft, с. 77.

77 ТС VII.5.18; КСА V.14; МС III.12.6; ВС XXII.22; ВС(К) XXIV.30.

77а См., однако, совершенно иной перевод этого места у Ольденберга (Rel. d. Veda, с. 370).

78 Oertel. — «Trans. Conn. Acad.», 15 (1909), с. 174; ДжБр I.213⁵; АйтБр IV.7.4; КБр XVIII.1.

- 79 Н. Sweet, *An Anglo-Saxon Reader*, 3 ed., с. 168 и сл.
- 80 См. Н. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju-Dajak in Süd-Borneo*, с. 46, 89.
- 80a То же самое семантическое отношение существует между *vi-bravṛti* он *объявляет, объясняет* и *vi-brūte*, который употребляется как ригведийский презенс от *vi-vac-*, однако выходит из употребления в позднейших текстах (единственный случай — VI.25.4: «два кричащих /ряда соперников/, когда они спорят о семени, о коровах, о потомстве, о воде, о пахотных землях»; ср. VI.31.1: «люди провозгласили спор о семени, о водах, о потомстве, о солнце»!)
- 80b Классический пример этого космического *vi-vāc-*, который лежит в основе нового статуса Индры, — PB IV.42. Иную интерпретацию этих «соревнований в похвалбе и наглости» между Индрой и Варуной см.: Dumézil, *Les dieux des Indo-européens*, с. 83.
- 81 Ср.: Grassmann, *Wörterb. zum Rgveda*; соответственно: Geldner, *Glossar*, s.v.; Uebersetzung, a.l.; Neisser, *Zum Wörterb. des Rgveda*, I, с. 163.
- 82 Мадхав: *stutisābdah*; Саяна: *stutirūpaḥ śābdah*.
- 83 MC IV.9.12 (с. 133, 10) *jaḡāda* является искажением *jaḡāra* в PB X.55.5 (и др.).
- 84 См.: P. Persson, *Studien zur Lehre der Wurzelweiterung und Wurzelvariation* (1891), с. 63; Uhlenbeck, *Kurzgefasstes etym. Wörterb. der altind. Sprache*, с. 144; Walde-Pokorny, *Vergl. Wörterb. der idg. Sprachen II*, с. 133; Wackernagel-Debrunner, *Altind. Gramm.* II/2, с. 750.
- 85 См.: Falk, Torp, Davidsen, *Norwegisch-Danisches etym. Wörterb.*, с. 1521.
- 86 «Meded. der Kon. Nederl. Akad. v. Wetensch. Afd. Lett. NR 14/5 (1951), с. 218.
- 87 *ribh-* *лучиться, сиять* см.: Oertel, — «Trans. Conn. Acad.», 15, с. 176, примеч. I; Zur *Kaṣṭhala-Kaṭha-Saṃhitā*, с. 62.
- 87a Уже в слове *narmakāmyā* *ради шутки* ДжБр 2. 259 и 3.270 (К. Hoffmann, — *MfSS*, 10, 1957, с. 64 и сл.).
- 88 Следует заметить, что коровы являлись также ставкой в игре в кости, происходившей в сабхе, ср. MC I.6.11; KC VIII.7; КапKC VII.7; AnllpCy V.19.2.
- 89 См.: Lindner, *Altind. Nominalbildung*, с. 133; Wackernagel-Debrunner, *Altind. Gramm.* II/2, с. 365, 617; Renou, *Monographies sanskrites*, II, с. 11; Burrow, *Skt. Language*, с. 163.
- 90 См. иное объяснение варианта *narīsthā-* у Блумфилда (SBE, 42, с. 544). Значение слова *narīsthā-* в AnllpCy II.20.6 неясно — см. примечание Каланда к этому месту.

Три шага Вишну

1 Так считают уже Шакапуни, если его интерпретация трех шагов, относящихся к «земле, атмосферному пространству, небу» (Яска. Нир. 12.19), имеет в виду триаду Агни-Ваю-Сурья (ср. комментарий Дурги и «Брихаддевата» I.90, однако, с другой стороны, ШБр I.9.3.9), и Аурнавабха (там же, см.: Macdonell, — JRAS. 1895, с. 170); вероятно, и Яска. Нир. 5.17: «Пронизанный лучами = обладающий светом»; «Брихаддевата» (ок. 400 г. до н.э.?) II.69: «Вишну объясняется как "солнце", ибо он есть все и внутри всего»; Скандасвамин (ок. 500 г. н.э.) комментирует PB I.22.17: «Именно Вишну в форме солнца освещает миры» и т.д.; коммент. к ПБр XVIII.7.13: «Ры-

жего = солнца в форме Вишну»; Махидхара (ок. 1590 г. н.э.) комментирует BC V.15 (=Агни=Ваю=Сурья); и позднее, например: Whitney. — JAOS.3 (1853), с. 325; A. Weber. *Zwei vedische Texte über Omina und Portenta* (1858), с. 338; A. Kuhn. *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* (1859), с. 66 и сл., 251; Edw. Moor. *The Hindu Pantheon* (1810, 1864, 1897), с. 13 («солнце, земля, вода, пространство»); Lassen. *Ind. Altertumsk.* 1² (1867), с. 919; Max Müller. *Hymns to the Maruts or Stormgods* (1869), с. 116 и сл. (= SBE. 32, с. 133 и сл.); Eggeling. — SBE. 12 (1882), с. 73, примеч. 2 («? всепроникающее солнце»), 26 (1895), с. 63, примеч. 2; E. Hardy. *Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens* (1893), с. 33 и сл. («солнце и луна»); L. von Schroeder. *Indiens Literatur und Cultur* (1887), с. 324 и сл.; он же. *Mysterium und Mimus* (1908), с. 56 («божество солнца и плодородия»); он же. *Arische Religion* (1916–1923), II, с. 64, 669 («ранее – божество луны»); Barth. *Religions of India* (1891), с. 165 и сл.; Macdonell. — JRAS. 1895, с. 175 («первоначально солнечное божество»); он же. *Vedic Mythology* (1897), с. 38; E. W. Hopkins. *The Religions of India* (1895), с. 41; он же. *Epic Mythology* (1915), с. 85; P. Deussen. *Sechzig Upanishad's des Veda* (1897), с. 277, примеч.; Th. Bloch. *Wörter und Sachen*. I, с. 80 и сл.; Oppert. — «*Zeitschrift für Ethnologie*», 37 (1905), с. 331 и сл.; D. R. Bhandarkar. *Lectures on the Ancient History of India* (1919), с. 128; Havell. *Handbook of Indian Art* (1920, 1927), с. 164./«солнце в полдень, поддерживающее небеса (Вишну-Сурья), или солнце в полночь под землей, покоящееся на кольцах змея вечности (Ананты, или Шешы), т.е. Млечного пути»/; H. D. Griswold. *The Religion of the Rigveda* (1923), с. 284; A. B. Keith. *Religion and Philosophy of the Veda* (1925), с. 109; A. Hillebrandt. *Vedische Mythologie*. II/2 (1929), с. 319 и сл.; A. Hohenberger. *Die Indische Flutsage und das Matsyapurāṇa* (1930), с. 96; J. J. Meyer. *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (1937), II, с. 258; J. C. Ghose. — JBORS. 24 (1938), с. 89 и сл.; R. N. Dandekar. — Kane-Volume (1941), с. 100; V. M. Apte. — Majumdar, Pusalker. *The Vedic Age* (1951), с. 367 и сл., и т.д. Ср. также: Gonda. *Aspects of early Viṣṇuism* (1954), с. 172; «вечное явление вездесущего и всепроникающего, мощного и благого потока небесного света, тепла и энергии».

² Ср., например: Hopkins. — JAOS (1896). *Proceedings*, с. cxiv и сл.; S. Konow. — «*Visvabharati Quarterly*», III (1925), с. 216; S. Konow, P. Tuxen. *Religions of India* (1949), с. 61 и сл.; Neisser. — JAOS. 45 (1925), с. 288; Hillebrandt. *Ved. Myth.* II/2, с. 319; H. Oldenberg. *Religion des Veda* (1923), с. 232; Haggerty Krappe. *Mythologie Universelle* (1930), с. 141 и сл.

³ H. Kunike («*Mythologische Bibliothek*», VIII, Nr. 4, Lpz., 1916), с. 5–17 («Вишну, божество луны»); von Schroeder. *Arische Religion*. II, с. 669. Ср.: Hardy. *Die Vedisch-brahmanische Periode*, с. 33 и сл.

⁴ Bergaigne. *Religion védique*. II, с. 416, 418 («Изначальное тождество Вишну с Агни и Сомой, прототипами всех жертвователей»); Sarkar. *The Folkelements of Hindu Culture*, с. 12.

⁵ Kasten Rönnow. *Trita Āptya* (I), с. 93 и сл.: «ведийское божество сомы по преимуществу».

⁶ Havell. *The History of Aryan Rule in India* (1918), с. 28, 111, 182 и сл. («однаково в то же самое время солярное божество»).

⁷ H. Güntert. *Der arische Weltkönig und Heiland* (1923), с. 292 («итифалический бог», аналогично: Haggerty Krappe. *Mythologie Universelle*, 1930, с. 141 и сл.). Ср.: Neisser. — JAOS. 45 (1925), с. 288.

⁸ G. Dumézil. — «*Revue de l'histoire des religions*», CXVII (1938), с. 167.

9 Paul Mus, *L'Inde vue de l'est*, с. 22: «Наделенный... способностью пробуждать жизнь в мире, открытом его тремя мифическими шагами».

10 L. D. Barnett, *Hindu Gods and Heroes* (1922), с. 37 и сл.; J. Charpentier, — *Festgabe Jacobi* (1927), с. 277, примеч. 2 (однако это, по мнению Ольденберга — *Die Lehre der Upanishaden*, с. 17, — позднее толкование).

11 Deussen, *Der Gesang des Heiligen* (Введение, с. IV).

12 B. Faddegon, — *Van der Leeuw* (е.а.), *De godsdiensten der wereld* I¹ (1940), с. 296 и сл., 303.

13 Например: Przyłuski, — *AOr.* 4 (1932), с. 261 и сл.; R. Otto, — «*Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft*», 1936, с.*16 (reprint); von Eickstedt, — *Hirt-Festschrift*, I, с. 362. Ср.: Paul Mus, *L'Inde vue de l'est*, с. 22 (о Кришне); W. Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, с. 284.

14 Census Report, 1931, I, 1, с. 394 и сл. (с. 396; «результат обратного воздействия... протоиндуизма на ригведийских завоевателей»); Hrozný, — *AOr.* 13 (1942), с. 48.

15 L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus* (1908), с. 56 (ср.: Lassen, *Indische Altertumskunde*, I² /1867/, с. 919), против: Oldenberg, *Religion des Veda*, 3—4 Aufl., с. 228, примеч. 2; Wüst, *Vergleichendes und etymologisches Wörterbuch des Alt-Indo-Arischen*, I (1934), с. 92.

16 Ср.: Lassen, *Indische Altertumskunde*, I², с. 919.

17 Oldenberg, *Religion des Veda*, 3—4 Aufl. (1923), с. 233; ср.: «*Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften*», 1915, с. 374 и сл.

18 K. F. Johansson, *Solfågeln i Indien* (1910), с. 9, 14, 28, 70. Ср.: он же, *Ueber die altindische Göttin Dhīśanā und Verwandtes* (1917), с. 47 (примеч. 2), 49; J. Charpentier, *Die Suparnasage* (1921), с. 329 и сл. /«первоначально птица, либо солнечная птица, либо птица с ветвью от дерева Жизни (Сомы), либо изначальный отец (осмысляемый в виде птицы) всего живущего. Однако в Веде — солнечное божество»/. См. также: *Festgabe Jacobi*, с. 277, примеч. 2.

19 G. J. Held, *The Mahābhārata. An ethnological study* (thesis, Leiden, 1935), с. 222; «Шива — божество гибели мира, Вишну — божество творения мира»; ср. с. 221: «Вишну — Все-бог, рассматриваемый со стороны жизни; Шива — то же самое, но со стороны смерти», с. 224: «Шива — в особенности божество инволюции, Вишну — эволюции» (но см. также с. 145, 194!). Ср. в этой связи: Hopkins, *Religions of India*, с. 388: «Вишну и Шива — разные божества. Но каждый по очереди представляет Все-бога, и поэтому один представляет другого».

20 Hopkins, — *JAOS.* 36 (1916), с. 264.

21 R. Otto, *Gottheit und Gottheiten der Arier* (1932), с. 83 и сл.; «*Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*», 49 (1936), с. 296 и сл. Ср.: «*Gefühl des Überweltlichen*», с. 111: «тот, кто незаметно крадется, нечто преследующее».

22 *Myth, Ritual and Religion*, II, с. 148, цит. по: Hillebrandt, *Ved. Myth.* I/2, с. 1.

23 A. Macdonell, *Vedic Mythology*, с. 38. Ср.: Keith, *Religion and Philosophy of the Veda*, с. 109: «вполне допустимо считать, что это было солнечное божество».

24 *JRAS.* 1895, с. 171.

26 См. также: Oldenberg, *Religion des Veda*, с. 229. Теория Хиллебрандта о

«разных традициях, иногда совмещенных внутри одного и того же гимна» (Ved. Myth. II², с. 317), не кажется убедительной.

27 1.22.16: *yáto víṣṇur vicakramé prthivyaṁ sapta dhāmabhiḥ* («Земля со своими независимыми поселениями» — Renou. *Etudes védiques*. IV, с. 95), ср. VIII.69.7: *sacevahi trīṇ sapta sakhyūḥ padé* («итак, хотим... мы трижды вместе с семьёю шагами друга идти» — Гельднер). Иначе — VIII.59.5: *trīṇ sapta triḥ sapta* *трижды семь*.

28 Religion des Veda, с. 229 и сл.

29 Lieder des Rgveda, с. 89. Неверно было бы «тройной, т.е. трехчастный, мир» (Рот. — БПС. III, стлб. 933; Ludwig. *Der Rgveda*. I, с. 158; Geldner. *Der Rgveda*. I, с. 212). Следует отметить, что слово *tridhātu* *трижды* никогда не употребляется для обозначения трехчастности мира: в таком контексте, как IV.42.4 (по сравнению, например, с. VII.36.1; V.87.7; X.62.3; VI.72.2; X.82.1; 149.2; II.10.7; V.58.7; I.62.5; VIII.89.5; I.103.2 = II.15.5), оно должно быть наречием, как в VI.44.21; VII.5.4; I.34.7–8. О *tridhātu* ср.: Renou. *Etudes védiques et pāṇinienes*. IV, с. 54, 70. Его можно приравнять к *trīdhā* (ср. III.56.6), *tredhā* (*tredhā nī dadhe padām* — 1.22.17).

30 Macdonell. — JRAS. 1895, с. 174 и сл., ср.: Oldenberg. *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*. I, с. 151.

31 Religion des Veda, с. 231. Эти слова отражают его «своеобразное внутреннее отношение к мифу и ритуалу» (Held. *The Mahābhārata*, с. 117).

32 «Mededeelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen». Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel 13, № 7 (1950).

33 Macdonell. *Vedic Mythology*, с. 39.

34 Там же.

35 Religion des Veda, с. 231.

36 Aspects of early Viṣṇuism, с. 60. Об Индре как божестве погоды см. также с. 31; о нем как воплощении силы в природе см. с. 172.

37 The Religion of the Rgveda, с. 285, примеч. 1.

38 Hillebrandt. *Ved. Myth.* II/2, с. 313.

39 Пер. Гельднера. Об ударении в *apornutē* см.: Oldenberg. — ZDMG. 60, с. 733.

40 См.: II. IV, с. 226.

41 Перевод VIII.5.9: «знающий дни»; глоссарий Гельднера: «знающий дни жертвоприношения (или периоды дня), знаток жертвы».

42 Ср. пер. Людвиг: «находящий день».

43 К сожалению, контекст VIII.66.10 недостаточно ясен, чтобы позволить делать выводы о *ahardṛś-* (параллель к *svardṛś-*?).

44 G. J. Held. *The Mahābhārata*, с. 222.

45 Сомнения Хауэра (*Festschrift Winternitz*, с. 144, примеч. 1) не представляются мне обоснованными.

46 TC V.5.10.2; MC II.13.21 (с. 167. 3,5 и сл.); ТБр III.11.5.2.

47 В МБх Вишну — это Яма, см.: Hopkins. *Epic Mythology*, с. 207.

48 См. АВ VII.25.1.2 (ср. IX.2.6); КС XIII.4 (с. 184.7,10); MC IV.4.6 (с. 223. 1,5,9, 12); TC II.1.4.4; ТБр II.8.4.4 и сл. См.: Hillebrandt. *Ved. Myth.* II/2, с. 69, 235.

49 См.: J. P. B. de Josselin de Jong. *De Oorsprong van den goddelijken bed-*

rieger. — «Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen», afd. Letterkunde. Deel 68, Serie B, № 1/1929/.

50 См.: ИЛ.V, с. 58. Ср. ДжБр I.19: «между ними широко шагнув, он стоит».

51 Согласно тексту МБх I.16.13 и сл. (крит. изд.), асуры держали голову змея, а боги — его хвост, «затем был взят /ими/ бесконечный господь, божество Нараяна», т.е. Вишну, который мифологически тождествен Шеше, его эквиваленту в нижнем мире; таким образом, он явился соединительным звеном между обеими группами. Он стоит между ними, например, на барельефах Ангкор Вата, а также и в современных изображениях (см., например, фронтиспис издания: *Mumbaī sabhācāraṇaṃ paṇcāṅga, samvat* 1978). Поскольку асуры являются старшими братьями богов (МБх XII.34.13, крит. изд.: *asurā bhrātaro jyeṣṭhā devās cāpi yavītyasaḥ*), интересно отметить, что у папуасов варопен (Новая Гвинея) сотрудничество и соперничество между двумя не-экзогамными группами символизируется головой и хвостом раковины тритона, при этом голова представляет род «старшего брата», тогда как хвост — род «младшего брата». См.: G. J. Held. *Paroea's van Waropen*. Leiden, 1947, с. 49 и сл. (сокращенное изложение в: Milner. — BSOAS. XXII, с. 180).

52 Ср. в Эдде мотив белки, которая сидит на стволе Иггдрасиля и «будет переносить слова орла сверху и говорить их /дракону/ Нидхоггеру внизу» (Гримнисмаль 32).

53 Относительно Адити и Земли см.: Macdonell. *Ved. Mythol.*, с. 121; Agravala. — «Indian Culture», 4 (1938), с. 407.

54 Об этих трех группах богов см. ниже, а также ср. АБр III.50; АшвШрСу VI.1; Eggeling. — SBE. 26, с. 429, примеч. 1.

55 «Пища есть Вирадх», см., например: ДжБр II.153¹⁰. См.: M. Mauss. — *Mélanges S. Lévi* (1911), с. 333; Hauer. — *Festschrift Winternitz*, с. 144, примеч. 1; Hopkins. *Epic Mythology*, с. 78; Gonda. *Aspects of early Viṣṇuism*, с. 67 (*vītrāḥ* = целостность).

56 ВС XXIX.60; ТС IV.4.12.5; VII.5.14.1; ТБр III. 1.2.8; АшвШрСу IV.12.2. О Вишну и Адити в ритуале см.: Caland. *Altindische Zauberei*, с. 112. Эпос говорит о земле, что она Вайшнави (Hopkins. *Ep. Myth.*, с. 80).

57 КС XXII.14 (с. 70. 20).

58 МС III.16.4 (с. 189. 16); ТС IV.4.12.5: «неподвижное направление (надир) — су-пруга благостная Вишну, его владычица, дающая силу».

59 См., например: Bergaigne. *Religion vedique*. III, с. 88 и сл.; Max Müller. — SBE. 32, с. 241 и сл.; Vodskov. *Sjoeledyrkelsen og Naturdyrkelsen*, с. 321—373; Keith. — «Indian Culture», III, с. 721—730; V. S. Agravala. — «Indian Culture», IV, с. 401—409; Kuiper. *De Goddelijke Moeder in de Voor-Indische religie* (1939).

60 Ср.: Macdonell. *Ved. Myth.*, с. 121; ТС I.5.11.5; IV.4.12.5; КС XXIII.8 (с. 83.19) а также Хеестерман (см. примеч. 61), с. 202.

61 J. C. Heesterman. *The ancient Indian royal consecration* (1957), с. 18.

62 Ср.: Gonda. *Aspects of early Viṣṇuism*, с. 19 и сл.

63 JAOS. 61 (1941), с. 79; 62 (1942), с. 98. Дальнейшие сноски см.: ИЛ. IV (1960), с. 218, примеч. 6.

64 Относительно древнеиндийского понятия о творении как процессе организации первичной материи см., например: Held. *The Mahābhārata*, с. 118.

- 65 *Vedische Mythologie*, II², с. 313.
- 66 *Religion des Veda*, с. 231.
- 67 Норман Браун справедливо отметил коренную слабость подобных теорий: «История религии понимается как слепое распространение и столкновение племенных традиций; при этом уделяется лишь незначительное (либо вообще никакое) внимание функциональным взаимосвязям между религиозными институтами, а также той целостной культуре, часть которой они составляют» (Norman O. Brown. — «Am. Journ. Arch.», 53 (1949), с. 218).
- 68 Ср.: «Bijdragen Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde», 107, с. 80 и сл.
- 69 Oidenberg. — «Nachrichten Gött. Akad. Wiss.», 1915, с. 374. Ввиду «магического» применения повторов и ассонансов в молитвах и обращениях к богам (см., например, BC IX.9: *vājino vājajito vājam sarīṣyāntaḥ*; PB I.124.13: *āstoḍhvaṃ stomyā(h)*; I.113.18: *uśatīr uśāṣaḥ*; I.113.19: *jāne janaya*) невозможно извлечь никаких указаний на этимологию слова *vṣṇu-* исходя из употребления приставки.
- 70 См., например, комментарий на ПБр 18.7.13: *bradhnyasya — ādityasya vṣṇu-gūpasya у солнца в форме Вишну*.
- 71 Стих 14 относится к Индре и Вишну. См. также замечание Ольденберга на ст. 15.
- 72 Однако упоминания Вишну нет в таких текстах, как MC I.3.39 (с. 46.4): «о возводящий высь! Возведи нас лучше туда вверх»; ср. KC IV.13 (с. 38.9); KapKC III.11 (с. 35.9).
- 73 Однако эта формула является «исправлением» формулы *vṣṇus tvān v etu*. в ТБр, AnṣṣrCy (ср. TC III. 2.6.1: *vṣṇus tvānu vī sakrame*). Интересно, что *un-nt- вести вверх* употребляется как технический термин для воздвижения жертвенного столба (*yūra*) — PB III.8.4, 9.
- 74 Иначе — I.2.1.12; II.4.21 (S. Lévi. *La Doctrine du sacrifice*, с. 92).
- 75 Held. *The Mahābhārata*, с. 141.
- 76 См. выше, § 2. О трех шагах жреца в зороастрийской религии см.: Dumézil. — «*Orientalia Suecana*», V (1956), с. 14; Haggerty Krappe. *Mythologie universelle*, с. 165 и сл. (ср.: Darmesteter. *Le Zend-Avesta*. I, с. 401; Hillebrandt. *Neu- und Vollmondsopfer*, с. 171 и сл.).
- 77 Я здесь оставляю без рассмотрения такие общие работы, как, например: Usener. *Dreihelt*. — «*Rheinisches Museum*», 58 (1903), с. 12 и сл.; W. B. Kristensen. *Kringloop en Totaliteit (Verzamelde Bijdragen*, с. 231, особенно с. 281 и сл.).
- 78 Held. *The Mahābhārata*, с. 120.
- 79 Macdonell. *Vedic Mythology*, с. 9.
- 80 Held. *The Mahābhārata*, с. 123.
- 81 The ancient Indian royal consecration, с. 13 и сл.
- 82 «Не имеющая качеств вода», см., например PB X.129.3; AB XII.1.8; TC V.6.4.2; VII.1.5.1; ТБр I.1.3.5; II.2.9.3; KC VIII.2 (с. 84.14); ДжБр III. 360⁹; ШБр XI.1.6.1 и т.д.
- 83 В ЯВ, например, KC VIII.2 (с. 84.14); ср. MC I.6.3 (с. 90.4); TC VII.1.5.1; ТБр I.1.3.6; ШБр XIV.1.2.11; иначе — ДжБр III.360¹¹; АйтУп I. III; ШБр VI.1.1.12 и т.д.
- 84 АБр IV.27.5; ДжБр III.361¹⁴; ПБр VII.10.1; TC III.4.3.1; ШБр I.4.1.21 и сл.; III. 2.1.2. См.: Geldner. *Der Rīgveda in Auswahl*. II (Kommentar), с. 113.

- 85 См., например, примеч. Гельднера к его переводу РВ VII.86.1.
- 86 Разумеется, из этих спекуляций нельзя извлечь никаких надежных выводов, поскольку во многих других текстах точный смысл числа «три» утрачен: в ВС IX.31—32, ТС I.7.11.1. Вишну отождествляется с тремя слогами, однако наивысшее число здесь — семнадцать слогов, связанные с Праджapati. В ДжБр I.156 говорится, что боги одолели асуров с помощью двух выжиманий сомы, после чего Индра один совершает третье выжимание (которое в I.180 связывается /уже/ с Индрой-Вишну!).
- 87 Например: Gonda, *Aspects of early Viṣṇuism*, с. 163 (ср. с. 30 и сл.). Но на с. 32 говорится о том, что он равен Индре (см. также: Keith, *Religion and Philosophy*, с. 109).
- 88 О Кришне как божественном трикстере см.: Held, *The Mahābhārata*, с. 299; Hopkins, *Epic Mythology*, с. 215. В ведийских текстах только Вишну, будучи тождествен вселенной в целом, может заставить небо «посторониться» чтобы дать место ваджре Индры: «Брихаддевата» 6.123: «Для моей лишь поднятой ваджры пусть небо дает пространство».
- 89 «Bijdragen Koninklijk Instituut», 107 (1951), с. 77.
- 90 РВ X.89.4: «кто словно осью колесничной мощно установил по обе стороны землю и небо».
- 91 АВ X.7.16: «в котором жертва выступила вперед» (иначе: Lindensau. — ZII.III. с.23
- 92 Rönnow, *Tṛita Āptya* (I), с. 93.
- 93 *Samudrā sthaṇ kalāsah somadhānaḥ*
- 94 См.: Held, *Mahābhārata*, с. 128; см. также выше, примеч. 19.
- 95 Held, с. 145. О Вишну как *saṃhartṛ* (божество смерти) см. особенно: Hopkins, *Epic Mythology*, с. 207.
- 96 «Находящийся на горе» (I.154.3), «стоящий на горе» (2), «Вишну — гор (т.е. владыка)». (ТС III.4.5.1). Сомнительно ВС XVI.29: «Хвала тому, кто обитает на горе, кого сопровождают звери (лучи?)!». Комментарий Махидхара относит это к Шиве.
- 97 См.: II. IV, с. 219, 222.
- 98 (Индра-Вишну) «которые встали... на вершине гор»; ср. V.87.4: *ādhi snū-bhir*; и см.: II. IV, с. 226 относительно *adrisānu-* (эпитет Ушас).
- 99 Объяснение связи Вишну с горами было предложено Ольденбергом: «Gött. Nachrichten», 1915, с. 375, а также (для Кришны) Отто: «Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft», 49/10 (1934), с. 293. Ни то, ни другое не кажется убедительным.
- 100 Например: Stella Kramrish, *The Art of India*, с. 206. Ср. АВ X.7, 32, 35, 38, 41.

Космогония и зачатие: к постановке вопроса

- 1 «Religious Studies», 2, 1967, с. 174.
- 2 Там же, с. 178.
- 3 H. Schärer, *Ngaju Religion, the Conception of God among a South Borneo People*. The Hague, 1963 (пер.: «Die Gottesidee der Ngaju Dajak in Südborneo» /Ph.D.thesis. Leiden University, 1946/), с. 158.

- 4 Там же, с. 31.
- 5 Там же, с. 18.
- 6 Там же, с. 6.
- 7 Ph. L. Tobing. The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God. Amsterdam, 1956, с. 25 и сл.
- 8 H. Schärer. Ngaju Religion, с. 19, 23, 155.
- 9 «Religious Studies», с. 176.
- 10 H. Oldenberg. Die Hymnen des R̥gveda. I. Metrische und textgeschichtliche Prolegomena. B., 1888.
- 11 Он же. Die Religion des Veda, 3–4 Aufl. Stuttgart-Berlin, 1923, с. 8, 10; A. A. Macdonell. Vedic Mythology. Strassburg, 1897, с. 4; H. Lommel. — «Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung». Ed. Julius Schwabe. Basel — Stuttgart, 1964, 4, с. 156.
- 12 См.: ИJ. 4, 1960, с. 221, 269; 5, 1961, с. 169–183.
- 13 Festgabe für Herman Lommel (см. также: «Paideuma», 7, № 4–6, 1960), с. 124. Но см. также: L. Renou. Etudes védiques et pāṇinéennes. 15, 1966, с. 6; A. Bergaigne. Religion védique. P., 1883, с. 117.
- 14 См. примеч.: ИJ. 8, 1964, с. 115.
- 15 См.: ИJ. 3, 1959, с. 211; 5, 1961, с. 53, 57.
- 16 Ср.: S. Lévi. La doctrine du sacrifice dans les brāhmaṇas, 1898, с. 167 и сл.; A. Hillebrandt. Vedische Mythologie. 1. Aufl. Breslau, 1929, 2, с. 127; F. B. J. Kuiper. — ИJ. 5, 1961, с. 53.
- 17 См., например: ИJ. 3, 1959, с. 215; 8, 1964, с. 107 (к ссылкам, приведенным там в примеч. 55, следует добавить: A. Bergaigne. Religion védique. 3, с. 117; A. Hillebrandt. Lieder des R̥gveda. Göttingen — Leipzig, 1913, с. 80, примеч. 2; K. Geldner. Religionsgeschichtliches Lesebuch. Ed. A. Bertholet. 2 Aufl. H. 9. Tübingen, 1928, с. 111; L. Renou. Etudes védiques. 5, 1959, с. 78; 7, 1960, с. 40, 129).
- 18 E. W. Hopkins. Epic Mythology. Strassburg, 1915, с. 26. (Книга Людерса «Варуна» была опубликована в Геттингене в 1959 г.)
- 19 Вишнусмрити 41.2 (ср. 1); M.-Th. de Mallmann. Les enseignements iconographiques de l'Agni-Purāṇa. P., 1963, с. 132.
- 20 Ссылки на литературу см.: ИJ. 4, 1960, с. 218, примеч. 6. В некоторых отношениях см.: L. Buschardt. Vṛtra, Det rituelle Doemondrab i den Vediske Sotmakult. — «Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filologiske Meddelelser», 30, № 3. Copenhagen, 1945.
- 21 См.: MC I.4.10 (с. 59, 5): *īyām vā etāsām pātram, anāya'vaf 'nā āgrahit*; KC XXXII. 7 (с. 26, 15).
- 22 См.: A. J. Wensinck. The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth. — «Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde». N.s. 17, № 1. Amsterdam, 1916, с. 5: «сгустившиеся волны Техома». Та же мысль встречается в орфической космогонии: «Húδor ἔν ex arkhēs kal húlō, ex hēs epágē hē gē» (ср. B. H. Stricker. Geboorte van Horus. Leiden, 1968, 2, с. 142, а также: A. H. Krape. La genèse des mythes. P., 1938, с. 256).
- 23 См. также: *mūrtātaram, grāmūrchat* (ШБр х.5.3.3). Иная интерпретация отрывка из БрУп в JAOS. 77, 1957, с. 91 у Ван Бейтенена не кажется предпочтительной.

24 См., например: Geldner. — Festgruss Roth. 1893, с. 192; Kuiper, — Turner Jubilee Volume. I. 1958, с. 360, примеч. 21.

25 Н. Lommel. Der Welt-*ei*-Mythos im Rig-Veda. — *Mélanges Bally*. Geneva, 1939, с. 214–220.

26 См.: P. Deussen. Sechzig Upanishaden. 3. Aufl. Lpz., 1921, с. 116.

27 См.: Ману I.9; МБх XII. 299.3 (крит. изд.); Хари. I. 35 и сл.; Minard. *Trois énigmes*. P., 1961, 2, с. 287, 329 и сл.; А.Н. Краппе, с. 255 и сл.; о мировом яйце в орфической литературе см.: J. Harrison. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. 2 ed. Cambridge, 1908, с. 625 и сл.

28 См.: K. Hoffmann. — «*Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*», 11, 1957, с. 85–103.

29 МС I.6.3; КС VIII.2; КапКС VI.7; ТС VII.1.5.1. Ср. ТБр I.2.1.3 (см. также АпШрСу V.1.7) с комментарием; и ТАр X.1.8.

30 Ср. ШБр XIV.1.2.11. См.: Kuiper. — «*Mededeelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*». N.s. 13, № 7 (Amsterdam, 1950), с. 18. Этот взгляд был подвергнут критике Я. Гондой в: *Aspects of Early Viṣṇuism*. Utrecht, 1954, с. 139 и сл. (см. также: Eliade. — *Revue de l'histoire des religions*. 1961, с. 198), но он не обратил внимания на тот факт, что во всех старых текстах ЯВ имя Эмуша дается исключительно кабану, который встречается в неарийском мифе (а его центральным мотивом был вареный рис *odana*) и которому был очевидно свойствен характер демона Вритры (см. точку зрения Бенвениста в кн.: E. Benveniste, L. Renou. *Vrita et Vṛeṣṭagna*. P., 1934, с. 195). Характерно, что этот миф как параллель к мифу о Вритре ассоциируется не с Отцом Вселенной Праджapati, а с Индрой. Идентификация двух мифологических кабана (на которой базировалась большая часть прежних дискуссий, например: Charpentier. — «*Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie*. Universitets Årsskrift». Uppsala, 1911, 4, 2, с. 58, и которая до сих пор поддерживается Гондой и Элиаде) кажется невозможной как по функциональным, так и по чисто филологическим причинам.

31 См.: III. 4, 1960, с. 251 и сл.; Блумфилд, который в SVE. 42, 1897, с. 306 отрицал мифологический характер аллюзий в этих стихах, кажется, недооценил религиозное значение ссылок на космогонию. Комбинация *suparṇā* и *sūkara* в одной строфе и ссылка на свиное рыло последнего (*sūkaraś tvā 'khanan naśā*) могут рассматриваться как значимые.

32 МС II.7.15 (с.98, 11); III.4.7 (с.53, 14); КС XXXIX.3 (с.121.4).

33 Перевод Киса ТС V.6.4.2–3. Параллельные тексты КС XXII.9 (с.64.13) и КапКС XXXV.3 (с. 179. 15) сходны.

34 В ТБр I.1.3.5–6 Праджapati видит лепесток лотоса, стоящий в водах. Тогда он думает: «Поистине, существует эта /земля/, на которой может покоиться этот /лепесток лотоса/. Тогда он становится кабаном, ныряет за землей на дно вод и разбрасывает (*apṛathayati*) ее по лепестку лотоса. Отсюда название *prthivī* у земли. Лепесток лотоса, стоящий в водах, в этой версии может показаться трансформацией более старого мотива — мотива золотого тростника: «Тот, кто знает золотой тростник, стоящий в море, тот действительно тайный Праджapati» (AB X.7.41; пер. Уитни).

35 КС XXII.9 (с.65.14); КапКС XXXV.3 (с.179.16); ТС V.6.4.2.

36 РВ и СВ: *Imau vai lokau sahā 'stām, tau vyaitām*; ЯВ: *Ime vai sahā 'stam, te vyaitām*.

- 37 КС XIII.12 (с.193.12): ime vai sahā'stām, te vāyur vyāvāt; TC III.4.3.1.
- 38 РВ VII.23.3; ср. VI.29.5 и V.29.4; V.31.6; VI.17.7; X.89.4; 113.4 и 5.
- 39 РВ VII.99.2. Ср., например: КС XIII.3 (с.181.14): Viṣṇur vā Imāmī lokān udajayat, sa ebhyo lokebhyo 'surān prāṇudata. О роли Вишну см.: Indological Studies in Honour of W. Norman Brown, 1962, с. 137–151. О Марутах см. РВ VIII.94.11.
- 40 Ср.: A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, с. 182; F. B. J. Kuiper: — «Museum», 59, 1954, стлб. 84; IIJ.4, 1960, с. 222; 5, 1961–1962, с. 169 и сл.
- 41 См.: E. Benveniste, L. Renou, *Vṛtra et Vr̥gragna*, с. 95–97, 100.
- 42 См.: A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, с. 234, passim.
- 43 РВ I.32.2 (но в ст. 1 во мн. ч.); 51.4; 54.10; 57.6; IV.21.8; V.32.1.2; VI.30.5; VIII.64.5; VII.79.4; IV.17.2. Ср. также VI.24.6; I.73.6 и т.д. Относительно множественного числа в IV.19.4 см. ниже.
- 44 См. замечание Альсдорфа в кн.: H. Lüders, *Varuṇa*. Bd 1. Göttingen, 1951, с. 332, примеч. 6.
- 45 «Museum», 52, 1947, стлб. 200 в рец. на: Buschardt, *Vṛtra* (см. выше, примеч. 13). См. также: «Bijdragen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde», 107, 1951, с. 72, и «Mededeelingen Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen», N.S. 14, Amsterdam, 1951, с. 219.
- 46 Ludwig, *R̥gveda*, 4, 1881, с. XI и 6, 1888, с. 173a; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, 1889, 2, с. 26 и сл.; 2 Aufl., Breslau, 1927, I, с. 28 и сл.
- 47 См.: IIJ. 4, 1960, с. 223–242.
- 48 См.: Lüders, *Varuṇa*, с. 183 и сл.
- 49 См.: Wensinck, *The Navel of the Earth* (см. выше, примеч. 22), с. 59 и сл.; *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia* (то же /1921/), с. 13. О Греции см.: Harrison (см. выше, примеч. 27), с. 320 и сл.: «Если вспомнишь, что омфалос (яйцо) — это как раз сиденье и символ Матери-Земли, что у нее были оракул и священный змей-приоритатель, которого убил Аполлон». Ср. также: *Eliade. Traité d'histoire des religions*, P., 1953, с. 250 и сл.
- 50 МС I.10.13 (с.152.12); КС XXXV.1.7 (с.74.5).
- 51 См. замечание Джонстона к «Буддхаচারите» I.21: *The Buddhacarita*, Ed. E. H. Johnston, Calcutta, 1936, p. 2, с. 6, примеч. 21.
- 52 Wensinck, *The Navel of the Earth* (см. примеч. 22), с. 18, 3, 19.
- 53 N. Fodor, *The Search for the Beloved; A Clinical Investigation of the Trauma of Birth and Prenatal Conditioning*, N.Y., 1949.
- 54 O. Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse* (Internationale psychoanalytische Bibliothek, Vol. 14), Lpz., 1924.
- 55 M. Lietaert Peerbolte, *Prenatal Dynamics*, Leiden, 1954, с. 176; *The Organical Experience of Space and Metapsychologic Psychology*, Leiden, 1955, с. 18 и сл.
- 56 Этот отрывок представляет много серьезных трудностей, которые могли удерживать преподобного Поупа от перевода его. Для приведенного здесь перевода я не раз прибегал к глубоким знаниям мистера А. Говинданкутти, который работает в Институте Керн. Переводы отдельных слов, которые Поуп дает в «Лексиконе и конкордансе» к своему изданию, большей частью обнаруживают совершенно иное понимание того, что поэт имел в виду в отдельных строках. Перевод в: H. W. Schomerus, *Die Hymnen*

des Māṇikka-Vāśaṅga (Tiruvāṣaṅga). — *Religiose Stimmen der Völker*. Jena, 1923, с. 17, снова отличается во многих отношениях.

57 См., например: коммент. на «Абхидхармакошу» (3) Васубандху: L. de la Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Troisième chapitre*, Paris/Louvain, 1926, с. 54 и сл., где дается ряд ссылок на параллельные источники. Я обязан этой информацией моему коллеге проф. Д. Сейфорту Рузггу. См. также: Alex Wayman. — *IJ.* 3, 1959, с. 64, 70 о десяти «состояниях матки».

58 Об этой интерпретации характера Варуны см., например: *IJ.* 8, 1964, с. 110 и сл.

59 Ср., например: Heesterman. — *IJ.* 3, 1959, с. 251.

60 Eliade, *Aspects du mythe*, 1963, с. 35.

61 Lietaert Peerbolte, *Prenatal Dynamics*, с. 176 и сл., также: N. Fodor, *New Approaches to Dream Interpretation*, N.Y., 1951, с. 94.

62 По поводу этих слов см. далее.

63 Недавние эксперименты с оплодотворением яйца extra uterum (вне матки) (см.: R.G. Edwards, B.D. Bavister, P.C. Steptoe. — «*Nature*», February 15, 1969) дают потрясающую иллюстрацию.

64 По поводу шока, связанного с зачатием, см.: Lietaert Peerbolte, *Prenatal Dynamics*, с. 79 («при зачатии должен произойти некий шок, некое потрясение») и с. 165 и сл., а также: *Orgastical Experience*, с. 27 («атака, связанная с зачатием»), 38 (сперматозоид как «враг яйца»); Fodor, *New Approaches*, с. 95 и сл.

65 Ph.L. Tobing, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*, с. 168 и сл., 173.

66 Lietaert Peerbolte, *Prenatal Dynamics*, с. 62 и сл.

67 Ср. особенно в Ав. — *Aogamadaśa* 77: «река, бьющая ключом из глубины (т.е. из земли)». См.: O. Paul. — *Wörter und Sachen*. 20, 1939, с. 1 и сл.; S. Wikander, *Vayu*. Uppsala — Leipzig. 1941, 1, с. 211; E. Benveniste, *Etudes sur la langue ossète*. P., 1959, с. 118 и сл. (особенно с. 120). По поводу ведийского *dānu* см., например: Bergaigne, *Religion védique*. 2, с. 203, 220 и сл.; Macdonell, *Vedic Mythology*, с. 158; A. Minard. — «*Bulletin de la Société de Linguistique*». 56, 1961, с. 61; Renou, *Etudes védiques et pāṇinienues*. 16, 1967, с. 55.

68 Ср.: Renou, *Vṛta et Vṛtagṇa*, с. 157: «"покоясь вместе с Дану (мн.ч.)" что можно грамматически понять как "вместе с (женщиной) Дану": исходит ли вся легенда о матери Вритры из этих двух мест?» и W. Norman Brown. — *JAOS*, 62, 1942, с. 90: «Таким же образом для Вритры началось существование матери Дану» (которую он объясняет как персонафикацию *dā-nu *зависимость, ограничение*).

69 Wikander (см. примеч. 67), с. 161, 171 и сл.; Molé. — *IJ.* 3, 1959, с. 303.

70 См., например: A.K. Hamilton Jenkins, *The Story of Cornwall*. L., 1948, с. 131 и сл.

71 Lietaert Peerbolte, *Psychocybernetica*. Amsterdam, 1968, с. 191.

72 Об этой доктрине см.: O.M. Hinze, *Die sieben Lotusblumen des KundaḥinT-Yoga als Darstellung der archaischen Gestaltastronomie*. — «*Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung*». 5, с. 180—219.

73 Le Yoga. P., 1960, с. 238.

74 Maspero. — «*Journal asiatique*», Pt. 1, 1937, с. 198.

75 Eliade, *Techniques du Yoga*. 5-е изд., 1948 — на с. 82 ссылка на статью Масперо.

76 Там же, с. 231.

77 Eliade, *Le Yoga*, с. 238 и сл.

78 См., например: Eliade, *Traité*, с. 249 и сл.

79 См., например: Eliade, *Le Yoga*, с. 242.

80 См., например, перевод Гельднера с его комментарием: *Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*, Bd 1. Cambridge, Mass., 1951, с. 231; P. Thieme, *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*, Halle/Saale, 1949, с. 73; R. Shamasastri, — *Festschrift Moritz Winternitz*, Lpz., 1933, с. 142.

81 См.: Н. Lommel, — *Wörter und Sachen*, 19, 1938, с. 252.

82 См.: F.D.K. Bosch, *The Golden Germ*, The Hague, 1960, с. 201–203 с ил. 70; ср.: Eliade, *Traité*, с. 243.

83 «Internationales Archiv für Ethnographie», 44, 1943, с. 55.

84 Ср. MC I.9.3 (с. 132,16); KC IX.11 (с.112, 18 и сл.).

85 *The Golden Germ*, с. 220. Тот же самый мотив — две головы, глядящие друг на друга, и два глаза, которые дважды встречаются по обе стороны от символа дерева, изображены на картине миссис Эванс («это истинный naïf, нетронутый и захватывающий дух своей одаренностью примитив», — «Newsweek», 4.VIII.1969, с. 37, где репродуцирована картина). Однако, несмотря на то что она «прожила свои 76 лет в отдаленном городке в Северной Каролине», ее «африканское и карибское наследство», на которое, между прочим, ссылаются в статье, делает рискованной всякую попытку объяснить ее символизм. Тем не менее остается примечательным более или менее «спонтанное» возникновение этого символизма, даже если забытые впечатления ее юности и могли оказать влияние на образы.

86 De Goeje (см. примеч. 83), с. 100. Ср. также: de Goeje, — «*Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*», 100, 1941, с. 77, примеч. 1; с. 83, примеч. 2: 101, 1942, с. 238, 250 и сл.; P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker*, — «*Zeitschrift für Ethnologie*», 37, приложение, 1905, с. 51 («Раздор братьев»). Последний характеризует Старшего Брата как «менее деятельного и хитрого».

87 Bosch, с. 225.

88 Stricker, 1, с. 9–86 (см. также: *Mededeelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap «Ex Oriente Lux»*, Vol. 14, Leiden, 1963), с. 87–207 (см. также: *Mededeelingen*, Vol. 17, Leiden, 1968).

89 Lietaert Peerbolte, *Prenatal Dynamics*, с. 30 и сл., особенно с. 44.

90 Последнее обсуждение «не-сущего» (*ásat*) как источника сущего встречается: R. Ambrosini, — «*Studia Classica et Orientalia Antonio Pagliaro Oblata*», Rome, 1969, 1, с. 97; автор справедливо возражает против смешения у Гельднера «не-сущего» (*Nicht-sein*) и «ничего» (*Nichts*). Термин *ásat* ясно соотносится с изначальным состоянием недифференцированного единства и в качестве такового может иметь параллель в виде состояния неоплодотворенного яйца. Гонда (*Die Religionen Indiens*, Stuttgart, 1960, 1, с. 181) характеризует это как «род... хаоса», «нечто деструктивное» — только первый из этих терминов мог бы показаться правильным при описании природы *ásat*.

91 Ruth F. Benedict. The Concept of the Guardian-Spirit in North America. — «Memoirs of the American Anthropological Association». 1923, с. 41.

92 De Goeje (см. примеч. 83), с. 61.

93 Аристофан. Театр. М.-Л., 1927, с. 222, пер. Скворцова (примеч. переводчика).

94 Eliade. Traité, с. 355.

95 «Более того, он должен укреплять свою силу воли и мужество, чтобы сохранить себя как его, когда он встретится с духами, и чтобы их узнать; тогда эти духи будут готовы служить ему, если только он будет уважать их существование» (de Goeje, с. 61).

96 Элиаде описывает отношения между космогонией и эмбриогонией следующими словами: «Космогония служит здесь моделью антропогонии, сотворение человека имитирует сотворение космоса» (Traité, с. 353). С точки зрения человека, живущего в архаическом обществе, это, несомненно, верно, поскольку для него космогонический миф является последней, неумолимой истиной. Однако изучающий религию имеет право спросить, как возник сам этот миф, и в этом случае приоритет должен достаться эмбриогонии.

97 Оно цитировалось Рут Бенедикт (R. Benedict. Patterns of Culture. L., 1968, с. 193 и сл.), которой я здесь следую, Полем Рэдиным (P. Radin. Primitive Religion. Dover, 1957, с. 123 и сл.) и Элиаде (Eliade. Le Chamanisme. P., 1951, с. 65). О болезни будущего шамана см.: Eliade, с. 54.

98 См., например: Techniques du Yoga, с. 83, 234 и сл.

99 См., например: Cosmos and History, the Myth of the Eternal Return. N.Y., 1959, с. 146, 153, passim.

Индийский Прометей?

1 См.: Eggeling. A. Kuhn's epoch making essay. — SBE, XII, с. 294, примеч. 3. Это остается в силе, несмотря на справедливую критику последующих поколений, например: Vodskov. Sjøledyrkelse og Naturdyrkelse. I. 1890–1897, с. 127.

2 Далее см., например: II. IV. 1960, с. 219, 270; VIII. 1964, с. 107.

3 См.: Johanna Narten. — II. IV. 1960, с. 123. Кис (Religion and Philosophy of the Veda, с. 221) отрицает, что эта связь Агни и Сомы была исконной.

4 Водсков (Sjøledyrkelse og Naturdyrkelse, с. 212) принял Агни за того, кто попросил Сому появиться.

5 См. об этом также: K. F. Johansson. Solfågeln i Indien, 1910, с. 65, и J. Charpentier. Die Suparṇasage, 1920, с. 138, 148.

6 Читай: «принесли».

7 Ср. также X.45.6: *vṛjūṃ cid ādriṃ abhinat parāyāñ jānā yād agnīm āyajanta rāṇsa* *Он расколол даже твердую скалу, таща ее вдаль, когда пять народов почитали Агни* (Гельднер).

8 Что касается Бхригу, упомянутых во втором «главном месте» у Рота, а именно III.5.10: *yādī bhṛgubhyaḥ pāri mātarīṣvā gūhā sántaṃ havayavāhaṃ samīdhē* *Когда его,*

прячущегося от Бхригу, зажег Матариван как вознича жертвы (Гельднер), то не вполне ясно, как Рот интерпретировал этот стих, но его общее утверждение: «Поскольку он (а именно Матариван) приносит Бхригу огонь» и «кто приносит... огонь... к людям, к Бхригу» — соответствует большинству современных переводов, например Ольденберга (SBE, 46, с. 241): «ради Бхригу», Рену (EVR. XII, с.55): «для Бхригу», см. также Иоганна Нартен (IJ, IV, с. 133 и сл.). Во всяком случае, данное место нельзя использовать в поддержку теории индийского Прометея, несмотря на Куна, с.6 («от Бхригу»). /См. теперь также: Hanns-Peter Schmidt, *Bṛhaspati und Indra*, 1963, с. 69./

Небесная бадья

¹ Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I², с. 437, примеч. 1 и с. 322: «Brunnen am Himmel». Ср. также: «Asia Major», I (1924), с. 791.

² Ср.: Aisdorf, *Vorwort des Herausgebers*, с. XVIII: «Мы имеем дело с выводами двадцатилетней, тридцатилетней и большей давности».

³ Ср. ШБр VI.7.1.17: *tāsyā 'pa eva pratisthā/apsu hīme lokāḥ pratisthitāḥ* Это воды — ее основа, а в этих водах основаны миры; VI.8.2.2; XII.5.2.14: *āpo vā asya sāvasya pratisthā* Веды воды — основа этого всего; VII.4.1.8: *yāthā ha vā idam puskara-ramam apsu adhyāhitam evam iyam apsu adhyāhitā* Точно так же как этот лепесток белого лотоса покоится на водах, и она покоится на водах; ср. ШБрК I. 1.6 (=ШБрМ II.1.1.8): *ātha heyam tāhi prthivy /āya/te 'vāsa. yāthā puskararamam lelāyēd evam ha sma lelāyati. tam ha sma vātaḥ sam vahati* И тогда вот эта земля была словно неуправляемая. Как лепесток белого лотоса покачивается, так покачивалась и она. И ее уносил ветер (и т.д.); АйтБр II.6.4; ГопБр II.3.2: *dyaur antarikṣe pratisthitā. 'ntarikṣam prthivyām, prthivy apsu, āraṇ satye...* Небо опирается о воздух, воздух о землю, земля о воды, воды об истину. См., например: S. Lévi, *Doctrine du sacrifice*, с. 159, примеч. 5; Lüders, с. 120, примеч. 5; Kuiper, — IJ, 8, с. 107. О земле как оместилище ср. MC I.4.10 (с.59.5); KC XXXII.7 (с.26.14): *iyam vā etasām rātram a ona iḥ sasuḥ*. По поводу возражения Людэрс, что эта теория является более поздней, чем большая часть RV (*Varuṇa*, с.121 и сл.), см. § 6 и в общих чертах: Hist. Rel. 10 (1970), с. 93–98.

⁴ См.: F.D.K. Bosch, *The golden germ. An Introduction to Indian Symbolism (Indo-Iranian Monographs. Vol. II)*, 1960, ил. 83 (роспись во дворце Джоганмохан, Майсор) и ил. 27 a-d, 28 a-c, 30a-d (*rūṇakalāsa* полный сосуд) с. 66–67 (гунгунганы в яванском ваянге). Босх объяснял «чашу изобилия» как вторичное развитие того, что называл *radmamūla* (с.110–113, 156 и сл.). Иначе, например, E.B. Havell, *A Handbook of Indian Art (1920/1927)*, с. 43: «Ваза, образующая основание колонны, символизировала космические воды»; G.J. Held, *The Mahābhārata (1935)*, с. 209: «этот *kalāsa* может представлять небесный океан».

⁵ Ср. *ādrim: bhīd скалу: раскалывать* — I.62.3 = X.68.11; IV.3.11; V.52.9; VIII.60.16; X.28.9; 45.6; *dr̥ пробыть* — IV.1.14; 16.8. Ср. *adribhīd раскалывающий скалу* — VI.73.1; *āsmānam: bhīd камень: раскалывать* — IV.16.6; *ūrvām: tṛdместилище: пробыть* — VI.17.1 (*ū. gāvyaṁ метилице, полное коров*, — ср. V.29.12; *gāvyaṁ cid ū...* *āra vran они раскрыли метилице, полное коров*); X.74.4 (*ū. gōmantam метилице, богатое коровами*, — ср. IV.1.15; 16.6: *vrajām gōmantam ... vī vavruḥ закон с коровами... они раскрыли*); *vrajām: dr̥ закон: пробыть* — VI.66.8; X.99.11 (IV.20.6 ex conjectura); *valām: bhīd пещеру Валу: расколоть* — II.11.20; 15.3; 15.8; III.34.10;

VIII.14.7; X.62.2 (ср. I.52.5; *valásya paridhīn oṅraḍya Balaḥ*; X.68.10: *valásya jásum ukṛtya Balaḥ*); *dr̥ probivaṣṭi* — I.62.4; X.138.1; *vr̥trám: ava-bhid Vṛitruḥ/raskrotya* — II.11.18 (ср. *vr̥trásya cīraḥ golovu Vṛitruḥ* — I.52.10; VIII.6.6; 76.2); *gīrīm: bhid goruḥ/raskalyvaṣṭi* — IV.17.3; X.89.7 (*návam īn ná kumbhām slovoṇo sovssem novyĭ kuvshin*); *párvatam: vi-bhid goruḥ/rasceplyaṣṭi* — I.85.10 (*vi-vr̥ otkryvaṣṭi* — V.32.1). Ср. *khāni: tṛd ruśā: probuvaṣṭi* — II.15.3 (*nadīmāṃ rek*); VII.82.3 (*arām soḍ*); *útsam: tṛd istochnik: probuvaṣṭi* — IX.110.5; *dr̥ probivaṣṭi* — V.32.1; *avatām: tṛd kolodec/probuvaṣṭi* — II.24.4.

⁶ *ḍdārtā vājraṃ sthāviraṃ ná bhīmā udnéva kōṣam vásunā nyṛṣṭam*. Обычно принимается исправление *vrajām*, ср. VI.66.8: *sá vājraṃ dārtā on probivaṣṭi zakon*; X.99.11: *vrajām darayad probil zakon*.

⁷ Ср., например: W. B. Kristensen, *De rijkdom der aarde in mythe en cultus*. (Verzamelde Bijdragen tot kennis der antieke Godsdiensden, 1947), с. 291–314 (= MNAW. N.R. 5. № 12, 1942). Кристенсен обсуждает происхождение символа *rīthos* и ссылается на: Gruppe, *Griechische Mythologie*, с. 816; Blinkenberg, *Hades' munding*. — «Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Meddelelser», 2,5 (1919). Из более поздней литературы упомяну только: E. A. S. Butterworth, *The Tree at the Navel of the Earth* (B., 1970), с. 101 и сл.: «The Lunar Crescent and the Bowl».

⁸ *ayām nidhīḥ sarame ādribudhno góbhir āṣvebhīr vāsubhīr nyṛṣṭāḥ/rākṣanti tām paṇāyo yé sugorāḥ*)... См.: Hanns-Peter Schmidt, *Bṛhaspati und Indra*, с. 186, 188, 240, где много сделано для того, чтобы глубже проникнуть в природу Пани. *Nidhīḥ* — это не *потопленное сокровище* (Людерс, с. 131, в соответствии с традиционной интерпретацией). Он считает также, что Пани живут вдоль небесной реки, с. 385, примеч. 2).

⁹ *antarikṣadarah koṣo bhūmibudhno na jīryati, diṣo hy asya sraktayo dyaur asyotaram bīlam*. См.: Людерс, с. 81.

¹⁰ См.: IIJ.8, с. 108, и *Hist. Rel.*, 10(1970), с. 106 и сл.

¹¹ *āvindat divó nīhitam gūhā nidhīm vēr ná gārbham párivṛtam āṣmany ananté antār āṣmani*. Ссылка Гельднера на *dyūbhakta* с очевидностью навеяна влиянием Саяны (к IV.1.18: *dīptiyuktam, devaīḥ sambhaktam vā*), но в то время как «*himmelsgeschenkt*» /«подаренное небом»/ (*rātnam сокровище* — IV.1.18) — возможно, «*von den Himmlischen geschenkt*» /«подаренные небожителями»/ (*dhenāvah дойные коровы* — I.73.6) — совершенно невозможно. Людерс (с. 164) передает «*die vom Himmel zugeeilt*» /«подаренные небом»/, но на с. 616: «*die dem Himmel gehörenden*» /«принадлежащие небу»/.

¹² «Asia Major». I (1924), с. 789 и сл.

¹³ См.: IIJ.8 (1964), с. 110 и сл. Хиллебрандт, переведя *āṣman* как *каменная оболочка, личная скорлупа*, проглядел космологические импликация этого слова.

¹⁴ *āḍnéva bhittvā śakunāsya gārbham úd usrfyaḥ párvatasya tmānā jat*. Представляется невозможным принять за подлежащее при *bhittvā* ни *gārbha зародыши* (Гельднер; Х.-П. Шмидт «Брихаспати и Индра», с. 220), ни их мать (Рену. — *EvP.* 15, с. 73). Правильный перевод был дан Людерсом на с. 522. Что касается *gārbha горы*, см. IV.19.5 и Людерс, с. 171, 325 и сл.

¹⁵ «По/дошел/ /певец/, заставляющий расступиться скалу знанием, заговорами» См.: H.-P. Schmidt, *Bṛhaspati und Indra*, с. 175, где, однако, не обсуждается проблема *divó*. IIJ.8, с. 119, и сл., было указано, что, кроме этого единственного места, об Ушас всюду говорится как о пришедшей из нижнего мира (чего можно было бы ожидать *a priori*!). Иначе — Людерс (с. 325), чья реконструкция космологии привела к сле-

дующему утверждению: «Утренние зори, однако, находятся ночью в небесном источнике» (с. 385, примеч. 2).

16 См.: Oldenberg, *Noten* — об этом отрывке, ср. также Людвиг: «бадьа неба, рожденная от камня», Грассманн: «небесное ведро, каменный небесный колодец». Людерс на с. 332, примеч. 2 решил, что это значит, «что небесная *kóṣa* *бадьа* сделана из камня», но на с. 380, примеч. 3 он последовал Гельднеру и интерпретировал *ádrī* как *давильные камни* — значение, отвергнутое им в предыдущем отрывке.

17 «Смешение небесных и земных предметов» (Людерс, с. 380), притом что *kóṣa* *бадьа* заменяет *droṇakalaṣa* *деревянный чан* в позднем ритуале. Иначе Ольденберг (ZDMG. 62, с. 465: *ādhavanṭya* *сосуд для очищения сомы*) и Хиллебрандт (*Vedic Mythology*. I², с. 437, 478).

18 Lüders. *Varuṇa*, с. 376, примеч. 12, ср. с. 380, примеч. 3: «бадьа на небе», с. 383 (*kóṣa* = «вода, текущая по небу»), с. 385 и т.д.

19 См.: Людерс, с. 284 и сл.: «Четыре небесных потока в Веде» и далее, например: В.Н. Kapadia. *The fourfold Division of the heavenly River in the Purāṇas*. — *Purāṇam*. 4 (1962), с. 146—153, а в связи с индийскими параллелями, например: Lars-ivar Ringbom. *Paradisus terrestris*, Myt, Bild och Verklighet (1958); E.A.S. Butterworth. *The Tree at the Navel of the Earth* (1970), с. 8, 53, 116, 118.

20 *kóṣam duhanti kalāṣam śāturbilam īdām dhénuṃ mādhumatīm svástaye*. См. мои замечания в *Bijdr. TLV*. 107 (1951), с. 79, примеч. 25. В связи с *śāturbilā* ср. II.15.3: *vājreṇa khāṇy atpān padhām vājroḥ on пробуравил русла рек* и т.д. (см. выше, примеч. 5). Более ранние интерпретации мне неизвестны, Людерс */Varuṇa*. I (1951), с. 285 (ср. II.1959, с. 381) дал несколько иное объяснение этого «представления о четырех потоках, вытекающих изместилища вод на высшем небе» и обратился к I X.74.6: *śātasro nābho nñhītā avo divo havīr bharanty amṛtaṃ ghṛtaścūtāh*, где он связывает *nñhītā* *доставленную /туда/ с trīṭye... rājasī* в паде б. Тем не менее казалось бы очень сомнительным, если бы *avo divo havīr bharanti* могло значить *несут с неба вниз дар из амриты* (с. 285). Учитывая V.40.6: *māyāḥ/ avo divo vārtamānāḥ/ под небом* (Гельднер); VIII.40.8: *yā nū śvetāv avo divā, uśāgātāḥ/ под небом* (там же) и I.163.6: *avo divā под небом*, конечно, гораздо более естественно толковать *nñhītā avo divā* как *принесены в поднебесье* (Гельднер), независимо от того, значит ли это то же самое, что в IX.89.5: *saṃāṇe antār dharūne nīśatāḥ uśaṇāḥ на общую подстилку*.

21 РВ X.114.3: *śātuṣkapardā yuvatiḥ... tāsyām suparṇā vīśaṇā nīśadatur yātra devā dadhīr bhāgadhēyam* *Девушка с четырьмя повернутыми косами... На нее уселись две мужественные крупные птицы, где боги получали свою долю* (ЯВ: *śātuṣṭīkhaṇḍa*). Ср.: *Bijdr. TLV*. 107, I.с. Поскольку нет сомнений в том, что этот стих относится к *vedī* *алтарю* (AnlprCy IV.5.1 с замечанием Каланда, ср.: Ludwig. *Der Rigveda*, V, с. 304; Hillebrandt. *Vedische Mythologie*. I², с. 429, 431, примеч. 2; перевод Гельднера, а.!), то эпитет большей частью объясняют как относящийся к *śātuṣkoṇā vedīḥ* *четыреугольному алтарю* (Людвиг, Гельднер). Однако употребление *-kaparda-* *коса* в эпитете было бы более понятным, если бы девушку можно было объяснить скорее мифологически, чем ритуально, притом что волосы, заплетенные в косы, символизируют четыре реки, стекающие с вершины горы. *Vedī* *алтарь* представляет мифологически всю землю, ср., например: MC III.8.3 (с.96.6); KC XXV.4 (с.106.13); XXV.6 (с.110.2); XXVIII.1 (с.152.9); XXXI.10 (с.12.8); XXXIX.8 (с.177.8); XXXVII.16 (с.97.3); TC VI.2.4.5; ШБр I.2.5.7; I.3.3.9; III.7.2.1. Если *yuvati* здесь соответственно символизирует изначальный холм, то двух птиц можно приравнять к хорошо известным двум птицам на

космическом дереве в РВ I.164,20 (обсуждалось в последний раз в Hist. Rel. 10, 1970, с. 127).

22 Относительно samudrā = āraḥ см. примеч. 3; ср. также II.8, с. 125.

23 Macdonell. Vedic Mythology, с. 107; ср. также: МС IV.1,9 (II.1): amṛtām vā āro; ГопБр II.1,3: amṛtam āraḥ; ТС I.7,5,3; ШатБрМ XI.5,4,5: āro 'mṛtam. Гельднер принял для kaśāṣa значение *жизнь* (ср. kāvandha-), но это невозможно. О связи Вишну с Сомой см. II.22,1 и VIII.3,8, 12, 16.

24 Ср.: G. J. Ne Id. The Mahābhārata, с. 209. Более поздние поэты не понимали уже сложного слова kaśāṣodadhīḥ и заменяли его такими выражениями, как kṣṭra'ā-rīdhiḥ, ср., например, Матсьяпурана 249,14: mathyatām kṣṭravāridhiḥ; 20: mathium kṣṭravāridhim; 54: mathitāḥ kṣṭrasāgarah; 57: mathyatām mathyatām sindhuḥ.

25 См. примеч. 2.

26 АВ V.4,3: āsvattho devasādanas tṛtīasyām ito divī *ашваттха, сиденье богов, на третьем отсюда небе*; РВ X.135,1: yāsmīn vṛkṣé supalāṣé devaīḥ sampābāte yamāḥ *дерево с прекрасными листьями, под которым Яма пьет вместе с богами*; ср. также: Paul Thieme. Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rīgveda, с. 67. Может быть, с этими местами следует связать Ilya vṛkṣa *мифическое дерево Илья* из КаушУп I.5. См.: Thieme. — «Wissenschaftliche Zeitschr. der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg», Jahrg. 1 (1951–1952), H.3 (Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Nr. 1), с. 32 и сл.

27 ādardar ūtsam āsrjo ví khāni tvām arṇavān badbadhānām aramṇāḥ mahāntam Indra pārvataṁ ví yād vah sṛjō ví dhārā āva dānavām han. Ср., например, IX.110,5: abhy-ābhi hī ṣṛavasā tatārdithō 'tsam ná kām cij janapānam ākṣitam *Ведь снова и снова великопено ты пробуравливал будто источник какой неиссякающий, из которого пьют люди*.

28 āsmāsyam ayatām brāhmaṇas pātir mādhudhāram abhi yām ójasā 'ṛṇat, tām evā víṣve papire svardīṣo bahū sākām sisicur ūtsam udrīṇam. Ср.: Хиллебрандт. — «Asia Major», I (1924), с. 791; Людерс, с. 387. Перевод Гельднера: «Они вместе много черпали из источника, богатого водой», очевидно, неправильно.

29 Ср. ПайпБр XIX.7,1: asurānām vai valas tamsā prāvṛto 'cṁtāpīdhānaḥ cāsīt A *Вала у асуров была каменным укрытием, окруженным мраком*. В связи с ācṁtāpīdhāna ср. РВ IV.28,5: ādardtam āpihitāny āṣṇā *Вы двое выпустили замкнутые в камень /сокро-вища/*.

30 Ср. РВ VIII.41,2: yāḥ śīndhūnām ūpodayé sāptasvasā sā madhyamō *кто живет посреди устья рек, окруженный семью сестрами* (см. Людерс, с. 712); 41,4: sā mātā pūrvyām padaṁ tād vāruṇasya sāptyam sā hī gorā ivēyo *Он измеряет древнее место. Это ристалище Варуны. Ведь он словно погоняющий пастух*; 41,9: vāruṇasya dhruvāṁ sādāḥ sā sāptānām irajyati *Прочно сиденье Варуны. Он правит семью /потоками/*; 41,10: sā dhāma pūrvyām mame yā skambhēna ví rōdasī ajo ná dyām ādhārayat (пер. см. в тексте).

31 abudhné rājā vāruṇo vānasyo 'rdhvām stūpaṁ dadate pūtādakṣaḥ, nīcīnā sthūr upāri budhnā eṣām asmé antār nīhitāḥ ketavaḥ syuh *В бездонном пространстве царь Варуна держит кверху стūpa дерева, он, обладающий чистой силой действия. Они направлены вниз, основание их наверху. Да будут вложены в нас лучи. О sthūh как об «общем иньективе» см. вообще: Karl Hoffmann. Der Injunktiv im Veda, с. 113 и сл. В связи с abudhné Рену (EVP. 7, с. 72) указывает на VIII.77,5: abudhnēṣu rājassu *в бездонных пространствах*. Что касается stūpa, то как более поздняя традиция, так и слова upāri budhnā eṣām (которые должны относиться к корням) приводят к выводу о том,*

что традиционные переводы (Людерс: «stamm», Грассманн: «Schopf», Хиллебрандт и Гельднер: «Krone», Рену — EVP.5, с. 94: «aigrette») не могут быть верны. Только то обстоятельство, что поэт выражал здесь тайну, может объяснить употребление этого слова вместо mūla- **корень**, которое встречается уже в III.30.17: saḥāmūla и далее X.87.10: mūla; X.87.19: saḥāmūra; VII.104.24; X.87.2.14: mdradeva.

32 Geldner. *Vedische Studien*, I (1889), с. 113—115 и *Übersetzung*, I, с. 25, примеч.; L. von Schroeder, — *Festschrift E. Kuhn* (1916), с. 59 и сл.; A. Coomaraswamy. — «*Quarterly Journal of the Mythic Society*», 29 (1938), с. 111—149; F. D. K. Bosch. *The Golden Gem* (1960), с. 65 и сл.; R. Otto (например). *Varuna-Hymnen des Rigveda* (1948), с. 25, примеч. 82.

33 См., в частности: Paul Thieme. *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda* (Hallische Monographien, 7, 1949), с. 68 и сл. и далее мои замечания в: *Bijdr. TLV*, 107 (1951), с. 79—83.

34 Ср., например: Uno Holmberg (Harva). *Der Baum des Lebens* (Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ. Серия B. T. XVI), Helsinki, 1922—1923, с. 17, 59 и т.д.; H. Bergema. *De Boom des levens in Schrift en Historie* (Hilversum, 1938), с. 275, примеч. 116; E. Kagarow. *Der umgekehrte Schamanenbaum* (Archiv für Religionswissenschaft, 1929, с. 183 и сл.); M. Eliade. *Traité d'histoire des religions* (1953), с. 239 и сл. и с. 281 (примеч.); *Le chamanisme* (1951), с. 244 и сл. (примеч. на с. 245, примеч. 1); E. A. S. Butterworth. *The Tree of Life at the Navel of the Earth*, с. 16, 66.

35 Ср., например: W. B. Kriksen. *Leven uit den Dood*, с. 14 и сл., *Symbol en Werkelijkheid*, с. 180, *Verzamelde Bijdragen tot kennis der antieke Godsdiensten*, с. 279.

36 Ср., например: Oldenberg. *Kleine Schriften*, с. 703; Hillebrandt. *Vedische Mythologie* I², с. 326, 386 и сл.; Butterworth. *The Tree of Life*, с. 101 и сл.

37 nṛṣṇabāram varuṇaḥ kāvaṇḥan prā saśarja rōdast antāriksam, tēna vīśvasya bhūvanasya rājā yavaṇ nā vīṣṭi vy ānatti bhūma.

38 О происхождении колоколообразной капители см.: E. Havell. *A Handbook of Indian Art* (1920/1927), с. 41; G. J. Held. *The Mahābhārata* (1935), с. 208; F. D. K. Bosch. *The Golden Gem* (1960), с. 156 и сл.; Butterworth. *The Tree of Life*, с. 104 (Шумер), 109.

39 mahāntaṃ kōṣam úd acānīśīṣṭa syāndantāṃ kulyā vīśitāḥ purāstāt. Отношение предыдущего стиха 7с: dṛtīm sū kārṣa vīśitāṃ nyāṇsam **тани хорошенько они развезанный бурдюк** — к цитируемому стиху неясно. Может быть, прав Людерс на с. 381, принимая dṛtī и kōṣa за два разных объекта. См. далее, например: Kaegi. *Hundert Lieder*, с. 97; Hillebrandt. *Lieder aus dem Rgveda*, с. 70; Karl Hoffmann. *Der Injunktiv im Veda*, с. 261, и т.д.

40 āhāni gṛdhrāḥ pāryā va āguri nām dhīyaṃ vārkāryāṃ ca devīm, brāhma kṛvānto gōtamāso arkaḥ ūrdhvām nunudra utsadhīm pibadhyaḥ.

41 Значение **край** для bāra — по Гельднеру; см. далее Wackernagel — Debrunner. — *KZ*, 67 (1942), с. 171 (= Wackernagel. — *Kleine Schriften*, с. 387).

42 Остается затруднение в VIII.40.5: yā sapṭābudhnam arṇavām jhāmābāram aporūtāḥ / Индра и Агни /, **которые вскрывают стремнину с семью доньями и с наклонным краем**, где, если не вдаваться в мифологические спекуляции относительно sapṭābudhna, представление о вскрытии в горе источника кажется несовместимым с представлением об опрокидывании бадьи (тем более что последнее не входит в обязанности Индры, ср. VIII.72.8). Следует отметить в этой группе гимнов пристрастие

к сложным словам с *saptá-*, ср. 39.8: *saptāmānuṣa*; 41.2: *saptásvasā*; 9: *sá saptānām irajyati*.

⁴³ *сакра нижний край сосуда* — Людви́г. Т. IV, с. 387. Кажется, что это слово выглядит здесь как синоним *budhna* *дно, основание*, хотя в позднем гимне X.101.7: *avatām áṣṭasakram колодец, чье колесо — давящий камень* выглядит скорее как вариация II.24.4: *áṣṭāsyam avatām колодец с каменным отверстием*.

⁴⁴ Относительно *dānu* см. ссылки в Hist. Rel. 10, с. 122, примеч. 61. Ср. I.54.7: *dānur asmā úpāṅā pivate divāḥ Для него набухает нижняя влага неба* (Людерс, с. 121, примеч. 2).

⁴⁵ Перевод Гельднера: «героя, нагруженного добром» — откровенно неверен. Ср. I V.28.6; X.108.7; II.16.7; IX.97.44; AB IX.4.3.

⁴⁶ Ср., например Bergaigne, *La religion védique, passim* (см.: Index, III, с. 348); Macdonell, *Vedic Mythology*, с. 85; W. Neisser, *Zum Wörterbuch des Rgveda*, I (1924), с. 57–59; H. Lommel, — *«Asiatica»*, с. 408, и сл.; Lüders, с. 111 и сл.: *«Der Himmelsozean»* (однако см.: Karl Hoffmann, — OLZ. 1954, стлб. 391).

БПС	– Большой петербургский словарь (O. Böhtlingk und R. Roth, Sanskrit-Wörterbuch, T. 1-7).
AOr	– Archiv Orientalní.
BSL	– Bulletin de la Société de linguistique de Paris.
BSOAS	– Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.
EVP	– /L. Renou/ Etudes védiques et pāṇinéennes.
GrIrPhil	– Grundriss der iranischen Philologie.
IF	– Indoiranische Forschungen.
IJJ	– Indo-Iranian Journal.
JA	– Journal asiatique.
JAOS	– Journal of the American Oriental Society.
MÜSS	– Münchener Studien zur Sprachwissenschaft.
OLZ	– Orientalistische Literaturzeitung.
SBE	– Sacred Books of the East.
WZKM	– Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG	– Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Абхидхармакоша 180
 Аваданашатака (Авад.) 84, 85
 Авеста (Ав.) 38, 49, 75–77, 84, 86, 180
 Айтарея Араньяка (ААр) 88, 91
 Айтарея Брахмана (АБр, АйтБр) 91, 109, 118, 148, 149, 153, 169, 173, 175, 183
 Айтарея Упанишада (АйтУп) 118
 Апастамба Дхармасутра (АпДхСу) 169
 Апастамба Шраутасутра (АпШрСу) 99, 170, 175, 178, 185
 Атхарваведа (АВ) 52, 55, 57, 60, 77, 78, 83–87, 89, 90, 94–98, 102, 103, 105, 107, 118, 120, 157, 159, 160, 165, 168, 169, 173, 175, 176, 178, 186, 188
 Ашваляна Шраутасутра (АшвШрСу) 95, 174

Бaudхаяна Шраутасутра (БаудхШрСу) 148, 163, 165
 Беовульф (Беов.) 82, 135
 Брихадараньяка Упанишада (БрУп) 118, 169, 177
 Брихаддевата 170, 176
 Буддхачарита 179
 Бхагавадгита (БхГ) 159
 Бхагаватапурана (БхП) 164
 Бхартия Натьяшастра (БхН) 159, 164

Ваджасаней Самхита (ВС) 48, 50, 87, 95–97, 99, 102, 107, 124, 165, 166, 169, 171, 174–176
 Вендидад 79–72
 Видение Маркандей 164
 Вишнумрити 177

Гаты (Га.) 38, 72, 73, 77, 84, 167
 Гопатха Брахмана (ГБр, ГопБр) 89, 96, 183, 186

Денкарт 108
 Дивьявадана (Дивьяв.) 84
 Джайминия Брахмана (ДжБр) 76, 88, 90, 91, 107–110, 116–120, 148, 150, 164, 166, 167, 169, 170, 174–176

Джайминия Упанишад Брахмана (ДжУпБр) 91, 119
 Драхьяна Шраутасутра (ДрШрСу) 97
 Илиада (Ил.) 81

Капиштхала Кали Самхита (КапКС) 76, 86, 148, 149, 153, 169, 170, 175, 178

Катхака Самхита (КС) 43, 48, 64, 76, 86, 102, 106, 131, 148–150, 153, 169, 170, 173–175, 177–180, 183–185

Катхака Упанишада (КатхУп) 159
 Каушитаки Брахмана (КаушБр) 109, 169
 Каушитаки Упанишада (КаушУп) 186
 Каушитаки Шраутасутра (КШрСу) 95
 Кувалаямала 159

Майтраяния Самхита (МС) 43, 76, 77, 86, 105, 120, 123, 131, 148, 150, 153, 169, 170, 173–175, 177, 178, 181, 183, 185, 186

Манава Грихьясутра (МанГрСу) 108
 Майтри Упанишада (МайтриУп) 159
 Ману 86, 177

Матсьяпурана 186

Махабхарата (МБх) 33, 42, 43, 45, 86, 87, 95, 103, 110, 116, 118, 135, 149, 150, 158, 159, 162–165, 173, 174, 178

Махавамса (Махав.) 35
 Мриччакагика (МрК) 96

Нирукта (Нир.) 178

Одиссея (Од.) 168

Панчавинша Брахмана (ПБр) 165, 166,
169, 170, 175

Панчатантра (Панч.) 140

Рагхуванша (Рагхув.) 84, 120

Рамаяна (Рам) 84, 85

Ригведа (РВ) 29, 32, 34, 35, 38, 41, 43,
45, 47–49, 51–54, 57, 61–65, 67–70,
72–76, 78, 82, 85–87, 90, 91, 93–96,
98–100, 102, 103, 107–110, 113–119,
121–124, 130, 134, 137, 138, 142, 148,
149, 154, 156–160, 162–164, 166–168,
170, 175, 178, 179, 183, 185, 186

Сага о Хрольве 135

Самавед (СВ) 178

Супарнакхьяка (Супар) 149, 150, 165

Тайттирия Араньяка (ТАр) 159, 178

Тайттирия Брахмана (ТБр) 70, 87, 88,
91, 94, 96, 99, 102, 105, 107, 173–
175, 178

Тайттирия Самхита (ТС) 55–57, 62, 76,
88, 102, 105, 132, 148–150, 152, 153,
164, 166, 169, 173–176, 178, 179,
185, 186

Теогония 150, 151

Тирувашагам 129

Тиштр Яшт 81

Труды и дни 150, 151

Фравардин Яшт 81

Фраваши 81

Хариванша (Хари.) 178

Хелианд (Хел.) 82, 83

Чхандогья Упанишада (ЧхУп) 62, 63, 119,
157, 158

Шадвинша Брахмана (ШвБр) 94, 103

Шанкхаяна Араньяка (ШанкхАр) 88

Шанкхаяна Шраутасутра (ШанкхШрСу)
95

Шатапатха Брахмана (ШБр) 42, 76, 87,
94, 106, 109, 115, 118, 119, 121,
122, 124, 130, 131, 135, 138, 148–
150, 159, 170, 175, 177, 178, 183,
185

Шатапатха Брахмана, рецензия Канвы
(ШБрК) 91, 153, 183

Шатапатха Брахмана, рецензия Мадхьян-
дина (ШБрМ) 88, 91, 163–169, 183,
185

Шишупалавадха (Шиш) 95

Эдда 174

Яджурведа (ЯВ) 87–89, 102, 105, 107,
108, 118, 119, 124, 149, 153, 178,
185

Ясна (Я.) 49, 70–73, 75–77, 82, 84,
140, 148, 169

Яшт (Ят.) 62, 70–74, 76–78, 80–82,
148, 167

Агни 41, 42, 49, 51, 54, 55, 57, 58, 60,
61, 63, 65, 68, 69, 75, 77, 80, 102,
105, 106, 140, 147–155, 170, 171,
182, 187
Агни Вайшванара 55, 152
Агни-Сурья 48, 70
агништома 52
Аджа 159
Адити 55, 105, 107, 110, 119, 165, 174
Адити 42, 163
адхварью 60
Аждахака 135
Амеша Спента 72
амрита 138, 150, 158, 162, 185
амхас 51, 66, 110
Амша 106
Ананта 171
ангирасы 59
Анумати 107, 110
ануштубх 90
Апаоша 81
Апах-Сома 48
Аполлон 179
Арамат 73
Арджуна 42–44
Аристофан 143, 182
Аршья 77
арья 121
асат 35, 36
асуры 31–37, 41–45, 48, 87, 106–
108, 110, 115, 117, 118, 122,
124, 140, 148, 153, 155, 163–165,
174, 176
Атар 76, 80
Атман 101
Атхарван 152
Ахуна Вайрья 81
Ахура Мазда 81
Ачьюта 164
ашвамедха 87
ашваттха 158
Ашвины 43, 44, 105

Беовульф 82, 89
Бодвар 135
Бодхисаттва 130
Брахма 119
брахман 88
Брахман 101
Брахманаспати 158
брахманы 87, 103, 115, 117, 118, 120,
121, 124, 149, 164
брахмачарин 97
Брихаспати 44, 90, 105, 109, 110,
157, 184
Будда 137
Бхага 106
Бхарадваджа 65, 84
Бхартрихари 89
Бхима 43, 44
бхимала 96
Бхригу 147, 182, 183

ваджа 65–69
Ваджа 67
ваджалае 49
ваджин 88
ваджра 48, 75, 122, 131, 176, 185
Вайшнави 174
вайшья 50
Вала 91, 122, 156, 157, 183, 184, 186
варна 44
Варуна 32–34, 36, 40–42, 44, 45, 51,
54, 58, 70, 75, 76, 103, 105, 106,
110, 115–117, 130, 131, 148, 155,
156, 159–163, 165, 170, 180, 186
Васиштха 57, 92, 93, 96, 130
Васубандху 180
Васуки 159
вахана 106
Ваю 43, 147, 170, 171
ваянг 183
Веда 35, 42–44, 77, 90, 103, 109,
110, 114, 147, 165, 172, 185
веды 38, 76, 90

- Вергилий 101
 Вивасват 106, 152, 161
 вивач 41
 Вината 87
 Виравдж 107, 174
 виш 43
 Вишвакарман 118
 Вишварупа 164
 Вишну 35, 36, 42, 44, 48, 101–111,
 122, 126, 152, 158, 163, 164,
 170–176, 179, 186
 Вишну-Нараяна 110
 Вритра 30, 48, 50, 51, 61, 62, 65, 66,
 68, 69, 77, 78, 91, 103, 104, 107–
 109, 111, 115, 117, 122, 123, 132,
 134, 135, 137, 141, 148, 153, 155,
 163, 178, 180, 184
 вритра 48, 77
 Вритрахан 101

 Гандхарва 62
 гандхарвы 149
 Гандхари 165
 Гаруда 106, 126
 гаятра 63
 Гаятри 149, 153
 Георгий св. 30
 Гесиод 150
 Гомер 97, 168
 Гор 141
 Готама 74, 160
 Грендель 135, 136
 гунунганы 183

 дакшина 52, 55, 65, 88, 89
 Данайю 135
 данавы 48
 Дану 73, 134, 135, 158, 180
 Даса 91
 дасью 91
 Двита 56
 джарджара 159
 Джата 79, 113
 дигвиджая 43, 44
 Дурга 170
 Дхарма 43, 44, 165
 дхарма 44, 96
 дхармараджа 44
 Дхаргар 106
 Дхритараштра 165

 дэвы 31–37, 48, 115, 118, 122, 137,
 140, 148–150, 153, 155, 164

 Заратуштра 38, 77, 82
 Зевс 147, 150, 151

 Иапет 151
 Иггдрасиль 174
 Ида 137, 138
 Илья 186
 Индра 29–36, 40–45, 48–55, 61, 62,
 64–66, 68, 69, 74, 75, 77, 78, 87,
 91–96, 98, 103–110, 115, 117,
 121–126, 131, 132, 134–136, 148–
 150, 152, 153, 155–158, 160–163,
 165, 170, 173, 175, 176, 178, 184,
 187
 Индра-Брихаспати 107
 Индра-Варуна 107
 Индра-Вишну 107, 176
 Индра Магхаван 100

 Йима 49
 Йог 137
 йога 137, 138

 Кадру 87, 153, 165
 Калидаса 84, 86, 103, 120
 Кауравы 42, 44, 45, 165
 Кересаспа 81
 Краки 135
 Кришна 42, 110, 171, 176
 Кумулипо 131
 Кундалини 137, 140
 Кунти 44

 Локи 152

 магхаван 66
 магхони 67
 Мадри 43, 44
 Мадхава 88, 170
 Мазда 77, 80
 Макробий 148
 мандала 94
 Маниккавашагар 129
 мантра 118
 Ману 151, 153, 154
 Мартанда 119
 Маруты 68, 105, 122, 152, 160–162, 179

- Магали 159
 Матарिशван 147–149, 151–155, 183
 махаврата 50
 Махатала 113
 Махидхара 88, 96, 99, 165, 176
 Меру 137, 159
 Митра-Варуна 70, 105, 165
 Митра 40–42, 44, 45, 80, 103, 106, 115, 116, 165

 нагалока 150, 159
 наги 150, 159
 Наирьесанхи 80
 Накта 53
 Накула 43, 44
 Нарада 159
 Нараяна 174
 нарма 96
 Насатъи 160
 Ниррити 107
 Нидхоггер 174
 Нума 41

 Остара 52
 Отак 135
 Отец Асура 148, 155

 пада 50, 85
 Пангулубаланг 133
 Пандавы 42–45, 165
 Панду 43, 165
 Пане на Болон 132
 Пани 53, 92, 157, 184
 Панини 86, 95
 Парджанья 160
 Патала 159
 Патанджали 86
 Пингала 137, 138
 Праджapati 43, 87, 97, 103, 106, 109, 119, 120, 124, 140, 176, 178
 пратиштха 120, 163
 Прометей 147, 148, 150–152, 154, 182, 183
 Пуранджи 55
 пурваранга 159
 пурушамедха 96
 Путир Селонг Лангит 113

 ретасья 90
 Рибху 53
 рита 44, 54, 115, 117, 152

 риши 161
 Ромул 41, 165
 Рудра 161

 сабха 87, 88, 93, 97, 98, 100, 170
 Савитар 61
 салаврики 77
 самити 87, 97
 самхита 148
 Сарасвати 85
 сат 35, 36, 164
 Сахадева 43, 44
 Саяна 88, 96, 99, 159, 170, 184
 Сварнара 152
 Сита 84
 скамбха 106, 110
 Скандасвамин 170
 Сनावидка 81
 Сраоша 72, 80
 Сомма 42, 49, 50, 54, 66, 68, 69, 77, 83, 89, 90, 97, 100, 105, 106, 122, 140, 147–150, 152, 153, 155, 157, 164, 171, 172, 182, 186
 сома 61, 64, 66, 110, 158, 171, 176, 185
 Супарна 106
 Сурья 170, 171

 Такшака 159
 Тартар 143
 Тацит 168
 Тваштар 136
 Техом 125, 127
 Тиштрия 81
 Трита 56, 58
 Трита Аптъа 56
 триштух 90

 удгатар 90
 удгитха 86
 Унферд 82
 упанишадъ 63
 Усиньш 52
 Ушанас Кавья 148
 Ушас 47, 51–70, 89, 96, 111, 123, 152, 176, 184
 ушасы 54, 57, 70, 104

 фраваша 77, 80–82

 Хаома 42, 72, 140

хаома 81
Харамаунг Батоланг Буно 113
Хираньягарбха 119
хотар 60, 160
Хрольв 135

чакра 103

Шачи 135
Шеша 106, 126, 159, 171, 174
Шива 172, 176
шудра 50, 121
Шьена 149, 150, 154

Экаштака 52
Экхарт И. 131
Эмуша 120, 170
Эреб 143

юга 126
Юдхистхира 43–45, 165

яджус 124
Яков из Эдессы 125
Яма 19, 105, 106, 173, 186
Яска 108, 147, 170

СОДЕРЖАНИЕ

От редколлегии	5
<i>Т.Я. Елизаренкова. Основные направления научного творчества</i>	
Ф.Б.Я. Кёйпера	7
Основополагающая концепция ведийской религии.	
<i>Пер. А.М. Дубянского</i>	28
Некоторые соображения по поводу теории Дюмезиля (в связи со	
статьей профессора Фрая). <i>Пер. А.М. Дубянского</i>	38
Древний арийский словесный поединок. <i>Пер. В.С. Семенцова</i>	47
Три шага Вишну. <i>Пер. В.С. Семенцова</i>	101
Космогония и зачатие: к постановке вопроса.	
<i>Пер. Т.Я. Елизаренковой</i>	112
Индийский Прометей? <i>Пер. Т.Я. Елизаренковой</i>	147
Небесная бадня. <i>Пер. Т.Я. Елизаренковой</i>	156
Примечания	163
Список сокращений	189
Указатель произведений	190
Указатель терминов и имен	192

Ф.Б.Я. Кёйпер

ТРУДЫ ПО ВЕДИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ

Утверждено к печати

Редколлегией серии

«Исследования по фольклору и мифологии Востока»

Редактор *Л.Ш. Рожанский*. Младший редактор *М.И. Новицкая*
Художник *Л.С. Эрман*. Художественный редактор *Э.Л. Эрман*
Технический редактор *Л.Н. Кузьмина*. Корректор *В.Н. Багрова*

ИБ № 15277

Сдано в набор 12.04.85. Подписано к печати 18.12.85
Формат 60х90 1/16. Бум. офсетная № 1. Печать офсетная
Усл. п.л. 12,25. Усл. кр.-отт. 12,5. Уч.-изд. л. 12,62
Тираж 5000 экз. Изд. № 5747. Зак. № 422. Цена 1 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука"
Главная редакция восточной литературы
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1
Офсетное производство типографии № 3
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1