

● Orientalia
et Classica
XX

Indologica



Татяна Яковлевна Елизаренкова (1929–2007)

● Orientalia et Classica



Russian
State University
for the Humanities

● **Orientalia**
etClassica

**Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies**

Issue XX

INDOLOGICA

T. Ya. Elizarenkova
Memorial Volume

Book 1

Compiled and edited by
L. Kulikov, M. Rusanov

Moscow
2008

Российский
государственный гуманитарный
университет

● **Orientalia**

et Classica

Труды Института восточных культур
и античности

Выпуск XX

INDOLOGICA

Сборник статей памяти
Т. Я. Елизаренковой

Книга 1

Составители:

А. Куликов, М. Русанов

Москва
2008

УДК 94
ББК 63.3(5)я43
141

Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности
Выпуск XX

Под редакцией И. С. Смирнова

INDOLOGICA:
Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой

ISBN 978-5-7281-1028-6

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2008
© Институт восточных культур
и античности, 2008

Предисловие

Сборник *Indologica* посвящен памяти Татьяны Яковлевны Елизаренковой, замечательного русского индолога, переводчика Ригведы и Атхарваведы, лингвиста и филолога, крупнейшего специалиста по грамматике ведийского и классического санскрита, а также пали, хинди и других индоарийских языков. Сейчас невозможно представить себе индологию второй половины XX века без замечательных, ставших уже классическими, трудов Татьяны Яковлевны. Между тем, к 70-м годам минувшего столетия само существование опирающейся на более чем 100-летнюю традицию школы русской индологии было поставлено под угрозу; жесткий идеологический контроль вынудил покинуть страну многих ведущих специалистов в этой области. Татьяна Яковлевна принадлежит к числу тех ученых, кто смог вопреки всему сохранить и возродить едва не прервавшуюся традицию. Ее работы — важная веха не только в отечественной, но и в мировой индологии. Мы не будем подробно говорить о научной биографии Татьяны Яковлевны — об этом прекрасно написано в статье Вяч. Вс. Иванова. Подчеркнем лишь, что многие из тех, кто связал свою жизнь с изучением памятников индийской культуры, будут вспоминать ее с благодарностью и восхищением; школу Татьяны Яковлевны прошли многие отечественные индологи. С скромная дань ее памяти — этот сборник, который включает статьи известных ученых из России, Европы, Америки и Японии, посвященные широкому кругу проблем индологической науки — исследования по древней и средневековой Индии, лингвистике, литературоведению, философии и религиоведению.

Этот сборник имеет довольно длинную предысторию. В начале 2000-х годов известный немецкий индолог Альбрехт Вецлер обратился к одному из редакторов этого тома, Л. И. Куликову, с предложением издать сборник статей посвященных Татьяне Яковлевне Елизаренковой. Первоначально предполагалось, что сборник выйдет в издательстве “Dr. Inge Wezler Verlag” (Reinbek) и будет содержать только работы по ведийской филологии. Ряд ведущих ведологов из целого ряда стран уже прислали свои статьи для публикации, когда работа над сборником, к сожалению, замедлилась, а потом и вовсе остановилась из-за болезни А. Вецлера, а также в связи с тем, что издательство Inge Wezler прекратило свое существование. В 2006 г. Л. И. Куликов совместно с М. А. Русановым возобновил работу над сборником, с тем чтобы издать его в России, в издательстве РГГУ, в рамках серии *Orien-*

talia et Classica. Хотя в состав сборника вошло несколько статей, писавшихся для «первого», ведологического сборника, редакторы решили расширить тематику, пригласив не только ведологов, но и специалистов в других областях, с которыми была связана научная деятельность Татьяны Яковлевны в течение последних десятилетий — лингвистов, занимающимися языками Индии и Южной Азии в целом, специалистов по истории и литературе Индии, друзей, коллег, учеников Татьяны Яковлевны.

Работа над сборником была в самом разгаре, значительная часть статей была собрана и отредактирована, когда пришло печальное известие о кончине Татьяны Яковлевны: 5 сентября 2007 года ее не стало. Горько сознавать, что мы не успели преподнести ей этот сборник, дань академического уважения и благодарности за тот гигантский вклад, который Татьяна Яковлевна внесла в развитие российской и мировой индологии. Наш сборник таким образом из *Festschrift*'а стал *Gedenkschrift*'ом (если следовать немецкой академической терминологии).

Уже в процессе подготовки сборника стало ясно, что общий объем статей потребует выпуска двух томов. К середине осени в распоряжении редакторов было более 20 статей, и, несколько нарушая академическую традицию, мы решили выпустить первую часть сборника, не дожидаясь, пока все авторы пришлют свои статьи. Разделение на 1-й и 2-й тома происходит, таким образом, не по тематическому, а по «хронологическому» принципу. Редакторы надеются завершить работу над 2-м томом в течение 2008 года.

* * *

Редакторы выражают благодарность А. Вещлеру за его вклад в подготовку сборника, а также искреннюю признательность А. А. Ковалеву за огромную и кропотливую работу по форматированию статей и подготовке сборника к печати.

Л. И. Куликов, М. А. Русанов
Лейден–Москва, декабрь 2007

Preface

The collection of papers *Indologica* is dedicated to the memory of Tatyana Yakovlevna Elizarenkova, the outstanding Russian indologist and Sanskritist, translator of the Ṛgveda and Atharvaveda, linguist and philologist, a renowned expert in the grammar of Vedic and Classical Sanskrit, as well as Pāli, Hindi and other Indo-Aryan languages. It is impossible to imagine the Indology of the 2nd half of the 20th century without the seminal works of Tatyana Elizarenkova, which have now become classics. Yet, in the 1970s, the very existence of the Russian school of Indology, based on a more than century-long tradition, was seriously endangered. Hard ideological pressure forced several renowned scholars in the field to leave the country. Tatyana Elizarenkova belongs to that group of scholars who, in spite of all difficulties and obstacles, managed to preserve and revive the tradition when it was about to shatter. Her works represent an important milestone in Indology. We will not dwell on Tatyana Elizarenkova's academic biography, since an excellent essay by V. V. Ivanov deals with this issue. Yet it will be in order to emphasize that many of those who have dedicated themselves to the study of Ancient Indian texts will remember her with admiration and gratitude. Many Russian Indologists have been educated under her guidance. This volume is a modest homage to her memory. The book includes papers written by renowned scholars from Europe, USA and Japan, dealing with a wide range of Indological issues—studies in ancient and mediaeval India, linguistics, literature, philosophy, religion and culture.

This book has quite a long prehistory. At the beginning of the 2000s, the German indologist Albrecht Wezler approached one of the editors of this volume, Leonid Kulikov, with a proposal to publish a collection of papers dedicated to Tatyana Elizarenkova. The volume was intended to be published by Dr. Inge Wezler (Reinbek), and to include papers only on Vedic philology. Several Vedicists had already submitted their contributions for publication, when the work on the book first slowed down and then virtually stopped because of Albrecht Wezler's illness and the fact that the Publishing house "Inge Wezler" had ceased to exist. In 2006, Leonid Kulikov, together with Maksim Rusanov, revived the work on the Festschrift, intending to publish the book in Russia, at the Publishing house of the Russian State University of Humanities (Rossijskij Gosudarstvennyj Gumanitarnyj Universitet, or RGGU for short), within the series *Orientalia et Classica*. Although a few articles written for the first, Vedicist, volume have been included

into this book, the editors decided to broaden the range of topics. In addition to the Vedicists proper, we have invited scholars from other fields related to the range of scholarly interests of Tatyana Elizarenkova during the last decades—linguists studying the languages of India and South Asia in general, specialists in the history and literature of India, friends, colleagues and students of Tatyana Yakovlevna.

The work on the volume was in full swing, and many contributions had already been submitted and were being edited, when we received sad news: on September the 5th, 2007, Tatyana Yakovlevna Elizarenkova passed away. It is a cause of great sorrow to realize that the addressee of the Festschrift did not live long enough to receive this homage, our sign of academic respect and gratitude for her contribution to Indian studies. Thus, our Festschrift becomes a Gedenkschrift.

In the process of preparing the book, it became clear that the papers were so numerous that they would require two volumes. By mid-fall, the editors had received more than twenty papers. We have decided—perhaps, partly against the academic tradition—to publish the first part of the book without waiting for other contributors to send in their papers. Thus, the book is divided into the first and second parts in accordance with a chronological, rather than thematic, principle. We hope to be able to finalize the work on the second part of the Gedenkschrift in the course of 2008.

* * *

We would like to thank A. Wezler for his contribution to the preparation of the volume and to express our sincerest gratitude to A. A. Kovalev for his enormous and thorough formatting and technical work in the course of the preparation of this book.

L. I. Kulikov, M. A. Rusanov
Leiden–Moscow, December 2007

Путь Т. Я. Елизаренковой в индологии

Вяч. Вс. Иванов

(Институт славяноведения РАН / Институт мировой культуры МГУ /
Русская Антропологическая школа PPGU / University of California, Los Angeles)

Татьяна Яковлевна Елизаренкова (1929–2007) была из числа ученых, определивших лицо нашей российской, а отчасти и мировой науки о ведийском языке (и всей индо-арийской языковой группе) и культуре Древней Индии и характер изучения древнеиндийских текстов к рубежу нового столетия.

Она принадлежала к уходящей сейчас сравнительно небольшой группе ученых, которые вопреки трудностям, препятствовавшим тогда развитию свободной науки в России, сумели каждый в своей области гуманитарного знания сделать завидно много. В ее случае особенно велики были и преодоленные трудности, и конечные результаты. В детстве благодаря усилиям матери, сумевшей ускользнуть от недреманного ока сталинской полиции, ребенок оказался в среде, где Тасе не грозило преследование после ареста отца — одного из той большой плеяды выдающихся ленинградских востоковедов, которые погибли во время террора. Его участь ранней травмой легла на душу девочки. Но она запомнила и тех, с кем общалась в детстве до перемены судьбы, как академика В. М. Алексеева, с дочерью которого она дружила: Тася рассказывала, как он удивлялся тому, что девочки собрались на советский фильм, давая им понять, что для него всё это — полная чушь по сравнению с манившей его китайской древностью. Воспоминания о востоковедах-товарищах отца и его научном призвании сыграли свою роль позднее в выборе окончательной области собственных научных занятий. Впрочем, Тася говорила и об иррациональных симпатиях, возникавших при встрече с индийцами.

В юности если это и маячило, то вдали. Девушка получила всё от той же мамы основательную подготовку по западноевропейским языкам. Продолжая линию маминых занятий, она поступила на романо-германское отделение Московского университета, в английскую группу. Она прошла там хорошую школу германистики, слушала курсы теоретической грамматики английского языка и истории языка у А. И. Смирницкого — одного из немногих профессоров среднего поколения, имевших предструктуралистическую закалку Московского Лингвистического кружка; он занимался языком

старших северных рунических надписей и смежными вопросами сравнительной грамматики германских языков.

Решительное изменение образовательных и научных планов началось уже на втором курсе. В сентябре 1947 г. профессор Михаил Николаевич Петерсон сам прикрепил к доске объявлений написанный от руки его аккуратным почерком несколько необычный призыв. Желая заниматься санскритом должны были собраться утром в указанном им месте. Санскрит, как и сравнительно-историческое индоевропейское языкознание, которое нам потом преподавал Петерсон, не входил ни в какие утвержденные свыше образовательные программы. Более того, официальные советские научные учреждения тех лет к сравнительным занятиям относились враждебно. Но Петерсона это не заботило. На свой страх и риск он продолжал дело своей жизни и приглашал нас в нем участвовать. В группу, которая в ту осень начала у него заниматься, вошло несколько студентов разных отделений — Елизаренкова, ее подруга Т. В. Булыгина и я учились на романо-германском отделении, будущий муж и соавтор Татьяны Яковлевны В. Н. Топоров — на русском, его школьный приятель П. А. Гринцер — на классическом. Нам всем суждено было позднее продолжить занятия санскритом, индологией, компаративистикой. Тогда мы начали с увлеченного чтения эпизода с *«На-лем и Дамаянти в «Махабхарате»*. Следующие 60 лет жизни Татьяны Яковлевны были посвящены этому языку и стране, на нем говорившей.

В студенческие годы Татьяна Яковлевна, как и другие члены этой естественно сложившейся межотделенческой (в каком-то смысле полулегальной) группы, не только прочитала вместе с Петерсоном санскритские тексты более трудного характера (в том числе и пьесы, включавшие реплики на пракритах), но и прослушала его курсы по сравнительно-исторической грамматике индоевропейских языков и литовскому языку. Сам Михаил Николаевич кончил вместе с единственным своим соучеником, князем Николаем Сергеевичем Трубецким, специальное Отделение сравнительно-исторического языкознания, просуществовавшее всего несколько лет перед первой мировой войной и революцией на филологическом факультете Московского университета и подарившее русской и мировой науке двух этих ученых. Петерсон, очень приверженный традиции и свято хранивший заветы основателя Московской лингвистической школы акад. Ф. Фортунатова, стремился передать нам многое из им усвоенного. Когда ситуация в нашем языкознании изменилась и начальству заулыбалось сравнительное языкознание, Петерсон добился того, что трех студентов, у него занимавшихся, по окончании университета в 1951 г. оставили в аспирантуре под его руководством. Это были Т. Я. Елизаренкова, Т. В. Булыгина и я.

Петерсон был очень дисциплинированным и строгим руководителем (вместе с тем крайне благожелательным). Мы должны были встречаться с ним раз в неделю. С каждым из нас он говорил о его специальной программе, с Татьяной Яковлевной — о ее занятиях индо-арийскими языками: продолжая санскритские и в особенности ведийские штудии, она в это время проходила и полный курс хинди и всерьез обратилась к пракритам. Но для всех троих Петерсон считал необходимым занятия методами структурной лингвистики (тогда у нас официально еще гонимой), в особенности — фонологией. Каждый из его аспирантов должен был изучить свой участок фонологического наследия. Татьяне Яковлевне досталась книга князя Трубецкого об основах фонологии. Она была увлечена этой темой, вдохновлялась самим видом князя на фотографии, предпосланной книге, комментировала высказывание Мейе о Трубецком, приводимое Р. О. Якобсоном в его некрологе («самая крепкая голова в лингвистике»). Позднее Елизаренкова изучит и фонологические работы Якобсона (вместе с Т. В. Гамкрелидзе и со мной она напишет потом к позднему сборнику к юбилею Романа Осиповича подробный обзор, оценивающий многостороннее воздействие якобсоновских фонологических концепций на русских лингвистов второй половины двадцатого века). Фонологическое (а потом и шире — структурное, в частности, в применении к морфологии и синтаксису) направление отличало сделанное уже в ранние годы Т. Я. Елизаренковой от работ многих современных ей исследователей-индологов. Востоковедение, в том числе и индология, страдало медленностью проникновения в него новых методов исследования. Елизаренкова хотела с этим покончить. Она не только способствовала возобновлению занятий разными индо-арийскими языками и их историей в Московском университете (где преподавала 15 лет и воспитала целое новое поколение специалистов в этой области) и в академическом Институте Востоковедения в Москве. Эту область лингвистики она воссоздала в новом качестве. Меньше всего новые методы раньше применялись в истории индо-арийских языков — в диахронической фонологии. Сюда главным образом и были направлены интересы молодой исследовательницы. В ее книге, целиком посвященной этому и подводящей первые итоги многолетним трудам¹, она впервые в русской лингвистической индологии (и одной из первых в мировой науке об индо-арийских языках) показала, как много нового открывается в истории каждого из диалектов благодаря новому подходу к звуковой системе в ее эволюции. Позднее многие из ее учеников, входящие в созданную Елизаренковой новую школу нашей индологии, продолжают это

¹ Елизаренкова, Т. Я. Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1974.

направление занятий. Круг интересов Елизаренковой в это время не органичивается индо-арийскими языками (каждым из которых она занималась внимательно с присущей ей тщательностью). В Институте Востоковедения, где Т. Я. Елизаренкова начинает работать по окончании аспирантуры, она встретила А. М. Пятигорского и подружилась с ним. Он преподает тамильский. Татьяна Яковлевна вместе с мужем, Владимиром Николаевичем Топоровым, участвует в этих занятиях. Из первых результатов ее увлечения проблематикой связей индо-арийских языков с дравидийскими стоит отметить статью о воздействии последних на сингальский².

Параллельно с занятиями фонологией Елизаренкова в аспирантуре (сперва под руководством Петерсона, а после его тяжелой болезни уже и независимо, по существу вполне самостоятельно) и сразу после нее продолжает начатые в студенческие годы занятия ведийском языком, которые превратятся в дело ее жизни. Прежде всего она приступает к детальному описанию ведийского глагола. При большой сложности этого предмета он получил особую значимость в сравнительном языкознании в послевоенное время. Новые точки зрения в индоевропеистике в тот период (как и после) были связаны главным образом с хеттским языком (им Татьяна Яковлевна специально занимается к моменту окончания аспирантуры, ходит на университетские занятия по хеттскому языку и читает хеттские тексты). Как замечает Т. Я. Елизаренкова в своей книге об аористе в «Ригведе», «греко-арийскую глагольную систему невозможно объяснить, исходя непосредственно из хеттской, так как в хеттском языке некоторые явления встречаются в зачаточном состоянии, в то время как в греческом и арийском (в ряде случаев следует присоединить и армянский) они засвидетельствованы на довольно позднем этапе развития»³. В этой своей книге Елизаренкова использовала метод внутренней реконструкции, к тому времени ставший весьма популярным благодаря его применению в трудах таких повлиявших на всех нас, лингвистов старшего поколения, как Курилович. Она приходит к внутренней реконструкции в ведийском двух разных по хронологии систем. Древнейшая система определяется оппозицией инъюнктива перфекту. Параллельно с остатками этой древней системы в языке «Ригведы» она прослеживает становление новой системы, в которой временные противопоставления переплетаются с видовыми различиями⁴. Основные выводы были изложены в докладе на Международном съезде востоковедов в Москве в

² Elizarenkova, T. Influence of Dravidian Phonological System on Sinhalese. *International Journal of Dravidian Linguistics* 1/2 (1972): 126–137.

³ Елизаренкова, Т. Я. Аорист в «Ригведе». М.: Изд. Восточной литературы, 1960: 14.

⁴ Там же, с. 120–122 и след.

1960 г.⁵ К характеристике ведийского инъюнктива она вернется и позже, в рецензии на посвященную этой теме книгу Хоффманна⁶. Одновременно с анализом инъюнктива и аориста и становления системы времен Елизаренкова продолжает начатое в аспирантуре описание функций основ презенса в Ригведе⁷. Как и по отношению к аористу, она осуществляет предельно полное описание, учитывающее всю совокупность ведийских фактов. Все последующие исследования древнеиндийского и индоевропейского глагола в мировой науке учитывают выводы трудов Елизаренковой, проложившей дорогу новому пониманию этих проблем.

К этому времени относится и начало публикаций предпринятых еще раньше совместных индологических работ с ее мужем и постоянным собеседником и соавтором В. Н. Топоровым. Сотрудничество с Топоровым, в то время много экспериментирующим в применении новых идей и методов структурной лингвистики и семиотики к широкому кругу языков и традиций, вводит Татьяну Яковлевну в сферу этих стремительно развивавшихся у нас тогда областей науки. Выражение этих поисков и первых получаемых результатов можно найти в их совместном описании языка пали⁸ (к тому времени Топоров завершает свой перевод «Дхаммапады» и овладевает языком в совершенстве). Особенно стоит обратить внимание на используемые в книге методы структурного синхронного описания морфологии и синтаксиса. В них сказалось развитие как приемов исследования, выработанных классиками структурной лингвистики (Якобсоном, Куриловичем), так и способов, примененных до того Топоровым к описанию санскрита. Позднее продолжение этой лингвистической техники можно увидеть и в описаниях ведийского языка, выполненных Татьяной Яковлевной. Из работ Т. Я. Елизаренковой, относящихся к собственно языковой проблематике, стоит отметить и вдумчивый комментарий к переводу книги Барроу о санскрите, не только исправляющий недочеты оригинала, но и знакомящий читателя с новой литературой и современным состоянием науки в целом⁹.

⁵ Elizarenkova, T. *On the Problem of the Development of Tenses in Old Aryan (the Rigveda)*. (XXXVth International Congress of Orientalists, Papers Presented by the USSR Delegation). Moscow: Oriental Languages Publishing House, 1960 (переиздано в трудах Конгресса).

⁶ Elizarenkova, T. Review of: K. Hoffmann, *Der Injunktiv im Veda*. *Indo-Iranian Journal* 14 (1972): 247–253.

⁷ Елизаренкова, Т. Я. Значение основ презенса в «Ригведе». В кн.: *Языки Индии*. М. 1961: 91–163.

⁸ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. *Язык пали* (серия: *Языки народов Азии и Африки*). М., 1965; 2003 (2 изд.).

⁹ Барроу, Т. *Санскрит. Редакция и комментарий Т. Я. Елизаренковой*. М.: Прогресс, 1976.

В Институте Востоковедения в конце 1950-х — начале 1960-х гг. работает вместе с Елизаренковой и в тесном содружестве с ней несколько ученых, интенсивно занимающихся культурой и языками Древней Индии в новом духе, отличающемся от штампов прежнего востоковедения: кроме Т. Я. Елизаренковой и А. М. Пятигорского переводами и толкованием древнеиндийских текстов увлечены А. Я. Сыркин (с ним научные связи не порываются до конца прошлого века и начала нового, когда под редакцией Татьяны Яковлевны заново издаются его переводы Упанишад), О. Ф. Волкова и другие. Некоторые занятия (как упомянутый курс Пятигорского по тамильскому) были коллективными. Вместе с преподавателем читали тексты на буддийском гибридном санскрите — всех участников снабдили словарем и грамматикой Эджертона (знающие о книжных и других трудностях науки в нашей стране могут представить, каких усилий стоила организация подобных занятий, обеспечивавших исключительно высокий уровень индологии в Москве в это время). Начинания молодежи поддерживает вернувшийся из индийской эмиграции Ю. Н. Рерих, о занятиях с которым Елизаренкова позднее будет вспоминать с благодарностью. После безвременной смерти Юрия Николаевича его замечательная буддологическая библиотека передается в Институт — так создается Кабинет Рериха, где Татьяна Яковлевна в окружении близких друзей и коллег работает всегда, когда приходит в Институт (параллельно рабочая библиотека со всеми необходимыми изданиями формируется и у нее дома). Вокруг Кабинета Рериха складывается круг близких к Елизаренковой специалистов, увлеченно занимающихся применением новых методов исследования не только к грамматике, но и к семантике древнеиндийских текстов и к другим системам знаков и символов Древней Индии. Интересы Елизаренковой и всего сложившегося вокруг нее к тому времени нового кружка индологов оказываются предельно близкими к семиотическому научному движению, сформировавшемуся в Москве при участии Топорова в самом начале 1960-х гг. и затем продолжавшемуся на летних школах и конференциях в Тарту. Елизаренкова с самого начала была одним из деятельных участников этих собраний членов школы, позднее получившей название московско-тартуской. На первой тартуской Летней Школе в 1964 г. она выступает вместе с А. Я. Сыркиным с докладом, где предлагается образец нового подхода к ведийскому обрядовому тексту¹⁰. За этим следуют многочисленные семиотические работы по ведийской (и шире древнеиндийской) мифологии и ритуалу, выполненные

¹⁰ Елизаренкова, Т. Я. и Сыркин, А. Я. К анализу индийского свадебного гимна (Ригведа Х 85). В кн.: Программа и тезисы докладов Летней Школы. Ред. Ю. М. Лотман. Тарту, 1964. См полный текст статьи в кн.: Труды по знаковым системам, II. Тарту, 1965.

Татьяной Яковлевной вместе с Топоровым. Назову, в частности, их отклик на книгу Уоссона, предположившего значение грибов в культе сомы¹¹, разыскания о роли Триты¹², исследование ведийской загадки¹³. Большинство этих работ посвящено синхронному анализу текстов, методы которого в это время ими отрабатывались. Но они вместе изучали и некоторые вопросы ярких родственных связей ведийской и балтийской мифологии¹⁴, последняя в то время стала особенно занимать Владимира Николаевича. Совместно Елизаренкова и Топоров проводят и те исследования ведийской и древнеиндийской поэтики в контексте реконструкции индоевропейского (мифо)поэтического языка¹⁵, которые повлияли на книгу Уоткинса и на развитие всей этой области занятий в Америке и Западной Европе. Эти опыты семиотического переосмысления древнеиндийских текстов не только проложили новые пути в индологии, но и составили важную часть открытого в то время нашей семиотикой, к достижениям которой всё чаще обращается мировая наука. Мне представляется, что именно семиотический характер подхода к ведийским текстам (в том числе и к тем, которые особенно трудны для истолкования) составляет одну

¹¹ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы. В кн.: Тезисы докладов IV Летней Школы по вторичным моделирующим системам. Ред. Ю. М. Лотман. Тарту, 1970: 40–46. Уоссон способствовал популяризации своей гипотезы, рассылая свою книгу ученым, круг которых определил для него сочувствовавший его новаторству Р. О. Якобсон. Получившие книгу на нее откликались — не только Топоров с Елизаренковой, но и Леви-Строс. Так причуды миллионера-дилетанта оказывались полезными для оживления области науки, в то время лишенной динамики. О позднейшей оценке гипотезы Татьяна Яковлевна пишет в статьях: Елизаренкова, Т. Я. О Соме в Ригведе. В кн.: Ригведа. Мандалы IX–X. М., 1999: 323–352; Атхарваведа — структура и содержание. В кн.: Атхарваведа (Шаунака). Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарии и приложения Т. Я. Елизаренковой. Том 1. Книги I–VII. М.: Восточная литература, 2005: 24, примеч. 5. Взгляды Елизаренковой на культ сомы изложены в статье: Elizarenkova, Tatyana Y. The problem of Soma in the light of language and style of the Rgveda. *Langue, style et structure dans le monde indien: centenaire de Louis Renou: actes du Colloque international* (Paris, 25–27 janvier 1996): 13–31.

¹² Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. Трита в колоде: ведийский вариант архаичной схемы. В кн.: Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.

¹³ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О ведийской загадке типа брахмодья. В кн.: Паремнологические исследования. М., 1984 (нем. перев.: Elizarenkova T. Ja. & V. N. Toporov. Zum vedischen Rätsel des Typs *brahmodya*. In: Wolfgang Eismann & Peter Grzybek (eds.), *Semiotische Studien zum Rätsel*. Bochum: Brockmeyer, 1987: 39–73).

¹⁴ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (Ūsiņš). В кн.: Индия в древности. М., 1964: 66–84.

¹⁵ Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. Древнеиндийская поэтика и индоевропейские истоки. В кн.: Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979: 36–88.

из наиболее существенных черт нового подхода к Ригведе и Атхарваведе, продемонстрированного уже в первых опытах переводов Т. Я. Елизаренковой, изданных в начале и середине 1970-х гг.¹⁶. Кроме нашего семиотического направления, в котором сама она участвовала, влияние на ее свежие интерпретации текстов оказали такие современные индологи, как Кейпер, собрание трудов которого в русском переводе она помогла издать и прокомментировать¹⁷.

Татьяна Яковлевна стремилась учесть все достижения предшествующих переводов (таких, как гелльдеровский перевод Ригведы и перевод Рену), справочных изданий (классического словаря великого математика и лингвиста Грассмана, петербургских словарей нашей Академии, на которых мы обучались санскриту¹⁸), многочисленных толкований, содержащихся в специальных монографиях и статьях, разбросанных по изданиям, появившимся за два века в разных местах Европы, Индии и Америки. Полнота ссылок и библиографических указаний (относящихся к прочитанным ею работам) в ее переводах изумляет. Она старалась быть близкой к традиционному индийскому толкованию, но принимала во внимание и все достижения последующей европейской и американской науки. Издание предполагало широкого интеллигентного читателя, который к тому времени в России был на самом деле увлечен индийской мифологией, разъяснявшейся в статье Елизаренковой, предварявшей перевод избранных гимнов Ригведы.

Главной ее задачей становится подготовка полного комментированного издания Ригведы (а потом и Атхарваведы). Ей удастся завершить его к 1999 г.¹⁹. В издание входит важной частью ее комментарии и разъясняющие

¹⁶ Ригведа. Избранные гимны. Перевод. Комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. Москва, 1972; Атхарваведа. Избранное. Перевод. Комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М. 1976. Общие принципы подхода к содержанию «Ригведы» изложены уже в статье: Elizarenkova, T. Y. An Approach to the Description of the Contents of the Rgveda. — *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris: Éditions de Boccard, 1968: 255–268.

¹⁷ Кейпер, Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

¹⁸ По странной прихоти российской книгопродажи сокращенное многотомное издание петербургского словаря залежалось на академических складах, откуда его извлекли в послевоенное время. Поэтому и на свои небольшие стипендионные деньги мы студентами почти за бесценок смогли купить эти тома (и некоторые выпуски большого словаря, составившего славу нашей академии и таких ее членов, как замечательный лингвист Отто Бётлингк).

¹⁹ Ригведа. Мандалы I–X. Перевод, комментарии, статья Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1989–1999 (Мандалы I–IV. М., 1989. 767 с.; Мандалы V–VIII. М., 1995. 743 с.; Мандалы IX–X. М., 1999. 559 с.; Мандалы I–IV. Изд. 2, испр. М., 1999. 767 с.; Мандалы V–VIII. Изд. 2, испр. М., 1999. 743 с.).

статьи. Перевод, как объясняла сама Татьяна Яковлевна, передавал основное образное содержание в форме свободного стиха при сохранении основной синтаксической структуры и состава лексем²⁰, что приближало перевод к буквальному. Текст, изобилующий образцами сложной вязи образов, звуковых и смысловых сочетаний, комментируется в примечаниях, где не только раскрывается смысл каждой пады, но и толкуются все эти особенности языковой формы текста. О них рассказывается в пояснениях, сам же перевод указывает на те связи, которые на другом языке могут быть воссозданы логически. Поэтому важной составной частью перевода оказываются не только комментарии, но и входящие в каждый из томов статьи, написанные самой переводчицей (о мире идей ариев в Ригведе²¹, о Соме), а также ей вместе с В. Н. Топоровым. Та из этих совместных работ, которая была посвящена важнейшей для комментария к тексту проблеме соотношения с миром вещей, воссоздаваемых на основе слов²², продолжена в специальном исследовании Елизаренковой о словах и вещах в Ригведе²³. Книга представляет интерес и для смежных наук, исследующих каждая со своей точки зрения этот вещественный мир. Например, интерес у историков и археологов вызвало наблюдение Т. Я. Елизаренковой о возможных параллелях к концентрической структуре Аркаима (Южное Зауралье, рубеж III–II тысячелетий): ранее высказывавшиеся сопоставления культуры Синташты-Аркаима с древнеиранскими реконструкциями может предстать в новом свете. Часть приложенных к переводу Ригведы экскурсов, таких как исследование цветового кода памятника, печатались и отдельно и представляют самостоятельную ценность²⁴, как и последующие очерки значения отдельных слов-символов²⁵.

²⁰ Елизаренкова, Т. Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры. В кн.: Ригведа. Мандалы I–IV. Перевод, комментарии, статья Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999: 540.

²¹ Елизаренкова, Т. Я. Мир идей ариев Ригведы. В кн.: Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995: 452–486.

²² Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. Мир вещей по данным Ригведы. В кн.: Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1995: 487–525.

²³ Елизаренкова, Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М.: Восточная литература, 1999 (англ. версия: Elizarenkova, T. Ia. *Words and Things in the Rgveda*. Puna: Bhandankar Oriental Research Institute, 1995); см. ее более раннюю статью об этой проблеме: Elizarenkova, T. Y. "Wörter und Sachen": How much can the language of the Rgveda be used to reconstruct the world of things?. In: *Ritual, State and History in South Asia: Essays in Honour of J. C. Heesterman*. Leiden: Brill, 1992: 128–141.

²⁴ Elizarenkova, T. Notes on names of colours in the Rgveda. *Bulletin of the Deccan College Postgraduate and Research Institute* 54/55 (1994/1995): 81–86.

²⁵ Elizarenkova, T. Y. The Concept of Water and the Names for it in the Rgveda. — *Orientalia Suecana* 45–46 (1996–1997): 21–29; Elizarenkova, T. Y. On the uses of *nābhi-* in the

Важнейшим достижением Т. Я. Елизаренковой в этот поздний период ее работы, когда завершается многолетний труд по переводу Ригведы, явилась прямо с ним связанная книга о языке и стиле создателей Ригведы²⁶. Эта книга, почти сразу после выхода русского издания переведенная на английский язык, а теперь доступная и в электронной английской версии²⁷, получила оправданную мировую известность. Книга заложила основы новой науки — лингвистической поэтики («грамматики поэзии» в терминах Романа Якобсона, идеи которого отозвались в этой монографии) ведийского языка. Новым явилось само понимание ведийских певцов-сказителей и создателей гимнов. Елизаренкова начинает свои исследования с определения характера их искусства²⁸. На ведийском материале она развила и конкретизировала поздно обнаруженные мысли Соссюра об индоевропейской (и, в частности, древнеиндийской) поэзии и ее роли в осмыслении языковых фактов, в частности, и в связи с проблемой анаграмм, открытых Соссюром в Ригведе. Теперь эти идеи подкреплены как работами по реконструкции индоевропейского стиха, так и типологическими сопоставлениями с живыми наблюдаемыми традициями. Но за исключением древнегреческой (гомеровской и гесиодовской) поэзии, изученной с близкой точки зрения в трудах Надя, Бадер, Уоткинса, пока ни одна из древних традиций не подверглась внимательному изучению в духе этого нового подхода. Главное достижение книги — систематическое рассмотрение всех уровней поэтического языка в связи с его функциями. Елизаренкова показала, что лексика, фонетика, морфология, синтаксис поэтического языка Ригведы и других позднейших Вед (всего подробнее кроме Ригведы она изучала Атхарваведу) определяются поэтической функцией текста. Создателем науки о стиле Ригведы она считала Яна Гонду. Но, используя его многочисленные открытия (например, касающиеся эллипсиса в Ригведе), Елизаренкова сумела включить их в общую картину, где каждый элемент стиля соотнесен с другими и все они объединяются единой функциональной установкой. В ее исследовании можно видеть вершину того направления, которое в конечном счете восходит к русской формальной школе и ее продолжению в исследованиях Якобсона. Впервые целая литературная традиция была подробно изучена с этой функ-

Ṛgveda. Orientalia Suecana LI–LII (2002–2003): 117–123. Elizarenkova, Tatiana Y. Notes on the Wolf in the *Ṛg-veda*. — *Rocznik Orientalistyczny*. Tom LX, Zeszyt 2 (2007): 43–48.

²⁶ Елизаренкова, Т. Я. Язык и стиль ведийских риши. М.: Вост. лит., 1993.

²⁷ Elizarenkova T. Ia. *Language and Style of the Vedic R̥sis*. Ed. with a Foreword by Wendy Doniger. Albany: State University of New York Press, 1995 (paperback in 1994; electronic reproduction: Boulder, Colorado: NetLibrary, 2000).

²⁸ Елизаренкова, Т. Я. Об искусстве ведийских риши. В кн.: Переднеазиатский сборник, IV. М., 1986.

циональной точки зрения. В этом отношении книга бесспорно принадлежит к шедеврам мировой литературы по поэтике и окажет существенное влияние на работы в этой области не только в индологии.

В качестве особенных удач автора можно назвать анализ анаграмм в связи с проблемой имен богов, изучение ведийских данных для понимания различия языка богов и языка людей, характеристику отдельных семантических полей и групп слов (в частности, имеющих амбивалентные или двойственные значения, как слова, связанные с идеей «дарения» и «обмена», существенные и для понимания соответствующих индоевропейских лексем), замечания о синтаксисе Ригведы в его соотношении с поэтической структурой.

После завершения всего цикла работ по Ригведе Елизаренкова займется статусом языка в этом собрании гимнов²⁹.

По окончании издания полного перевода Ригведы Елизаренкова приступает к завершению другого параллельно начатого труда — перевода Атхарваведы. При ее жизни выходит в свет только первый том³⁰. Перед ее смертью уже была готова корректура второго тома. Над завершением третьего тома она работала до самой последней минуты, но времени на хватило. Перевод должны (и могут) закончить ее ученики³¹.

Этот последний труд недаром посвящен памяти Владимира Николаевича Топорова, умершего перед самым выходом книги в свет. Особый жанр заговора, к которому принадлежат многие тексты этой Веды, издавна привлекал внимание Топорова. Благодаря его работам и трудам учеников и коллег, испытывавших его влияние, заговорные тексты на разных языках подробно изучались в последние десятилетия. Татьяна Яковлевна после первого опыта перевода Атхарваведы вместе с Владимиром Николаевичем обратилась к анализу особенно его занимавшей архаичной вопросно-ответной структуры, рассмотрев ее на примере одного заговорного текста из Атхарваведы³². В одном из сборников вдохновлявшихся работами Топорова исследований по заговорам Татьяна Яковлевна поместила свою статью о поэтической грамматике ведийских ме-

²⁹ Елизаренкова, Т. Я. О статусе языка в Ригведе. В кн.: Музыка и незвучащее. М., 2000.

³⁰ Атхарваведа (Шаунака). Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарии и приложения Т. Я. Елизаренковой. В 3-х томах. Том 1. Книги I–VII. М.: Восточная литература, 2005.

³¹ Над переводом последних 30 оставшихся непереуведенными заговоров XIX книги Атхарваведы в настоящее время работает Л. И. Куликов. — *Прим. ред.*

³² Елизаренкова, Т. Я., Топоров, В. Н. О структуре АВ X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии. В кн.: Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1986: 43–73.

стоимений³³. Работы этого семиотического направления у нас, как и многочисленные публикации западных исследователей, прояснили некоторые из важных методологических вопросов изучения заговоров, которыми на материале Атхарваведы Топоров и Елизаренкова давно стали заниматься. В большой вступительной статье к первому тому своего перевода Татьяна Яковлевна обозревает строение и содержание Атхарваведы в целом, формулирует проблемы, которые ей приходилось решать в своем переводе. В отличие от Ригведы текст не в такой мере герметичен и иносказателен. Он не столько описывает, сопровождает и поясняет ритуал, сколько указывает, как его производить. Это в большой степени инструкция для совершающих обряд. В той мере, в какой тексты перформативны, они сами и являются обрядом или его частью. Их анализ поэтому особенно значим для истории религии. Елизаренкова предприняла исследование отдельных вопросов, возникших в связи с переводом Атхарваведы и ее сопоставлением с Ригведой³⁴. Можно только догадываться о том, как много мы потеряли из-за того, что эти работы были прерваны до их полного завершения.

Параллельно с завершением цикла работ по переводу Вед Елизаренкова в последние годы жизни продолжала участвовать в общей работе наших лингвистов по индо-арийским языкам, в частности в подготовке соответствующего тома в давно задуманном описании языков мира³⁵. Она продолжает откликаться и на новые работы по санскриту³⁶. Удивительная собранность и с молодых лет воспитанная и никогда не ослабевавшая дисциплинированность и пунктуальность помогли ей продолжать повседневный труд до конца вопреки не отступавшим тяжелым болезням.

Татьяна Яковлевна Елизаренкова продолжает жить не только в своих детях и внуках, но и во всей огромной совокупности ей сделанного — в ее собственных замечательных переводах и исследованиях, в работах ее учеников и созданной ей индологической школы. Она была признанным лидером санскритологических и ведийских исследований во всем мире, но ни индийский орден, ни членства в европейских академиях (наша и в этот раз промахнулась) не выражают и сотой доли того, чем остается обязанной ей мировая наука и все, кто занимаются древней Индией.

³³ Елизаренкова, Т. Я. Об особенностях функционирования местоимений в Ригведе и Атхарваведе. В кн.: Заговорные тексты. Генезис и структура. М., 2005.

³⁴ Елизаренкова, Т. Я. О снах в Ригведе и Атхарваведе. В кн.: Стхапакашраддха. Сборник статей памяти Г. А. Зографа. Под ред. Я. В. Василькова и Н. В. Гурова. СПб: Петербургское востоковедение, 1995: 209–220.

³⁵ Языки мира: Индоарийские языки древнего и среднего периодов. Ред. Т. Елизаренкова, А. Кибрик, Л. Куликов. М.: Academia, 2004.

³⁶ Elizarenkova, T. Review of: Th. Oberlies, 2003. *A Grammar of Epic Sanskrit*. Berlin: Walter de Gruyter. Studies in Language 30/1 (2006): 201–206.

СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ Татьяны Яковлевны Елизаренковой*

1955

- а. Классы глаголов в древнеиндийском языке (Ригведа). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: МГУ. 14 с.

1956

- а. Языкознание в Индии за последние годы. — *ВЯ*, № 6, с. 123–140.

1958

- а. (Совм. с Н. П. Аникеевым, А. М. Пятигорским): Рец.: «*Махабхарата*». Перевод с санскритского, введение и примечания [...] Б. Л. Смирнова. Ашхабад, Изд-во АН Туркменской ССР, 1955, т. I; 1956, т. II; 1957, т. III. — *Советское востоковедение*, № 4, с. 177–178.

1959

- а. Рец.: R. Birwé. *Griechisch-Arische Sprachbeziehungen im Verbalssystem*. Wall-dorf-Hessen, 1956. — *Проблемы востоковедения*, № 2, с. 222–223.
- б. (Совм. с В. Н. Топоровым): Рец.: M. Mayrhofer. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Bd. I (A–TH); Bd. II, Lf. 9–11 (D–páśyati). Heidelberg: Carl Winters Universitätsverlag, 1956–1958. — *ВЯ*, № 1, с. 126–132.

* Библиография трудов Татьяны Яковлевны Елизаренковой составлена на основе нескольких имеющихся в распоряжении редакторов перечней, в том числе «Списка основных трудов Т. Я. Елизаренковой», опубликованного в журнале *Народы Азии и Африки* (1989, № 5, с. 212–214). Поскольку ни один из этих списков не свободен от неточностей и ошибочных данных, редакторы постарались проверить библиографические данные для всех содержащихся в этих перечнях публикаций *de visu*. К сожалению, некоторые публикации были недоступны для нас (они помечены *). Пользуемся случаем поблагодарить А. А. Вигасина, А. И. Когана, И. А. Муравьеву, М. Но-ваковску, Ш. Бахулькара и Ш. Сумант за помощь при подготовке этой библиографии. Мы надеемся опубликовать полностью выверенную и дополненную библиографию во 2-м томе нашего сборника. — *Прим. ред.*

1960

- a. *Аорист в „Ригведе“*. М.: ИВЛ. 152 с.
- b1. К вопросу о становлении категории времени в древнеиндийском языке (Ригведа). — *XXV Международный конгресс востоковедов*. М.: ИВЛ. 16 с.
- b2. (Англ. перевод): On the problem of the development of tenses in Old Indo-Aryan (the Rigveda). — *XXV International Congress of Orientalists*. Moscow: Oriental Literature Publishing House. 15 p. [См. также 1963c]
- c. *Hindī bhāṣā kī premārthak kriyāō mē asuṣamatva*. — *Hindī anuśīlan* (Allahabad), Year 13, vols. 1–2 (*Dhīrendra Verma Felicitation Volume*), p. 113–118. [= 1962a]

1961

- a. Дифференциальные элементы согласных фонем хинди. — *ВЯ*, № 5, с. 22–33.
- b. Значение основ презенса в Ригведе. — В кн.: *Языки Индии*. М.: ИВЛ, с. 91–165.
- c. О значении ведийского *tāyā*. — *КСИНА*. Вып. 57. *Сборник памяти Ю. Н. Рериха*. М.: ИВЛ, с. 31–34.

1962

- a. Об асимметрии в системе каузативных глаголов в языке хинди. — В кн.: *Вопросы грамматики языка хинди*. М.: ИВЛ, с. 76–86. [= 1960c]

1963

- a. К вопросу о лингвистическом аспекте перевода «Ригведы». — В кн.: *История и культура Древней Индии* (к *XXVI Международному конгрессу востоковедов*). М.: ИВЛ, с. 101–117.
- b. (Совм. с В. Н. Топоровым): Опыт описания фонологической системы па-ли. — *Lingua Posnaniensis*, vol. 9, с. 131–154.
- c. On the problem of the development of tenses in Old Indo-Aryan (the Rigveda). — В кн.: *Труды XXV Международного конгресса востоковедов*. Москва, 9–16 августа 1960. Том IV. Заседания секций XIV–XV. М.: ИВЛ, с. 167–174. [= 1960b]
- d1. К типологии фонологических систем некоторых новоиндийских языков. — *XXVI Международный Конгресс востоковедов*. Доклады делегации СССР. М. 15 с.
- d2. (Англ. перевод): Concerning the phonological typology of some New Indo-Aryan languages. — *XXVI International Congress of Orientalists*. Papers presented by the USSR Delegation. Moscow. 15 p.

- e. (Перев., комм.): Сказание о потоге. [Из Шатапатха-Брахманы] — В кн.: *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. М.: ИВЛ, с. 382–383.
- f. (Перев., комм.): Законы Нарады. [Из Нарада-Смрити] — *Там же*, с. 420–422.

1964

- a. К фонологической интерпретации геминат в пали. — *КСИНА*. Вып. 62. *Языки Индии*. М.: Наука, с. 156–165.
- b. (Совм. с В. Н. Топоровым): О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (Ušins). — В кн.: *Индия в древности*. М.: Наука, с. 66–84.
- c. Опыт синхронического анализа палийского глагола. — В кн.: *Вопросы структуры языка*. М.: Наука, с. 130–143.
- d. (Совм. с А. Я. Сыркиным): К анализу индийского свадебного гимна (Ригведа. Х. 85). — *Программа и тезисы докладов в летней школе по вторичным моделирующим системам, 19–29 августа 1964 г.* Тарту: ТГУ, с. 69–77. [См. также 1965b]
- e. Эргативная конструкция в новоиндийских языках. — *Тезисы конференции по эргативной конструкции*. Л., с. 51–56. [См. также 1967a]

1965

- a. (Совм. с В. Н. Топоровым): *Язык пали*. М.: Наука, ГРВЛ. 246 с. (2-е изд.: М.: Восточная литература, 2003) [Англ. перевод: 1976b]
- b. (Совм. с А. Я. Сыркиным): К анализу индийского свадебного гимна (Ригведа Х. 85). — *Труды по знаковым системам*. 2. (УЗ ТГУ; вып. 181). Тарту: ТГУ, с. 173–188. [См. также 1964d]
- c. К описанию системы фонем сингальского языка. — *Программа научной конференции по языкам Индии, Пакистана, Непала и Цейлона*. 1965. 18–20 янв. М., с. 65–66. [См. также 1968b]
- d. О классификации Дж. Гринберга. — В кн.: *Лингвистическая типология и восточные языки. Материалы совещания*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 306–308.
- e. About the verbal system of Hindi. — In: *Symbolae linguisticae in honorem Georgii Kuryłowicz. (Prace Komisji językoznawstwa; 5)*. Wrocław etc.: Ossolineum, с. 58–64.
- f. Рец.: J. Gonda. *The aspectual Function of Rgvedic Present and Aorist*. Den Haag: Mouton & Co., 1962. — *OLZ*, Jg. 60, Nr. 7/8, Sp. 391–395.

1966

- a. (Совм. с В. Н. Топоровым): Семантические заметки о ведийском Инд-ре. — *Тезисы докладов во второй летней школе по вторичным моделирующим системам, 16–26 августа 1966 г.* Тарту: ТГУ, с. 49–50.

- b. Рец.: *Les duhā de Ḍhola-Mārū, une ancienne ballade de Rājasthān*, avec introduction, traduction et notes par Charlotte Vaudeville. (*Publications de l'Institut Français d'Indologie*, No. 21). Pondichery, 1962. — *III*, vol. 9, p. 311–317.

1967

- a. Эргативная конструкция в новоиндийских языках. — В кн.: *Эргативная конструкция предложения в языках различных типов (Исследования и материалы)*. Л.: Наука, с. 116–125. [См. также 1964e]
- b1. Проблемы диахронической фонологии индоарийских языков (оппозиция придыхательности). — *XXVII Международный конгресс востоковедов*. М. 12 с.
- b1. (Англ. перевод): Some problems of diachronic phonology of Indo-Aryan languages (opposition of aspiration). — *XXVII International Congress of Orientalists*. М. 12 p. [= 1970b]
- c. The phonological meaning of the transition from the Old-Indo-Aryan to the Middle-Indo-Aryan stage. — In: J. Hamm et al. (eds), *Phonologie der Gegenwart: Vorträge und Diskussionen anlässlich der Internationalen Phonologie-Tagung in Wien, 30. VIII.–3. IX. 1966*. (*Wiener slavistisches Jahrbuch. Ergänzungsband*; 6). Graz etc.: Böhlau, p. 8–99.

1968

- a. Еще раз о ведийском божестве Варуне. — *УЗ ТГУ. Вып. 201. Труды по востоковедению*. 1. Тарту: ТГУ, с. 113–122.
- b. К описанию системы фонем сингальского языка. — В кн.: *Языки Индии, Пакистана, Непала и Цейлона: Материалы научной конференции 18–20 января 1965 года*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 131–142. [См. также 1965c]
- c. An approach to the description of the contents of the *R̥gveda*. — In: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°; 28)*. Paris: Boccard, p. 255–268.
- d. Nasalisation and its rôle in the history of development of the Indo-Aryan languages. — In: J. C. Heesterman et al. (eds), *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European studies presented to Franciscus Bernardus Jacobus Kuiper on his sixtieth birthday*. The Hague: Mouton, p. 299–306.
- e. Пали. — В кн.: *Краткая литературная энциклопедия*. Том 5. М.: Сов. энциклопедия, стлб. 552–553.
- f. Рену (Renou), Луи. — В кн.: *Советская историческая энциклопедия*. Том 11. М.: Сов. энциклопедия, с. 1022.

- g. Из ведийской поэтики. — *III Летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы [Доклады]*. Кязерику, 10–20 мая 1968 г. Тарту: ТГУ, с. 177–178.

1969

- a. Ригведа. — В кн.: *Советская историческая энциклопедия*. Том 12. М.: Сов. энциклопедия, с. 42.

1970

- a. (Совм. с В. Н. Топоровым): Мифологические представления о грибах в связи с гипотезой о первоначальном характере сомы. — В кн.: [Σημειωτική]. *Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 г.* Тарту: ТГУ, с. 40–46. [Франц. перев.: 1976с]
- b. * Some problems of diachronic phonology of the Indo-Aryan languages. — In: *South and South-East Asia*. Calcutta, p. 231–238. [= 1967b]
- c. Из истории развития некоторых фонологических оппозиций в индоарийских языках (к соотношению ингерентных и просодических оппозиций). — *Кузнецовские чтения 1970. Тезисы докладов конференции по фонологии и морфонологии*. М., с. 25–27.

1971

- a. Об одной словообразовательной модели в хинди (к постановке проблемы). — *Ученые записки МГИМО*. Вып. 7. *Вопросы языка и литературы индийских языков*. М., с. 89–106.

1972

- a. *Ригведа. Избранные гимны*. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, ГРВЛ. 417 с. [См. также 1990h]
- b. Influence of Dravidian phonological system on Sinhalese. — *International Journal of Dravidian Linguistics*, vol. 1, No. 2, p. 126–137. [См. также 1975b]
- c. The Roerich Room. — *Soviet Literature*, № 6, p. 172–174.
- d. Рец.: P. Gaeffke. *Untersuchungen zur Syntax des Hindi*. The Hague–Paris: Mouton, 1967. — *Linguistics*, vol. 81, p. 108–122.
- e. Рец.: K. Hoffmann. *Der Injunktiv im Veda. Eine synchronische Untersuchung*. Heidelberg, 1967. — *III*, vol. 14, No. 3/4, p. 247–253.

1973

- a. (Совм. с В. Н. Топоровым): Трита в колодце: ведийский вариант архаичной схемы. — В кн.: *Сборник статей по вторичным моделирующим системам*. Тарту: ТГУ, с. 65–70. [Сербо-хорв. перев.: 1982g]
- b. (Перев., комм.): Из Ригведы. Из Атхарваведы. — В кн.: *Поэзия и проза Древнего Востока*. (Библиотека всемирной литературы. Серия первая. Том 1). М.: Художественная литература, с. 381–396, (комм.) 695–698.

1974

- a. *Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков*. М.: Наука. 293 с. [Итал. перевод: 1990a]
- b. Дистрибуция фонем в пределах корня в «Ригведе». — В кн.: *Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 173–184.
- c. К вопросу о неличных именных формах глагола хинди и урду. — In: J. Reychman (ed.), *Anantapāram kila śabdaśāstram ...: księga pamiątkowa ku czci Eugeniusza Śluszkiewicza*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, p. 277–287.
- d. К структуре заговора в «Атхарваведе». — [Σημειωτική]. *Материалы все-союзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I* (5). Тарту: ТГУ, с. 38–42. [Франц. перев.: 1976d]

1975

- a. (Ред.): *Очерки по фонологии восточных языков*. М.: Наука, ГРВЛ. 366 с.
- b. О влиянии тамильской фонологической системы на сингальскую. — В кн.: *Очерки по фонологии восточных языков*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 130–141. [См. также 1972b]
- c. Об эмфатических местоимениях в хинди. — *ВЯ*, № 2, с. 76–88.
- d. Палийская литература. — В кн.: *Большая советская энциклопедия*. 3-е изд. Том 19. М.: Сов. энциклопедия, с. 119 (стлб. 344–345).
- e. Праkritы. — *Там же*. Том 20, с. 493–494 (стлб. 1467–1468).

1976

- a. *Атхарваведа. Избранное*. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, ГРВЛ. 406 с.
(2-е издание, репринтное: М.: Восточная литература, 1989; 3-е издание, репринтное. М.: Восточная литература, 1995) [См. также 1990h]
- b. (Совм. с В. Н. Топоровым): *The Pali language*. М.: Nauka. 263 с. [= 1965a]

- c. (Совм. с В. Н. Топоровым): Les représentations mythologiques touchant aux champignons dans leur rapports avec l'hypothèse de l'origine du Soma. — In: Y. M. Lotman et B. A. Ouspenski (eds), *Travaux sur les systèmes de signes. Ecole de Tartu*. Bruxelles: Complexe, p. 62–68. [= 1970a]
- d. Pour une structure du charme dans l'Atharvaveda. — *Ibid.*, p. 73–76. [= 1974d]
- e. (Ред. и комм.): Т. Барроу. *Санскрит*. Перев. с англ. Н. Лариной. Редакция и комментарий Т. Я. Елизаренковой. М.: Прогресс. [Примечания: с. 367–374]

1977

- a. (Совм. с Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Ивановым): Лингвистическая теория Р. О. Якобсона в работах советских лингвистов. — In: D. Armstrong & C. H. van Schooneveld (eds), *Roman Jakobson: Echoes of his scholarship*. Lisse: Peter de Ridder, p. 91–121.
- b. К типологии ведийского языка. — В кн.: *Тезисы докладов I Международного симпозиума ученых социалистических стран на тему «Теоретические проблемы восточного языкознания»*. Часть I. М.: Наука, ГРВЛ, с. 75–77.
- c. О способах выражения предшествования в ведийском глаголе. — В кн.: *Ностратические языки и ностратическое языкознание. Конференция. Москва. 1977. Тезисы докладов*. М.: Ин-т славяноведения и балканистики, с. 15–17.

1978

- a. Concerning a peculiarity of the R̥gvedic vocabulary. — *ABORI*, vol. 58–59 (1977–1978) (*Diamond Jubilee Volume*), p. 129–136.
- b. * Об иерархии языковых уровней в истории развития индоарийской группы. — В кн.: *Совещание по общим вопросам диалектологии и истории языка. Тезисы докладов и сообщений*. М., с. 304–305.

1979

- a. (Совм. с В. Н. Топоровым): Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. — В кн.: *Литература и культура древней и средневековой Индии*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 36–88.
- b. Об одной санскритско-дравидийской изоглоссе в области синтаксиса. — В кн.: *Санскрит и древнеиндийская культура*. Т. 1. М.: Наука, ГРВЛ, с. 164–173.
- c. (Совм. с В. Н. Топоровым): Vedic *vaṅkú-*. — In: *Ludwik Sternbach Felicitation Volume*. Part One. Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, p. 97–104.

- d. * About a model of word-formation in Hindi (discussing the problem). — *Parkh* (Chandigarh), vol. II, p. 35–45.
- e. (Перев., комм.): О Ригведе. — *Восточный альманах*, вып. 7. *Осень в горах*. М.: Художественная литература, с. 547–551.
- f. Из гимнов Ригведы (Перевод с ведийского, комментарии Т. Я. Елизаренковой. Поэтическое переложение В. Г. Тихомирова). — *Там же*, с. 552–568.

1980

- a. Ведийский и санскрит: к проблеме вариации лингвистического типа. — *ВЯ*, № 3, с. 22–35.
- b. Рец.: J. Gonda. *Triads in the Veda*. Amsterdam etc., 1976. — *ИИ*, vol. 22, p. 47–53.

1981

- a. Индоарийские языки. — В кн.: *Сравнительно-историческое изучение языков разных семей: Современное состояние и проблемы*. М.: Наука, с. 144–169.
- b. Гимны Скамбхе в «Атхарваведе». — *НАА*, № 5, с. 121–136.
- c. Ведийский синтаксис в связи с проблемой служебных слов (язык мантр). — *Тезисы докладов и сообщений советских ученых к V Международной Конференции по санскритологии*. М.: Ин-т востоковедения АН СССР, с. 86–90, 206–207.

1982

- a. *Грамматика ведийского языка*. М.: Наука, ГРВЛ. 437 с.
- b. К заговору на долголетие (AV II, 29). — В кн.: *Finitis duodecim lustris. Сборник статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана*. Таллин: Ээсти раамат, с. 54–57.
- c. О факультативности и ее особенностях в древнеиндийском языке. — В кн.: *Восточное языкознание: Факультативность*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 36–42.
- d. Санскрит. — В кн.: *Сравнительно-историческое изучение языков разных семей: Задачи и перспективы*. М.: Наука, с. 3–30.
- e. To the interpretation of the spell "Atharvaveda" VI, 117. — In: Keshav Ram Pal (ed.), *Dr. D. N. Shastri felicitation volume: Indological studies presented to Dr. Dharmendra Nath Shastri in 85th year of his life by his students, admirers and friends*. Ghaziabad: Vimal Prakashan, p. 27–31.
- f. * Morphology and its role in the history of development of the Indo-Aryan languages. — In: *Extracts and papers presented to the 3rd International conference of South-Asian languages and linguistics*. Mysore, p. 107–108.

- g. (Совм. с В. Н. Топоровым): Трита у бунару: ведска варијанта архаичне схеме. — *Расковник* (Београд), Година IX, број 31, с. 115–119. [= 1973a]
- h. Рец.: J. Haudry. *L'emploi des cas en Védique, Introduction à l'étude des cas en Indo-Européen*. Lyon, 1977. — III, vol. 24, p. 43–53.

1983

- a. Рец.: J. Gonda. *The Medium in the Ṛgveda*. Leiden: Brill 1979. — *OLZ*, Bd. 78, H. 6, Sp. 587–592.

1984

- a. (Перев., комм.): *Да услышат меня Земля и Небо: из ведийской поэзии*. (Стихотворное переложение В. Тихомирова) [Сост., перев. с ведийского, вступит. статья, коммент. и словарь Т. Я. Елизаренковой]. М.: Художественная литература. 270 с.
- b. (Совм. с В. Н. Топоровым): О ведийской загадке типа *brahmodya*. — В кн.: *Паремнологические исследования. Сборник статей*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 14–46. (Перепечатано в кн.: *Из работ Московского семиотического круга*. М.: Языки русской культуры, 1997, с. 303–338) [Нем. перев.: 1987f; франц. перев.: 1988d]
- c. About some archaic peculiarities of the Ṛgvedic syntax. — In: S. D. Joshi (ed.), *Amṛtadhārā. Prof. R. N. Dandekar Felicitation Volume*. Delhi: Ajanta Publications, p. 125–132.
- d. Prospects of studies in the “grammar of poetry” on the material of the Ṛgvedic syntax. — In: *Summaries of papers presented by Soviet Scholars to the VIth World Sanskrit Conference*. October 13–20, 1984, Philadelphia, Pennsylvania, U.S.A. Moscow: Nauka, Central Dept. of Oriental Literature, p. 42–48.

1985

- a. О звукоподражаниях в пали. — В кн.: *Древняя Индия. Язык, культура, текст*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 48–56.
- b. (Совм. с И. Ф. Вардулем): Памяти Юрия Константиновича Лекомцева. — *НАА*, № 4, с. 214–216.

1986

- a. Об искусстве ведийских риши. — В кн.: *Переднеазиатский сборник. IV. Древняя и средневековая история и филология стран Переднего и Среднего Востока*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 147–155.

- b. Ф. Б. Я. Кёйпер: основные направления научного творчества. — В кн.: Ф. Б. Я. Кёйпер. *Труды по ведийской мифологии*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 7–27. [Англ. перев.: 1987e]
- c. * (With V. N. Toporov): Contribution to the interpretation of the Rgveda V, 70. — In: *Gopal Chandra Sinha memorial volume*. Lucknow. [pages unknown]
- d. Рец.: G. B. Palsule. *Verbal forms in the Rgveda (Māṇḍala VI)*. Pune: University of Poona 1978. — *OLZ*, Bd. 81, H. 1, Sp. 75–78.

1987

- a. *Ведийский язык*. М.: Наука, ГРВЛ. 181 с.
- b. (Совм. с В. Н. Топоровым): К структуре АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии. — В кн.: *Литература и культура древней и средневековой Индии*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 43–73. [= 1988c]
- c. Ведийский язык: проблемы и перспективы. — В кн.: *Актуальные проблемы изучения языков Южной Азии. Материалы конференции*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 70–75.
- d. Notes on contests in the Rgveda. — *ABORI*, vol. LXVIII (*Ramakrishna Gopal Bhandarkar 150th birth-anniversary volume*), p. 99–109.
- e. F. B. J. Kuiper: fundāmental directions of his scholarly work. — *Numen: International review for the history of religions*, vol. XXXIV, Fasc. 2, p. 145–178. [= 1986b]
- f. (Совм. с В. Н. Топоровым): Zum vedischen Rätsel des Typs *brahmodya*. — In: W. Eismann & P. Grzybek (eds), *Semiotische Studien zum Rätsel: Simple forms reconsidered II. (Bochumer Beiträge zur Semiotik; 7)*. Bochum: Studienverlag Brockmeyer, p. 39–73. [= 1984b]

1988

- a. О морфологии хинди (К постановке проблемы). — *ВЯ*, № 1, с. 69–81. [Англ. перевод: 1988e]
- b. О функциях языка в «Ригведе». — В кн.: *Проблемы исторической поэтики литератур Востока*. М.: Наука, ГРВЛ, с. 293–309.
- c. (Совм. с В. Н. Топоровым): Из ведийской антропологии (AV X, 2): опыт толкования. — In: M. Halle et al. (eds), *Semiotics and the History of Culture. In honor of Jurij Lotman: Studies in Russian. (UCLA Slavic Studies; 17)*. Columbus, Ohio: Slavica, p. 129–165. [= 1987b]
- d. (Совм. с В. Н. Топоровым): L'énigme védique du type *brahmodya*. — In: G. Permiakov (ed.), *Tel grain tel pain: Poétique de la sagesse populaire*. Moscou: Progrès, p. 207–251. [= 1984b]

- e. Morphophonology of Hindi. — In: M. S. Andronov et al. (eds), *Linguistics. A Soviet approach*. Calcutta: Indian Journal of Linguistics, p. 367–386. [= 1988a]

1989

- a. *Ригведа. Мандалы I–IV*. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М.: Наука. 767 с. (Издание второе, исправленное: М.: Наука, 1999)
- b. About traces of a Prakrit dialectal basis in the language of the *Ṛgveda*. — In: C. Caillat (ed.), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°; 55)*. Paris: Boccard, p. 1–17.
- c. Памяти Октябрины Федоровны Волковой. — *НАА*, № 2, с. 209–210.

1990

- a. *Fonologia diacronica delle lingue indoarie*, ed. italiana a cura di Antonio Sorrentino. (*Opera Universitaria. Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici. Serie didattica*; 2). Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici. viii, 273 p. [= 1974a]
- b. Веды́йский язык. — В кн.: *Лингвистический энциклопедический словарь*. М.: Сов. энциклопедия, с. 82.
- c. Древнеиндийский язык. — *Там же*, с. 141.
- d. Индийские (индоарийские) языки. — *Там же*, с. 178–179.
- e. Индоиранские языки. — *Там же*, с. 189–190.
- f. Пали. — *Там же*, с. 362–363.
- g. Пракриты. — *Там же*, с. 391.
- h. (Перев.) Ригведа. Атхарваведа. Переводы Т. Я. Елизаренковой. — В кн.: *История и культура Древней Индии. Тексты*. М.: Восточная литература, с. 9–46. [Перепечатано из 1972a, 1976a]
- i. Гарвардское совещание ведологов и ведология в СССР. — *НАА*, № 2, с. 145–150.

1991

- a. К проблеме сомы в «Ригведе» в свете изобразительной функции языка. — В кн.: *Историческая лингвистика и типология*. М.: Наука, с. 150–160. [Англ. перевод: 1996d]
- b. About the concept of a 'new song' in the *Ṛgveda*. — *Wiener Zeitschrift für die Kunde Sudasiens und Archiv für indische Philosophie*, Bd. 36, Supplement: *Proceedings of the VIIIth World Sanskrit Conference*, Vienna 1990, p. 69–76. [См. также 1995d]
- c. To the meaning of the *Ṛgvedic harmyá-/harmíá-*. — *ABORI*, vols. LXXII–LXXIII (1991–1992) (*Amṛtamahotsava Volume (1917–1992)*), p. 573–582.

1992

- a. "Words and things" in the R̥gveda (to the denominations of "road", "way", "path"). — *Indologica Taurinensia*, vol. XVII–XVIII (1991–92), p. 123–143.
- b. "Wörter und Sachen". How much can the language of the R̥gveda be used to reconstruct the world of things? — In: A. W. van den Hoek, D. H. A. Kolff & M. S. Oort (eds), *Ritual, state and history in South Asia. Essays in honour of J. C. Heesterman*. Leiden etc.: Brill, p. 128–141.
- c. Жаль, что это продолжалось только три года. — В кн.: *Востоковеды о встречах с Юрием Николаевичем Рерихом. Рериховский вестник*. Вып. 5. Л., с. 73–77.

1993

- a. *Язык и стиль ведийских риши*. М.: Наука, Восточная литература. 315 с. [Англ. перевод: 1995b]
- b. Once more about the conception of time in the R̥gveda. — In: *Contributions of Russian scholars: the IXth World Sanskrit Conference, January 10–16, 1994, Melbourne, Australia*. Moscow: Russian State University for the Humanities, Institute for Advanced Studies in the Humanities, p. 6–16.

1994

- a. Человек и ученый. — В кн.: *Ю. Н. Рерих: материалы юбилейной конференции*. М.: Международный Центр Рерихов, с. 14–19. (Перепечатано в: *Утренняя звезда*, 1997, № 2/3, с. 211–216)
- b. To the forest-theme in the R̥gveda and Atharvaveda. — *13th European Conference of Modern South Asian Studies*. Abstracts. Toulouse, p. 42.

1995

- a. *Ригведа. Мандалы V–VIII*. Издание подготовила Т.Я. Елизаренкова. М.: Наука. 743 с. (Издание второе, исправленное: М.: Наука, 1999)
- b. *Language and style of the Vedic R̥sis*, ed. with an introd. by Wendy Doniger. Albany, NY: State University of New York Press. ix, 331 p. [= 1993a]
- c. "Words and things" in the R̥gveda. (*Post-graduate and Research Department series*; no. 39; *Professor P.D. Gune memorial lectures*; 6). Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute. 43 p. [См. также 1999b]
- d. О понятии «новой песни» в Ригведе. — In: E. Semeka-Pankratova (ed.), *Studies in poetics. Commemorative Volume Krystyna Pomorska (1928–1986)*. Columbus, Ohio: Slavica, p. 497–514. [См. также 1991b]

- e. О снах в Ригведе и Атхарваведе. — В кн.: *Стхапакашраддха. Сборник статей памяти Г. А. Зографа*. СПб: Петербургское востоковедение, с. 209–221.
- f. About the “unmanifest” in the verbal system of the R̥gveda. — In: W. Smoczyński (ed.), *Kuryłowicz Memorial Volume. Part 1 (Analecta Indoeuropaea Cracoviensia; 2)*. Cracow: Universitas, p. 239–245.
- g. Notes on names of colours in the R̥gveda. — *BDCRI*, vol. 54–55 (1994–1995) (*Sir William Jones Volume commemorating the Bicentenary of his death (1794–1994)*), p. 81–86.
- h. The possessivity in the R̥gveda. — In: C. Galewicz et al. (eds), *International conference on Sanskrit and related studies, September 23–26, 1993 (proceedings)* (*Cracow Indological Studies; 1*). Cracow: The Enigma Press, p. 109–119.

1996

- a. К семантике слов *dāt-*, *grāta-*, *kṣétra-* в Ригведе. — В кн.: *Русистика. Славистика. Индоевропеистика. Сборник к 60-летию Андрея Анатольевича Зализняка*. М.: Индрик, с. 728–743.
- b. О принципах перевода Ригведы. — В кн.: *Древность: историческое знание и специфика источника*. М.: ИВРАН, с. 47–50.
- c. The concept of water and the names for it in the R̥gveda. — *Orientalia Suecana*, vol. 45–46 (1996–1997), p. 21–29.
- d. The problem of Soma in the light of language and style of the R̥gveda. — In: N. Balbir & G.-J. Pinault (eds), *Langue, style et structure dans le monde indien: Centenaire de Louis Renou. Actes du colloque international (Paris, 25–27 janvier 1996)*. Paris: Champion, p. 13–31. [См. также 1991a]
- e. Проблемы изучения поэтического языка Ригведы в свете общих идей Р. О. Якобсона. — *Материалы международного конгресса «100 лет Р. О. Якобсону»* (Москва 18–23 декабря 1996) = *Contributions to the International Congress “Roman Jakobson Centennial”* (Moscow 18–23 December 1996). М.: РГГУ, с. 148–149. [См. также 1999d]
- f. * India studies in Russia (ancient culture, linguistics). — In: S. Murty & A. Dasgupta (eds), *The perennial tree: Select papers for the International Symposium on Indian Studies*. New Delhi: Indian Council for Cultural Relations & New Age International, p. 138–140.
- g. To the denominations of water and its concept in the R̥gveda. — *14th European Conference on Modern South Asian Studies*. Copenhagen – August 21–24, 1996. Papers. Vol. 7 (Panel 17–21). Copenhagen, p. 2–14.

1997

- a. Заметки о гимне Бхаге („Ригведа“ VII, 41). — В кн.: *Вопросы сравнительно-исторического изучения индоевропейских языков. Сборник памяти профессора М. Н. Петерсона*. М.: Диалог-МГУ, с. 89–96.
- b. X Международная конференция по санскриту. — *Восток*, № 3, с. 150–153.
- c. 'House' and 'Home' in the *R̥gveda*. — In: I. Glushkova & A. Feldhaus (eds), *House and Home in Maharashtra*. Delhi: Oxford University Press, p. 9–17.
- d. Problems of a synchronic description of language and style in the *R̥gveda*. — In: M. Witzel (ed.), *Inside the texts, beyond the texts: new approaches to the study of the Vedas. Proceedings of the International Vedic workshop, Harvard University, June 1989 (Harvard oriental series. Opera minora; 2)*. Cambridge, MA: Harvard University, Dept. of Sanskrit and Indian Studies, p. 49–59.
- e. * Tatiana Vladimirovna Ventcelová. — *Romano Džaniben: Časopis romistických studií*, No. 1–2, p. 43–47.
- f. (Перев.): Гимны «Ригведы». Из Атхарваведы. — В кн.: *Хрестоматия по истории Древнего Востока*. М.: Восточная литература, с. 298–306.

1998

- a. Из прошлого. — В кн.: *Олег Константинович Дрейер*. М.: Восточная литература, с. 148–156.
- b. О заговоре на успех при игре в кости (Атхарваведа VII, 114). — В кн.: *Россия–Восток–Запад*. М.: Наследие, с. 308–316.
- c. Об изучении санскрита в Отделе языков. — В кн.: *Языки Азии и Африки: традиции, современное состояние и перспективы исследований*. Материалы конференции 5–8 октября 1998 г. М.: ИВРАН, с. 25–27.
- d. Concerning future studies in the history of development of the Indo-Aryan languages. — In: J. Vacek & J. Dvořák (eds), *Trends in Indian Studies: Proceedings of the ESIS. (Studia Orientalia Pragensia; 18)*. Prague: Karolinum, Charles University Press, p. 71–78.
- e. Names of mountains in the *R̥gveda*. — *15th European Conference on Modern South Asian Studies*. Charles University. Prague. Summaries. Prague, p. 54.

1999

- a. *Ригведа. Мандалы IX–X*. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М.: Наука. 559 с.
- b. *Слова и вещи в Ригведе*. М.: Восточная литература. 240 с. [См. также 1995c]

- c. К понятию крепости (*ṛiṣ-*) в Ригведе. — В кн.: *Поэтика. История литературы. Лингвистика: Сборник к 70-летию Вячеслава Всеволодовича Иванова*. М.: ОГИ, с. 462–472.
- d. Проблемы изучения поэтического языка «Ригведы» в свете общих идей Р. О. Якобсона. — В кн.: *Роман Якобсон: Тексты, документы, исследования*. М.: РГГУ, с. 648–655. [См. также 1996e]

2000

- a. Заметки о названиях луны в Атхарваведе. — В кн.: *Язык: теория, история, типология*. М.: Эдиториал УРСС, с. 165–172.
- b. О синонимах в Ригведе. — В кн.: *У времени в плену. Памяти С. С. Цельникера*. Москва: Восточная литература, с. 336–348.
- c. О статусе звука в Ригведе. — В кн.: *Музыка и незвучащее*. М.: Наука, с. 50–64.
- d. About the meaning of *vrjána-*. — In: R. Tsuchida & A. Wezler (eds), *Harāṇandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*. Reinbek: Inge Wezler, p. 63–75.
- e. About the status of sound in the *Ṛgveda*. — *Elementa: Journal of Slavic Studies and Comparative Semiotics*, vol. 4, No. 3, p. 211–222.
- f. 'Words and things' in the *Ṛg-veda* (field—meadow—pasture). — In: P. Balcerowicz & M. Mejor (eds), *On the understanding of other cultures: Proceedings of the international conference on Sanskrit and related studies to commemorate the centenary of the birth of Stanisław Schayer (1899–1941)*, Warsaw University, Poland, October 7–10, 1999. (*Studia Indologica*; 7). Warszawa: Inst. Orientalistyczny, p. 127–136.
- g. "Words and things" in the *Ṛgveda* (denominations of a river). — *XIth World Sanskrit Conference. Summaries of papers*. Torino, p. 43.

2001

- a. О *mṛga-* в Ригведе. — В кн.: *Миф 7: ἀποθέσις. На акад. Димитри Сергеевич Раевски*. София: Нов български университет, с. 15–29.
- b. Contribution to the status of name in the *Ṛgveda*. — *Indologica Taurinensia*, Vol. XXVII, p. 35–54. [См. также 2001d, 2005b]
- c. Contribution to the functioning of *dvār-/dur-* in the *Ṛgveda*. — In: K. Karttunen & P. Koskikallio (eds), *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. (*Studia Orientalia*; 94). Helsinki: Finnish Oriental Society, p. 119–130.
- d. Об имени в Ригведе. — *Имя: внутренняя структура, семантическая аура, контекст*. Тезисы международной научной конференции. 30 января —

2 февраля 2001 г. Институт славяноведения РАН. М., с. 54–57. [См. также 2001b, 2005b]

2002

- a. (Совм. с В. Н. Топоровым): Др.-инд. *védi-*: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса: «знание — рождение». — В кн.: *История и языки Древнего Востока: Памяти И. М. Дьяконова*. СПб: Петербургское востоковедение, с. 72–91.
- b. К вопросу о море в Ригведе. — В кн.: *Петербургский Рериховский сборник: Вып. V*. СПб.: Изд-во СПбГУ, с. 148–166.
- c. On the uses of *nábhi-* in the *Ṛgveda*. — *Orientalia Suecana*, vol. 51–52 (2002–2003), p. 117–123.

2003

- a. Notes on designation of man in the *Ṛgveda*. — In: R. Czekalska & H. Marlewicz (eds), *2nd International Conference on Indian Studies: proceedings (Cracow Indological Studies; 4/5)*. Kraków: Księgarnia Akademicka, p. 193–210.
- b. On the function of pronouns in some Old Indian texts. — *BDCRI*, vol. 62–63 (2002–2003), p. 155–165. [См. также 2005c]

2004

- a. (Ред. совм. с А. А. Кибриком, Л. И. Куликовым): *Языки мира: Индоарийские языки древнего и среднего периодов*. М.: Academia, 154 с.
- b. Введение. — В кн.: *Языки мира: Индоарийские языки древнего и среднего периодов*. М.: Academia, с. 9–13.
- c. Древнеиндийские языки. — *Там же*, с. 14–16.
- d. Ведийский язык. — *Там же*, с. 16–25.
- e. Санскрит. — *Там же*, с. 25–69.
- f. Среднеиндийские языки. — *Там же*, с. 70–73.
- g. Пали. — *Там же*, с. 73–106.
- h. Пракриты. — *Там же*, с. 106–123.
- i. Апабхрانشа. — *Там же*, с. 123–136.
- j. Буддийский гибридный санскрит. — *Там же*, с. 136–141.
- k. Рец.: M. Mayrhofer. *Die Personennamen in der Ṛgveda-Saṃhitā. Sicheres und Zweifelhafes*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 2003. — *ВЯ*, № 4, с. 156–159.

2005

- a. *Атхарваведа (Шаунака)*: В 3-х томах. Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой. Том 1: Книги I–VII. М.: Восточная литература. 576 с.
- b. Заметки об имени в «Ригведе». — В кн.: *Язык. Личность. Текст. Сборник статей к 70-летию Т. М. Николаевой*. М.: Языки славянских культур, с. 541–555. [См. также 2001b, 2001d]
- c. Об особенностях функционирования местоимений в Ригведе и в Атхарваведе. — В кн.: *Заговорный текст. Генезис и структура*. М.: Индрик, с. 11–22. [См. также 2003b]
- d. The word *ātmán* in the *R̥gveda*. — *Indologica Taurinensia*, Vol. XXXI, p. 121–134.

2006

- a. Как называли «жизнь» в Ригведе. — В кн.: *Smaraṇam. Памяти Октябрины Федоровны Волковой. Сборник статей*. М.: Восточная литература, с. 169–185.
- b. (Совм. с Л. И. Куликовым): Ведийский язык. — В кн.: *Большая Российская Энциклопедия*. Т. 4. М.: Большая Российская Энциклопедия, с. 694.
- c. Рец.: Th. Oberlies, 2003. *A Grammar of Epic Sanskrit*. Berlin: Walter de Gruyter. — *Studies in Language*, vol. 30, No. 1, p. 201–206.

2007

- a. *Атхарваведа (Шаунака)*: В 3-х томах. Перевод с ведийского языка, вступительная статья, комментарий и приложения Т. Я. Елизаренковой. Том 2: Книги VIII–XII. М.: Восточная литература. 293 с.
- b. Notes on the Wolf in the *R̥g-veda*. — In: M. Nowakowska & J. Woźniak (eds), *Theatrum Mirabiliorum Indiae Orientalis. A Volume to Celebrate the 70th Birthday of Professor Maria Krzysztof Byrski (Rocznik Orientalistyczny; vol. 60, No. 2)*, p. 43–48.

В печати

- a. *Атхарваведа (Шаунака)*: В 3-х томах. Перевод с ведийского языка, вступительная статья и комментарий Т. Я. Елизаренковой. Том 3: Книги XIII–XIX. М.: Восточная литература.
- b. About the Charms of Atharvaveda. — In: Wagish Shukla (ed.), *Sanskrit Studies*. Vol. 2. New Delhi: Special Centre for Sanskrit Studies, Jawaharlal Nehru University.

- c. On the meaning of words signifying 'body' in the Rgveda. — In: *Proceedings of the 12th World Sanskrit Conference*. Helsinki, Finland, 13–18 July, 2003. Vol. 1. *Veda*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- d. О названиях реки в Ригведе. — [написано для:] *Сборник памяти А. А. Королева*.
- e. Индийские (индоарийские) языки. — В кн.: *Большая Российская Энциклопедия*. Т. 11. М.: Большая Российская Энциклопедия.
- f. Пракриты. — В кн.: *Большая Российская Энциклопедия*. М.: Большая Российская Энциклопедия.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВЯ	Вопросы языкознания
ГРВЛ	Главная редакция восточной литературы
ИВЛ	Издательство восточной литературы
ИВРАН	Институт востоковедения Российской Академии наук
КСИНА	Краткие сообщения Института народов Азии
НАА	Народы Азии и Африки
РГГУ	Российский государственный гуманитарный университет
СПбГУ	Санкт-Петербургский государственный университет
ТГУ	Тартуский государственный университет
УЗ ТГУ	Ученые записки Тартуского государственного университета
ABORI	Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute
BDCRI	Bulletin of the Deccan College Post Graduate & Research Institute
ИИ	Indo-Iranian Journal
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung

Сарасвати — река, речь, красноречие*

В. Н. Топоров

Слово *sárasvatī* встречается в «Ригведе» (RV) полсотни раз. В указанном здесь виде оно представляет собою форму женского рода от прилагательного *sárasvant-* и, строго говоря, обозначает качество водной полноты, изобилия воды — ‘богатый водами’, ‘полноводный’ (masc.), соответственно — ‘богатая водами’, ‘полноводная’, ‘водообильная’ (fem.). Исходное значение отсылает к водам (текущим, «живым»), организованным структурно как река, природный водный объект с его физико-химическими, гидрологическими, биологическими (флора, фауна, сама вода, достаточно рано мыслившаяся как нечто одушевленное) свойствами. Но в древнеиндийском языке, начиная по меньшей мере с ранневедийского периода, это слово является также и определением богини Сарасвати, потерявшим свое определяемое и ставшим именем собственным (Nom. propr.) хранительницы вод, персонификации реки в аспекте быстротекущих водных масс, усваиваемых коллективным сознанием и индивидуальным чувством как мощное «жизнедающее» начало. Пока человек не появился на берегах Сарасвати и не получил первый опыт знакомства с рекой, с ее особенностями и ее характером, ставить вопрос о том, что — река или богиня ее — первично, не имеет смысла. Речь идет скорее не о двух разных денотатах и даже не о двух разных смыслах и сущностях, но, пожалуй, о двух состояниях не только не исключających друг друга, но, напротив, сливающихся в некий цельно-единый смысловой комплекс, как бы, однако, провоцирующий дальнейшее его развитие и разные варианты интерпретации и осмысления.

Здесь за дефицитом объема статьи придется вкратце обозначить лишь один вариант объясняюще-осмысляющего и «расширяющегося» опыта интерпретации «в подмогу» ведийскому *homo sapiens*. В связи с женским

* Публикуемый ниже текст, написанный В. Н. Топоровым для сборника в честь Т. Я. Елизаренковой, был прислан в 2002 г., когда редакторы только приступили к сбору статей. По ряду причин выход сборника задержался на несколько лет (см. предисловие). Увы, ни Татьяна Яковлевна, ни Владимир Николаевич не дожили до его выхода в свет. Статья Владимира Николаевича публикуется впервые, в авторской редакции и без каких-либо существенных изменений. Редакторы выражают искреннюю признательность В. Айрапетяну, А. Григоряну и Т. В. Цивьян, за помощь при подготовке рукописи к печати. — *Прим. ред.*

воплощением идеи водного изобилия в его энергичном движении вперед нельзя пройти мимо мужского коррелята богини, а именно Сарасвата (*Sárasvat*, его имя в «Ригведе» упоминается два десятка раз), сопрягаемого с Сарасвати и на языковом (фонетическом и смысловом), и на сюжетном, и на мифологическом уровнях и мыслимого, вероятно, в образе мужа Сарасвати (*sárasvatī sārsvatēbhir* RV III, 4, 8 «Сарасвати с потомками Сарасвата»). Во всяком случае в двух гимнах (RV VII, 95 и 96) из трех (третий — VI, 61), посвященных Сарасвати и к ней обращенных, наравне с ней присутствует не названный по имени Сарасват в первом случае (*sá vāyrdhe náryo yóṣaṇāsu | vṛṣā śísur vṛṣabhó yajñīyāsu* || [...] (VII, 95, 3) «Он вырос мужем среди юных жен, | мужественный молодой бык среди (богинь), достойных жертв») и трижды названный во втором из указанных гимнов, ср.: *janīyānto nv ágravaḥ | putrīyāntaḥ sudānavaḥ || sárasvantaṁ havāmahe* (VII, 96, 4) || *yé te sarasva ūrmāyo | mádhumanto ghṛtaścútaḥ || tébhir no 'vitá bhava* (VII, 96, 5) || *pṛivāṇsaṁ sárasvata | stánaṁ yó viśvadarśataḥ || bhakṣimāhi prajāṁ iṣam* (VII, 96, 6) «Стремясь получить жену, (мы), холостые, | стремясь получить сына, (мы) с прекрасными дарами | призываем Сарасвата (VII, 96, 4) || (Те) волны твои, о Сарасват, | которые пропитаны медом, источают жир, | ими будь нам покровителем! (VII, 96, 5) || Мы хотели бы прильнуть к набухшей | груди Сарасвата, которая всем видна, | (чтобы получить) потомство, жертвенную усладу!» (VII, 96, 6)¹, при *yás te stánaḥ śaśayo yó mayobhūr | yéna víśvā púṣyasi vāryāṇi* || *yó ratnadhā vasuvā yāḥ sudātraḥ | sárasvati tám ihá dhātave kaḥ* (I, 164, 49) «Та грудь твоя, неисчерпаемая, подкрепляющая, | чем ты даешь в изобилии все лучшие блага, || та, приносящая сокровища, находящая добро, прекраснодающая, — | О Сарасвати, позволь здесь прильнуть к ней!». Так или иначе, но жена, дети, вещество жизни - жир — все это предполагает и соучастие Сарасвата, и его покровительство.

Несмотря на подобные факты похоже, что Сарасват вторичный и по своему происхождению и по своей значимости персонаж, вызванный к жизни — в существенной своей части — образом Сарасвати как ее «маскулинизированное» соответствие, оказавшееся, однако, мало дифференцированным и недостаточно выразительным. Тем не менее, идея, положенная в основу этого образа, кажется понятной: плодородие Сарасвати, ее плодоносная жизненная сила должны были подкрепляться мужским персонажем с соответствующими свойствами, который в силу своего рода «Systemzwang»² а и появляется, хотя в нем оказываются неизжитыми некоторые черты «феминальности» (ср. набухшую грудь в VII, 96, 6). Кажется, что и связь с «поэтическими мыслями», со «священным словом» тоже может

объясняться у Сарасвати той заразительной инерцией, которая получена им от Сарасвати, ср.: *sárasvān dhībhir váruṇo dhṛtāvratāḥ | pūṣā viṣṇur mahimā vāyūr aśvínā || brahmakṛto amṛtā viśvāvedasaḥ | śárma no yañsan trivárūtham áñhasaḥ* (X, 66, 5) «Сарасват вместе с поэтическими мыслями, Варуна, чей завет крепок, | Пушан, Вишну, величие, Ваю, Ашвины, || (Боги), создающие священное слово, бессмертные, всеведущие, | Пусть даруют нам защиту с тройным заслоном от беды». Но и в гимне VII, 96, в котором Сарасвати по числу упоминаний (два) уступает Сарасвату (три), по сути дела, именно она выдвинута вперед. Именно с нее певец-*ṛṣi* начинает свой гимн — *Bṛhád u gāyīṣe vāco | 'suryā nadfnām || sárasvatīm in mahayā suvrkūbhi | stómair vasiṣṭha ródasī* «Я хочу пропеть высокую речь: | (Она) [Sárasvatī. — B. T.] — асурская среди рек. || Сарасвати возвеличь прекрасными гимнами || (И) восхвалениями, о Васиштха, две половины вселенной». И в третьей строфе — *bhadrám íd bhadrā kṛnavat sárasvatī* (VII, 96, 3) «Счастье пусть создаст (нам) Сарасвати, счастье несущая!».

Но сейчас в этой статье речь пойдет о семантическом объеме слова *sárasvatī*, более узко и концентрированно — о смысловом ядре этого слова, сочетающем два таких кажущихся с первого и поневоле поверхностного взгляда различных значения, как нечто водное, река («природное») и отмеченная речь, красноречие («культурное»), и о самой реке Сарасвати (совр. *Sursooty*), много претерпевшей за последние три (если не более) тысячелетия, и о ее бассейне. Очевидно, что Сарасвати протекала на стыке иранского и индийского ареалов (северо-западная часть полуострова Индостана, смежные части северного и центрального Пакистана и прилегающий к ним пояс в Афганистане)². Вероятно, что при миграции арийских племен река была важным рубежом между иранским и индийским ареалами. Нельзя полностью исключать, что еще в ходе миграции именем *Sarasvatī* могла обозначаться и какая-то другая река и в процессе продвижения на юг и восток, и это имя, как и имена рек в бассейне этой реки, могло переноситься на новые гидрографические объекты. Поэтому существенно знать сам контекст рек, центральное место среди которых занимала Сарасвати, по древнейшим свидетельствам, каковыми являются «речные» гимны или их фрагменты в «Ригведе». Но при этом необходимо помнить, что некоторые протоиндоарийские названия рек (в их числе и *Sárasvatī*, *Saráyu*) были перенесены из иранского ареала в индийский.

Несколько слов о названии реки Сарасвати и о некоторых уникальных ее особенностях. Слово *Sarasvatī* обозначает известную и почитавшуюся священной реку в Раджастане, хотя нет уверенности, что это название не свя-

зывалось некогда и с другими реками — и не только вполне реальными, но и возникшими в фантазии мифопоэтического характера. Если же встать на твердую и надежную почву, то само название рассматриваемой здесь реки находит точное соответствие в обозначении обильного водами пространства, ср. др.-перс. <hrvuti>=*hauravati*-l, *Harā^huvat*, adj. от названия провинции Арахосия ('Αραχωσιῶ), мл.-авест. *harax^vaitī* < индо-иранск. **saras-ua*-iH-. Сам же элемент *sáras*- возводится к и.-евр. **séles*, neutr., откуда и др.-греч. ἔλος, neutr. 'болотистая низменность', 'заливной луг', ср. ἔλος, город в Лаконии, ὀλός 'мутная жижа' (см. Mayrhofer, *EWAia* II, 708; Pokorný I, 901 [Walde-Pokorný II, 507]; Kent, *Old Persian*, 213–214), с чем трудно согласиться³.

То, что Сарасвати, не будучи даже в ведийские времена наиболее крупной рекой, а впоследствии и вовсе укоротившаяся, ставшая своего рода «рекой-озером» (рекой по длине и озером по отсутствию впадения куда-либо, по замкнутости), тем не менее особо отмечена как священная, божественная, говорит о многом и прежде всего, видимо, о том периоде миграции индоарийских племен, когда именно Сарасвати оказалась в центре ареала, в котором в то время расселялись эти племена. Но во второй половине II тысячелетия до нашей эры и в начале I тысячелетия, когда древнейшие ведийские племена уже были знакомы с Сарасвати, и, возможно, даже называли тем же именем весь ареал вдоль Сарасвати (как это практиковалось позже, ср. MBh. I, 7745), так сказать, «Сарасватию», обильную озерами, заводями и другими «стоячими» водами, Сарасвати еще была мощной и бурной рекой, берущей начало в горах и достигающей моря. Об этом свидетельствуют, кажется, некоторые места из «Ригведы». Ср., например: *prá kṣódasā dhāyasā sasra eṣā | sárasvatī dharūṇam āyaśi pūh || prabābadhānā rathyēva yāti | víśvā apó mahinā síndhur anyāh* (RV VII, 95, 1) || *ékācetat sárasvatī nadnām | śúcir yatī girībhya ā samudrāt* (95, 2) «Она понеслась вперед питательным бурлящим потоком. | Сарасвати — оплот, железная крепость. || Река мчится, словно по проезжей дороге, || Мощно обгоняя (своим) напором все другие воды. || Одна среди рек выделилась Сарасвати, | Стекая с гор, чистая, к морю». Такова была Сарасвати в прошлом, и оно было славным. Давно уже прошло это время. В этой части Индии (Раджастан), в частности, и в системе самого Инда⁴ в результате тектонических изменений (землетрясения), заболачивания почв, перерождений мягкой аллювиальной почвы равнин, засоления их и пересыхания прежде текучих вод, постепенно превращающихся в озера, застойные лужи и т. п., вся ситуация стала совершенно иной вплоть до того, что сама идентификация ведийских рек в этом ареале зачастую оказывается невозможной или же только условной⁵. Впрочем, может быть, есть альтернатива гипотезе Сарасвати, не добравшейся до моря.

Ряд индийских ученых исходит из того, что некогда на месте Раджастана и Кашмира существовали моря, которые были еще известны в эпоху «Ригведы» и свидетельство которых видят в наличии многочисленных озер и солончаковых почв, сохраняющихся до нашего времени (ср.: М. L. Bhargawa. *The Geography of Rgvedic India*. Lucknow, 1964).

Уже в эпический период засвидетельствованы неоднократные указания на обмеление Сарасвати, на то, что ее течение теряется где-то в песках и что она уже не доносит свои воды до океана (ср. «Mahābhārata» XII, XIII и др.). Характерна мотивировка происшедшего с Сарасвати в Mbh. XIII в эпизоде соперничества Утатхьи (*Utathya*), сына Ангираса (*Āṅgiras*) и старшего брата Брихаспати (*Brhaspati*), с Варуной (персонификацией океана)⁶, похитившим жену Утатхьи Бхадру и отказавшимся вернуть ее мужу. Разгневанный Утатхья, чтобы отомстить Варуне, повелел священной реке Сарасвати перестать течь в океан, т. е. лишить варунический океан притока воды. Сарасвати, как и многие другие реки, впадавшие в океан, выполнила это повеление. Большие озера тоже высохли, а сам великий океан, лишенный впадающих в него вод, превратился в сушу. Только тогда Варуна был вынужден сдаться и вернул Бхадру ее мужу. Утатхья не остался в долгу и на радостях вернул Варуне воды. Но Сарасвати, вконец обмелевшая, так и не добралась до океана, затерявшись в песках. Вариации этого мотива повторяются и в других местах «Махабхараты», не говоря уж о других послеведийских текстах. И действительно, к юго-западу от Патана (*Patan*), не дойдя до залива Koutch, Сарасвати прекращает свое течение⁷.

Самый общий и одновременно наиболее детальный контекст рек, включающий и Сарасвати, представлен в гимне RV X, 75 («К рекам»), принадлежащем, видимо, к относительно поздним частям «Ригведы». Ведущее место и особое внимание уделено в нем Инду (*Sindhu*-, fem.), название которого употребляется и как апеллятив со значениями 'река', 'поток', 'прилив', но и 'море', 'океан', так же, как и обозначение страны (masc.) по течению Инда (откуда — с последующим расширением — и всего субконтинента Индия) и соответствующих племен (plur.) и всего населения страны (индийцы), ср. вед. *saptá síndhavaḥ*, арийское «Семиречье», имеющее соответствие в мл.-авест. *hapta hændu*, обозначение области/страны при др.-перс. *hi^hdu*-, индийская провинция в составе царства Ахеменидов. Стоит заметить, что число семь в «Ригведе» связывается и с Сарасвати, ср.: *utā nah priyā priyāsu | saptāsvasā sújuṣṭā | sárasvatī stómyābhūt* (RV VI, 61, 10) «И пусть Сарасвати, любимая среди любимых, | С семью сестрами, очень ценимая || Будет у нас достойной восхвалений!» или *triṣadhāsthā saptádhātuh | [...]* || *vāje-vāje hávyā bhūt* (RV VI, 61, 12) «Пребывая в трех

местах, семичастная, | [...] || Да будет она призываема при каждой награде»⁸.

В указанном гимне «К рекам» название реки *Sindhu*- упоминается восьмикратно, отсутствуя только однажды — в строфе 5; ни одна же из других рек в этом гимне не встречается более чем однократно (к тому же некоторые из этих упоминаемых рек находятся в бассейне Инда). Строфы 5–6 этого гимна — своеобразный каталог индийских рек поздневедийского, по меньшей мере, периода. В их состав входит и Сарасвати, занимающая третье место в списке, что, возможно, в данном случае соответствует ее рангу, — Инд & Ганга, Ямуна, Сарасвати... Ср.: *imām me gaṅge yamune sara-svati | śútudri stómaṁ sacatā páruṣṇy ā | asiknyā marudvṛdhe vitástayārjīkye śṛṇuhy ā suśomayā* (5) || *ṛṣṭāmāyā prathamām yātave sajūh | susārtvā rasāyā śvetyā tyā || tvām sindho kūbhayā gomatīm krúnum | mehatnvā sarātham yābhir ūyase* (6) (RV X, 75, 5–6) «Примите эту мою хвалу, о Ганга, | Ямуна, Сарасвати, Шутудри, Парушни! || О Марудврдха с Асикни, с Витастой, | О Арджикья с Сушомой, слушай(те)! (5) || Соединяясь для бега сначала с Триштамой, | (Затем) с Сусарту, Расой (и) этой Шветьей, || Ты, Синдху, с Кубхой (направляешься) к Гомати, | С Мехатну — к Круму, с которыми ты мчишься на одной колеснице» (6).

Через Шутудри (*Śútudrī*), упоминаемую в процитированном только что месте из «Ригведы», в контекст Сарасвати входит и река Випаш (*Vīpāś*), парная к Шутудри, обе в Пенджабе, как об этом сообщается в гимне «Вишвамित्रа и реки» (RV III, 33). Весь этот гимн представляет собою диалог между риши Вишвамित्रой, жрецом-пурохитой царя племени бхаратов Судаса (*Sudās*), и реками как коллективным участником диалога. Как известно, Вишвамित्रа своим словом остановил эти реки, чтобы дать перейти их вброд царю Судасу: *rāmadhvam me vācase somyāya | ṛtāvarīr ūpa muhūrtām évaiḥ* (III, 33, 5) «Остановитесь на мгновение в вашем беге перед моим словом (речью), проникнутым сомой, о следующие закону!». И оказалось, что не только *Солнце останавливали словом* (как сказал поэт), но и реки, а реки были бурные и, казалось, неостановимые. Собственно, эти особенности древнеиндийских рек — быстрота течения, бурность, полноводность — и определяли в основном их характер и в этом гимне-диалоге и в других, где заходила речь о реках. Ср.: *prā párvatānām usatī upāsthād | āśve iva viṣite hāsamāne | gāveva śubhré mātārā rihāṇé | vīpāṣ chutudrī páyasā javete* (RV III, 33, 1) «Из лона гор жадно спешат вперед, | Словно две отвязанные кобылицы, мчащиеся наперегонки, || Прекрасные, как две коровы, две матери, лижущие (своих) телят, | Випаш и Шутудри со (своей) водой», на что Випаш и Шутудри, не предполагая пока цели, преследуемой

Вишвамित्रой, гордо заявляют: «Так мы (выглядим), набухши от воды, [...]». Не удержать (нашего) течения, устремленного в (едином) порыве!» (*enā vayām pāyasā pīnvamānā* [...] || *nā vārtave prasavāḥ sārgataktāḥ* (33, 4)). И уже в финале, когда реки вняли призыву Вишвамитры и, как им ни трудно, смилостивились, дав Бхаратам продолжить поиск коров, благодарный Вишвамित्रа позаботился о восстановлении течения в прежнем его состоянии — *prā pinvadhvam iṣāyantīḥ surādḥā* | *ā vakṣānāḥ pṛṇādhvam yātā śībham* (33, 12) «Набухайте, освежая, принося прекрасные дары! | Наполняйте себе утробу! | Быстро двигайтесь!». Но и в других гимнах те же свойства внутренней мощи рек и прежде всего Сарасвати выступают и очевидно и ярко, сочетая в себе как мощь водного напора (иногда до свирепости), так и кротость молитвы, покровительницей которой она является. В единственном гимне «Ригведы», обращенном только к Сарасвати (VI, 61), представлены оба этих начала — грозное «речное» и кроткое «молитвенное», а отчасти и «поэтическое». Ср.: *iyām śūśmehbhir bisakhā ivārujat* | *sānu girīnām taviṣēbhir ūrmībhiḥ* || *pārāvata ghnīm āvase suvṛktībhiḥ* | *sārasvatīm ā vivāsema dhītībhiḥ* (61, 2) «Она [Сарасвати. — В. Т.], словно кабан (своими) яростными атаками, проломила | Спину гор мощными волнами. | Сарасвати, убивающую людей из далеких краев, мы хотим привлечь к себе | Прекрасными гимнами, молитвами — для поддержки»; *sārasvati devanīdo nī barhaya* | *prajāṁ vīśvasya bṛhasyasya māyīnaḥ* (61, 3) «О Сарасвати, искорени хулителей богов, | Потомство каждого Брисайи колдовского!»; *prā no devī sārasvatī* | [...] | *dhīnām avitry āvatu* (61, 4) «Пусть богиня Сарасвати | [...] | Поможет, покровительница молитв!»; *yāsya anantō āhrutas* | *tveṣāś carīṣṇūr arṇavāḥ* | *āmaś cāratī rōruvat* (61, 8) «(Та,) чья бесконечная, непетляющая, | Опасная, подвижная, бурная | Стремнина мчится, громко ревя».

В разных местах «Ригведы», как и в других текстах, где говорится о Сарасвати и о водах в целом, с большей или меньшей (точнее, с требующей дополнительного анализа) очевидностью подчеркивается акустическая характеристика течения Сарасвати, как и вод вообще, причем эта характеристика, как в приведенном выше примере из RV VI, 61, 8 (*rōruvat*), стремится обычно к максимально возможному звуковому эффекту. Именно эта особенность Сарасвати и других текущих вод оказывается профилирующей в их описаниях и, более того, главной. При этом нужно помнить, что «звуковое» в подобных случаях выступает или явно, именно как таковое, как первичное свойство речных вод, или же требует некоторой несложной экспликации. Когда говорится, что Сарасвати низвергается с гор или что ее во-

ды стремительно рвутся к океану, легко заключить, что с этой «кинетической» особенностью сопряжено и «форсированно-акустическое» начало. Более сложны примеры типа RV VII, 49, 1: *samudrājyeṣṭhāḥ salilāsya mādhyāt | punānā yanty āniviśamānāḥ || indro yā vajrī vṛṣabhó rarāda | tā āpo devīr ihā mām avantu* «Подчиняясь океану, движутся они из середины | Пучины, очищаясь (и) не отдыхая. || Кому (русло) просверлил Индра-громовержец, бык, | Эти божественные воды пусть мне здесь помогут!». Откуда и следует известное подобие «громкой» и «ревущей» Сарасвати и породившего самое эту реку, вернее, приведшего ее до того запертые воды в движение, громовержца Индры. Эта соотнесенность Сарасвати как реки со стихией отмеченного звукопроизводства, в лоне которого находятся корни самого «поэтического», далека от случайности. В гимне «Ко Всем-Богам» (RV VI, 49) эта тема поэтов и поэзии подчеркнута особенно.⁹ Строфы 6 и 7 этого гимна вдвойне показательны — тем, что в них обнаруживается связь Сарасвати с поэтами, которым она дарует вдохновение, и тем, что она соотносится с божествами грома, грозы, бури (усиленное звукопроизводство), обеспечивающими к тому же жизненные силы природы и вдохновляющими поэтов. *Pārjanyaṇvātā vṛṣabhā pṛthivyāḥ | pūrīṣāṇi jin vata m āpyāni || sātyaśrutaḥ kavayo yāsya gīrbhīr | jāgata śthātār jāgad ā kṛṇudhvam* (49, 6) «О Парджанья и Вата [соотв. — боги грозовой тучи и ветра. — В. Т.], два быка земли [импликация рева, «шума». — В. Т.], | Оживите водные источники! || О поэты, слышащие истину, чьими песнями (вы прославляетесь), | Предоставьте (ему) живой мир, (и ты,) о возница живого мира!». Существенно, что *Pārjanya* и по своим функциям и по своему имени теснейшим образом связан с громовержцем Индрой, который в более позднее время обозначается как *Pārjanya*. Но и Сарасвати, мать потоков (RV VII, 36, 6), лучшая из матерей, рек и богинь (VI, 49, 7), сама дочь молнии, и риши-создатели этого гимна просят у нее вдохновения, ср.: *pāvīravī kanyā citrāyuh | sārvasatī vīrāpatnī dhīyam dhāt || gnābhīr āchidram śaraṇām sajōṣā | durādharṣam grṇatē sārma yaṇsat* «Дочь молнии [сияюще-очищающей. — В. Т.] с яркой жизненной силой, | Сарасвати, жена героев, пусть даст (нам) вдохновение! || Единодушная с божественными женами, пусть дарует щит | Без изъянов, непреодолимую защиту певцу». В RV X, 65, 13 (гимн «Ко Всем-Богам») наряду с Сарасвати, «дочерью молнии», выступают и гром, и воды и поэзия, представленная поэтическими мыслями, ср.: *pāvīravī tanyatūr ékapād ajō | divō dhartā sīndhur āpaḥ samudrīyah || vīśve devāsaḥ śṛṇavan vācāṃsi me | sārvasatī sahā dhībhibhīḥ pūramdhyā* «Дочь молнии, гром, Ажда Экапад, | неба подерживатель, Синдху, воды морские, || Все-Боги пусть услышат ре-

чи мои! (И) Сарасвати вместе с поэтическими мыслями (и) с Пурамдхи» (тема «поэтических мыслей» продолжается и в 65, 14, ср. там же о песнях, священном слове, гимне). Весьма характерно, что в этих относительно поздних гимнах «Ригведы» уже достаточно отчетливо обнаруживается связь Сарасвати с тем, что будет характеризовать ее позже, уже за пределами ведийского периода, а именно, связь с «поэтическими» мыслями, с молитвой, и сама она здесь выступает как полуперсонификация абстрактного понятия, каковым является поэзия, поэтическое творчество. Но поскольку словом *sárasvatī* и в этот период продолжают обозначать и самое реку и ее персонификацию богиню, следует считаться с расширением значения этого слова и появлением в нем нового акцента, отсылающего к сфере поэтического. Этот сдвиг, конкретнее, этот смысловой «прирост» определяет изменения в функциях Сарасвати, окончательно вполне закрепившихся за нею уже позже и сформировавших образ богини красноречия *par excellence*.

Сказанное выше вовсе не означает, что и в ранний ведийский период, в самой «Ригведе» не существовало этого взаимного тяготения друг к другу Сарасвати и «поэтического», осторожнее, «словесно-ритуально» отмеченного и связанного с тем особым состоянием ментального вибрирования, «дрожания» тонкой материи, результатом чего оказывается мысль, одна из форм «усиленной» жизни духа. Ср., например: *pāvakā naḥ sárasvatī | vājebhir vājīnīvatī | yajñam vaṣṭu dhiyāvasuḥ* (RV I, 3, 10) «Чистая Сарасвати, | награждающая наградами, | Да возжелает жертвы нашей, мыслью добывающая богатство» & *mahó árṇaḥ sárasvatī | prá cetayati ketúnā | dhīyo víśvā ví rājati* (3, 12) «Великий поток освещает Сарасвати (своим) знаменем | Она господствует надо всеми молитвами», ср: *sárasvatī sādhyantī dhīyam naḥ* (RV II, 3, 8) «Сарасвати, способствующая успеху нашей поэтической мысли...» и т. п.

И все-таки, чтобы богиня конкретной реки Сарасвати стала органически связанной со сферой «поэтического», со словом, речью, красноречием, мудростью, нужны были определенные сдвиги в самой картине мира, новое представление о некоторых ключевых явлениях жизни, охватывающих как «малый» (человек), так и «большой» (мир) космосы. Вероятно, особо важное свидетельство этого нового представления, отчасти и самого мироощущения и осознания своего места в мире, отражено в двух центральных (с этой точки зрения) текстах — в гимне Пуруше (*Puruṣa*) из RV X, 90 и в тексте о составе человеческого тела из AV X, 2. В первом из них, отражающем космогонические представления о первочеловеке, из членов тела которого возник весь состав вселенной, выясняется, что «Пуруша — это и есть все-

ленная, | Которая была и которая будет» (*pūruṣa evédāṃ sārvaṃ | yád bhūtāṃ yac ca bhāvyam* (X, 90, 2)), что боги принесли, расчленив его, в жертву и что из разных частей его тела возникло всё, что есть во вселенной. И одним из первых названо возникновение сферы «поэтического» — *tásmād yajñāt sarva-húta | ṛcaḥ sāmāni jajñire || chándām si jajñire tásmād | yájuḥ tásmād ajāyata* (X, 90, 9) «Из этой жертвы, полностью принесенной, | Гимны и напевы родились, || Стихотворные размеры родились из нее, | ритуальная формула из нее родилась». Иначе говоря, родилось именно то, без чего бытие еще имеющей быть сотворенной вселенной не было бы полным и не могло бы быть описано и прославлено. «Жертвою боги пожертвовали жертве. | Таковы были первые формы (жертвоприношения)», — говорится в последней строфе текста «Пуруша» (*yajñéna yajñām ayajanta devās | tāni dhārmāni prathamāny āsan* (X, 90, 16)). *Figura etymologica* в первой паде сама по себе оказывается первым шедевром поэтического творчества, предшествующим творению всего того, что будет выражено в слове, мелодии, размере. По существу, RV X, 90 — и о происхождении поэтических форм и об их значении в выражении того, что до этого считалось невыразимым. Боги (коллективный субъект) и Пуруша (объект) в акте жертвоприношения открыли подлинную жизненную силу поэзии.

Текст AV X, 2 тоже о человеке-пуруше, о его составе и о высшем создателе этого «атманского чуда», который «вставил между обеими челюстями многообильный язык, | Затем прикрепил могучую речь. | Он мощно вертится среди миров, | Рядясь в воды» (X, 2, 7). Это соседство могучей речи и, вероятно, столь же могучих вод лишь при поверхностном взгляде может показаться случайным, как неслучайно и соположение *Sárasvatī & ásarat, sárat (sísartī)*, тоже *figura etymologica* со значением «Сарасвати-река течет, струится, «речится»», т. е. осуществляет себя как реку акустически, речью. Течение, токи, потоки определяют могучую жизнь реки. Но эти вселенские, «природные» воды, видимо, соотносятся и с «водами» человеческого тела — кровью, лимфой и т. п., тоже источниками жизненной полноты. И автор этого текста, всегда умеющий восходить от телесной данности к вопросу о создателе ее, не может не спрашивать об этом и здесь — *kó asminn āpo vy ādadhād | viśūvṛtaḥ puruvṛtaḥ | sindhuḥ sṛtyāya jātāḥ | tīvrā aruṇā lóhinīḥ tāmradhūmrā | ūrdhvā āvācīḥ pūruṣe tirāścīḥ* (X, 2, 11) «Кто расположил в нем [в Человеке. — В. Т.] воды, | Вращающиеся во всех направлениях, многократно вращающиеся, | Рожденные, чтобы разлиться потоками, | Едкие, красновато-коричневые, красные, темно-дымные, | Устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек?». Жизненная полнота и

сила вод — внешних и внутренних — достаточное основание, чтобы ставить вопрос о создателе и/или просить ее у него¹⁰.

Уже в поздних гимнах «Ригведы» начинают замечаться некоторые черты кризиса тех идей, которые были ранее аккумулированы в образе Сарасвати, ощущение истощенности ресурсов этого образа, отчасти даже некоей тупиковости. Религиозное сознание, не желая расставаться с теми наработками, которые были сделаны в предыдущие периоды развития образа, подсказало выход из критической ситуации. С одной стороны, поиски выхода шли в направлении расширения контекста этого образа, своего рода агломерации, как в случаях объединения с богинями *Ídā* (*Īlā*) и *Bhāratī*, появления отчасти фантомного и во всяком случае вторичного Сарасвата, включения в гимн «Ко Всем-Богам»; где, в частности, актуализируются диагностически важные связи с Ашвинами, Марутами, Индрой и Пушаном. Связи с двумя последними богами ведийского пантеона особенно перспективны. Можно напомнить, что судьба реки Сарасвати, пересохшей в нижнем ее течении, как бы запертой песками, живо напоминает ситуацию гимна RV I, 32, когда жены Дасы — воды стояли скованными, как коровы, спрятанные Пани, и лишь убийство Индрой Вритры (*Vṛtrā*) освободило эти воды. Более глубокая реконструкция этого мифа, поддержанная типологически сходными сюжетами других архаичных традиций, вероятно, открыла бы возможность введения и образа Сарасвати, богини, связанной с водами соответствующей реки, в контекст «основного» мифа, но касаться здесь этой темы не придется. Связь с Пушаном основана на несколько иных основаниях и предполагает более тонкие детали, так или иначе отсылающие к темам плодородия и пути, но и этот аспект здесь останется вне рассмотрения, тем более что на эту тему писал в одной из последних своих монографий Ян Гонда.¹¹ — С другой стороны, в противоположность экстенсивной тенденции к агломерации и появлению новых валентностей, благодаря которым увеличивается пространство переключек с другими божествами ведийского пантеона, со временем обнаруживается и в дальнейшем усиливается тенденция к своеобразному «внутри-идению», к рефлексивному обращению к некоторым чертам, которые были в образе Сарасвати и раньше, но оставались в пренебрежении, а с известного момента попали в центр внимания, избрав путь высветления исходного смыслового ядра, предпочтения идеи образа перед эмпирией материальных свойств. Превалирование идеи имело одни преимущества. Проработка эмпирии обеспечивала силу аргумента наглядности. Между этими двумя установками могла возникнуть борьба, но в Древней Индии владели и искусством компромисса. Он и состоялся. Его участницами стали два женских мифологических персонажа, две богини — Вач (*Vāc*),

воплощенное Слово¹², и Сарасвати, исходно река в ее реальном, хотя и обожествленном виде, но и персонифицированно-деифицированный ее образ. Разница между Вач и Сарасвати была весьма значительной, и неискушенному человеку едва ли было понятно, что было у них общего, дающего надежду не только на какой-либо синтез, но и на сближение. Слишком несопоставимы эти два образа по гимнам «Ригведы». Взять хотя бы то, какими они являются в ней. Вач посвящен лишь один гимн (а точнее, авто-гимн X, 125: «К Священной Речи-Вач»). В нем Вач не описывается кем-то со стороны, и само имя *Vāc* ни разу не упоминается, хотя в гимне много намеков анаграмматического характера на имя *Vāc Āmbhṛṇī*. Но это монолог самой Вач, и перволичные формы определяют суть этого гимна, в котором почти в половине стихов эта перволичность явлена в ее самой сильной форме — *ahám* 'я' (и даже точнее — 'Я'). Конечно, свидетельство о себе — тоже свидетельство, и даже не худшее из возможных. Но перед нами самовосхваление, самопревознесение, хотя словам этого воплощенного Слова нельзя не верить, так они убедительны и окончательны даже тогда, когда перед читателем явный парадокс, который непосвященный назвал бы нелепостью¹³. Никаких сюжетов с Вач не связано, и отчасти по этой причине самоутверждение Вач производит на первый взгляд впечатление амбициозности. К тому же сама Вач, даже говоря обо всем, что она делает и какая она, реализует собой «персонификацию абстрактного принципа, поднятую до уровня космогонической силы в духе гимнов AV»¹⁴. Автохарактеристика деяний Вач непререкаема — Я двигаюсь с богами, Я несу богов, Я несу сому, Я — повелительница, благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное (*śṛṇóty uktám*, 125, 4, и тут же — *śrudhí śruta śraddhivám te vadāmi* «слушай, прославленный, веры достойное, — тебе глаголю», в индоевропейском коде — **kleu-* & **klo-* & **kred-*, тоже своего рода *figura etymologica*), не отдавая себе отчета, они живут мною... Я ведь сама глаголю то (что) радует богов и людей... Я ведь вею, как ветер, охватывая все миры: по ту сторону неба, по ту сторону этой земли — Такая я стала величием (*mahinā sám babhūva*). И действительно, что могло быть в то время выше этого высочайшего уразумения Словом самого себя! Это и означает рождение самопознающего Слова, неотделимого от мудрости. Такое Слово обладает той степенью глубины и полновесности, с которой можно обращаться к богам, Слово, в котором поэзия органически слита с мудростью, ср. RV X, 65, 13–14.

На этом пути Сарасвати и Вач, соответственно аллегорические олицетворения реки и речи, сближаются друг с другом, обмениваясь — каждая своим — достоянием. И в период, определяемый формированием Брахман и

Упанишад, можно уже говорить о слиянии обеих богинь и их ведущих смыслов друг с другом, о том воплощении Вач со стороны Сарасвати, которое, собственно говоря, и складывает двуединый образ Вач-Сарасвати. Однако это не означает, что в этом целокупном образе нельзя различить вклад каждой из двух сторон, хотя в период Брахман и несколько позже (Упанишад) ситуация осложняется некоторыми другими метафизическими проблемами и дискуссиями о толковании смысла ритуалов. Едва ли можно пренебречь и размышлениями о дыхании как главной жизненной способности, рассматриваемой в пространстве космогонического мифа, в частности, в версии «Шатапатха-брахманы», по которой дыхание возникает из речи, которая сама творится мыслью (ŚBr. X, 5, 1). Мысли (*manas*), как известно, в ряде подобных размышлений отдается предпочтение перед речью (*vāc*), что и выясняется в ходе спора между ними (ср. ŚBr. I, 4, 5). Вот изложение одного из таких споров:

Однажды был спор между Мыслью и Речью, кто из них лучше. — Я — лучшая из двух, — говорили обе, и Мысль и Речь. Мысль сказала: — Поистине я лучше тебя, ибо ты не произносишь ничего что бы я не подумала раньше; и поскольку ты — лишь подражательница моим деяниям, моя последовательница, я, конечно, лучше тебя. — Речь же возразила: — Всё же я лучше тебя, ибо то, что ведомо тебе, только я делаю известным, я сообщаю. — Они обратились к Праджapati, чтобы он разрешил их спор. Праджapati тогда решил в пользу Мысли и так сказал Речи: — Мысль лучше, чем ты, потому что поистине ты лишь подражательница ее деяниям, только ее последовательница; и всегда ниже тот, кто лишь подражает деяниям лучшего, кто лишь следует ему. — Речь, обиженная, была подавлена тем решением. Тогда она сказала Праджapati: — Никогда я не буду приносить тебе жертвы, ибо ты решил против меня. — С той поры обряды при жертвоприношении, посвященные Праджapati, совершают тихо, ибо Речь не хочет приносить жертвы Праджapati¹⁵.

В эпической литературе Древней Индии («Mahābhārata», «Rāmāyaṇa») и в продолжениях эпической традиции в Средние века («Kathāsaritsāgara» кашмирского поэта Сомадевы, XI век), приобретшей многообразные и не всегда четко различаемые жанровые формы, Сарасвати частая гостья, но в данном случае можно ограничиться кроме уже сказанного упоминанием двух особенностей, ярко и убедительно свидетельствующих о связи «водно-речного» и «водно-морского (океанского)» начал с поэтическим. Во-первых, само название «Катхасаритсагара» означает «Море (или океан) из рек рассказов (или сказаний)», т. е. предполагает обширное водное пространство, питаемое многими реками в него впадающими, но и соотношение рек и «речей» (сказаний, рассказов, повестей, речений, ср. *kathā* от глагола *kath*

‘рассказывать’, ‘повествовать’, ‘излагать’, ‘говорить’). Уже из этого очевидно, что соположение понятий «река» и «речь», какими бы словами они ни выражались, в данном случае имеет и более глубокие чем язык основания. Выбор в качестве названия сборника притч Сомадевой именно такого названия емко и точно охватывает и «водную» и «художественно-поэтическую» стороны «Катхасаритсагары», подчеркивая и глубинные основания столь смелого обозначения книги как целого. — Во-вторых, та же связь названных начал становится у Сомадевы и формой, более того, принципом упорядочения, организации целого как всей книги, так и отдельных ее частей. Этой единицей, элементарной мерой организации оказывается понятие «волны»-*taraṅga*-, ср. *taraṅgin*- ‘волнующийся’, *taraṅgini*-, слово, равно обозначающее и реку, и хронику, и историю и т. п. И главное здесь не только в еще одном подтверждении тезиса о связи-соотнесении «водного» и «поэтического», но и в возможности вскрытия приема соединения-разъединения как техники организации частей текста, прототипом чего является волнующаяся, бурная река или море в состоянии волнения, определяющем «соединительно-разделительное» движение волн. Уместно вспомнить в этой связи и лат. *textum* ‘связь’, ‘сплетение’, ‘соединение’, ‘строение’, но и ‘слог’, ‘стиль’, ‘текст’ (как понятия «литературно-поэтического» круга) при лат. *texo* ‘сплести’, ‘составлять’, значит и ‘соединять’¹⁶.

Собственно говоря, Сарасвати-река и Сарасвати-речь, красноречие при более широком взгляде не должны вызывать удивления хотя бы уже только потому, что эти две характеристики выступают в древнеиндийских источниках как данности этой богини. О данностях же не спорят, но задача объяснения именно таковой конфигурации данностей в этом случае, естественно, не снимается. Но и объяснение, строго говоря, не представляет особой трудности. В любой языковой и специально «текстовой» традиции легко обнаруживается одна общая черта. Она состоит в том, что любая текучая вода (как, впрочем, и стоячая, если она занимает обширное пространство, как большое озеро, море, тем более океан) весьма часто характеризуется по тому акустическому эффекту, который производится движением вод и скоростью его, особенно при некоторых привходящих обстоятельствах — сильный ветер, буря, гроза, характер русла и долины реки, открытость соответствующей местности или закрытость (например, лесная река) и т. п. Конечно, характеристики рек и других текучих вод могут опираться и на показания других органов чувств, но у слуха как весьма архаичного чувства есть как свои преимущества (слышать можно и тогда, когда другие органы помочь в распознавании особенностей текучих вод ничем не могут, например, в кромешной тьме), так и свои недостатки, компенсация

которых предполагает более тонкие механизмы распознавания и более сложный путь к заключению, уяснению градации «шумового» фона. И в устной речи, и в письменных текстах, как художественных, так и нехудожественных, как поэтических, так и прозаических, на самых разных языках постоянно возникают контексты, которые сами по себе фиксируют притяжение «водного» и «акустического». Основа таких контекстов предполагает сравнение, сопоставление, уподобление «водного» (река, ручей, поток, течение, струя, волна, источник и т. п.) и «звукоизобразительного», от еле слышимого до предельно громкого (шелестит, журчит, шепчет, струится, течет, шумит, бурлит, несетя, рвется, гремит, грохочет, рокошет [ср. *rok- : rek-*], завывает и т. п.), причем эта «звукоизобразительность» охватывает и «природное», и «антропно-культурное» (речь, слова, разговор, беседа, пение, шушуканье и т. п.). Ср. варианты таких заполнений схемы типа Adv. & Verb & *речь* и др., а именно — *медленно, плавно, тихо, не спеша, быстро, шумно, бурливо, бурно, ревя, гремя, грохоча... & течет, струится, льется, стремится, несетя...*¹⁷. Число подобных примеров, когда после первых двух мест (наречие, глагол) могут с равной вероятностью появляться и обозначение реки (вод), и обозначение речи (разговора, беседы и т. п.), весьма велико. Поскольку в другой работе¹⁸ приводится довольно большое количество примеров этого рода, здесь только напомним несколько из них. Ср. *И полны истины живой | Текут элегии рекой* («Евгений Онегин» IV, XXXI); — *И наконец любви тоска | В печальной речи излилася* («Кавказский пленник» II, 110); — *Меж нами речь не так игриво льется* (С₃ 269.13); — *Его язвительные речи | вливали в душу холодный яд* (С₂ 201.15); — *А речь ее... | Какие звуки могут | Сравниться ней — младенца первый лепет, | Журчанье вод, иль майский шум небес* (С₃ 12.67) и др. И в древнеиндийской и в античной поэзии¹⁹ (если брать богатые литературные традиции, относящиеся к генетически родственным языкам) примеры такого рода обнаруживаются в изобилии (не говоря уже о других языковых и культурных традициях).

Примеры этого рода изобилуют в самых разных языках и не оставляют сомнений в их органичности, в наличии некоей глубинной связи между названием текучих вод (рек) и обозначением «звукопроизводства». Но еще очевиднее эти связи становятся в том случае, когда название вод (рек) и обозначение производимых их течением акустических эффектов кодируется словами одного и того же корня. Примеры этого рода хорошо известны, начиная с русск. *речь* и *река/речка*, о чем писалось в другом месте подробнее. В известном смысле можно сказать, что в этом случае в речи есть нечто речное, текучее, а в реке нечто от речи — плавное, говорливое, акустически отмеченное.

Сходная ситуация и в древнеиндийском, где само название реки «говорящее»: *nadī* 'река', *nadā* id., (редко) *nada-nadī-pati* 'море' (букв. — 'господин рек и потоков'), *nadīna* 'море', пом. прорг. Варуны, бога морей, с одной стороны, и *nad-* 'звучать', 'шуметь', 'реветь', 'журчать', 'шелестеть', *nadā* 'рев' (ср. *nadā* 'река'), *nadathu* 'звучание', 'рев'; *nadaniman* 'издающий звуки', *nadanu* 'рев', 'гул', 'вой', *nadanumanti* 'бушующий', 'ревуший' и т. п., с другой стороны. Иначе говоря, обозначение реки мотивируется особым характером того звукового эффекта, который связан с ее течением, насколько о нем можно судить, доверяясь собственному слуху. Для более раннего периода с тем же основанием можно, видимо, предполагать, что и обозначение звуковых эффектов могло ориентироваться на обозначение реки как одного из типов текучих вод. Актуальность этих связей подтверждается и данными «Ригведы», в частности тем, что «внутренняя» форма обозначения реки мотивирована именно шумом, ревом, звучанием (что, конечно, ясно и по этимологическим соображениям), ср. *ákrandayo nadyò róruvad vānā* | *kathā ná kṣonīr bhiyāsā sām ārata* (RV I, 54, 1cd) «Ты [Индра. — В. Т.] заставил шуметь реки, (раскачивая) громко скрипящие деревья. | Как людям не сгрудиться вместе от страха?» или *só arnavó ná nadyāḥ samudrīyaḥ* | *prāti grbhñāti víśritā várīmabhiḥ* (I, 55, 2ab) «Словно океанское течение — реки, | Он вбирает в себя благодаря (своим) размерам разливающиеся в разные стороны (песни)»²⁰.

Здесь возникает вопрос о различении двух типов рек с точки зрения проявления их акустических свойств. Первый из них — спокойные, плавно текущие, «тихие» реки, внутренняя форма обозначения которых связана обычно или с некими физиографическими особенностями — цвет воды, характер русла, глубины-мелкости, особенности флоры и фауны, скорость течения и т. п., или непосредственно с акцентом на их «тихости»²¹. Второй тип — акустически сильные реки, сила, энергия, быстрота течения, шумность которых мотивируют (как в случае др.-инд. *nadī*) общее название реки как «акустически» отмеченной²². Причина этой отмеченности (а в древнеиндийских текстах глагол *nādati* 'звучать', 'шуметь' и т. п. имеет субъектом не только обозначение реки, но и ветра, особенно порывистого) кроется в неоднородности, отражающей особенности структуры движущейся в реке (или море) воды и движущегося в воздухе ветра (иногда и песчаных бурь, смерчей в пустыне). Бурное, порывистое движение в этих сферах или способствует усилению негомогенности водной или воздушной масс, или порождает самое эту негомогенность в гомогенной при иных обстоятельствах среде. Иначе говоря, в этих случаях возникает расслоение то-

го, что до этого момента могло быть относительно однородным и равномерным, предсказуемым, т. е. структуризация водной-речной или воздушной массы, когда в ином случае единое и регулярное вдруг обнаруживает тенденцию стать многим и разнородным, приводящую к хаотизации, в особых обстоятельствах к столкновению этого «многого» и «разнородного» друг с другом, а иногда и к зарождению турбулентных вихревых процессов, смерчей, когда сталкивается и перемешивается друг с другом всё и вся. Именно эти мощные процессы и приводят к «озвучиванию» происходящего в реке, море или воздухе. Если говорить о водной субстанции, то указанные процессы диверсифицируют эту субстанцию, членя ее на потоки, струи-рои, волны: расчленение-разделение, сталкивание и отталкивание, сплетение и расплетение, образование самых разных конфигураций и дисфигураций — вот результаты происходящего в водной среде при усиливающемся и дисгармонизирующем движении масс воды. Но хаотическое смешение, оповещение о некоем энтропическом максимуме, имеет свой предел, когда дальнейшая хаотизация становится невозможной, а продолжающиеся импульсы начинают действовать в противоположную сторону, начинается размежевание, хотя бы частичное обособление, приводящее к тому формообразованию, которое проявляет себя в том упорядочении, следствием которого оказываются волны, рои, струи как вызов-противостояние хаосу, своеобразный *trend* в противоположном направлении, к полюсу эктропии.

В этом контексте многоговорящими оказываются обозначения струи и роя в ряде индоевропейских языков. Русск. *струя*, как и ее инославянские обозначения, не говоря уж о балтийских (ср. лит. *sraujà*, лтш. *strauja*, фрак. Στραῖος, гидроним и др.), наконец, русск. *струмень*, его славянские соответствия, восходящие к праслав. **s(t)rou-men-jo-* и поддерживаемые лит. диал. *straumuo* 'поток', 'ручей', *sriaumė*, лтш. *stràumė* 'течение', др.-гр. ῥέβμα 'поток', 'струя', др.-исл. *straumr* 'поток', 'река', др.-в.-нем. *stroum*, др.-ирл. *sruaim* и др., позволяют, в первых, надежно восстановить источник в виде и.-евр. **srou-/sreu-/sru-*, нередко расширяемого суффиксом **-men-*, и, во-вторых, связать эти реконструированные формы с другой родственной формой с корневым вокализмом *-e-*, *-o-*, ср. и.-евр. **ser-* 'течь' (бурно, стремительно), 'устремляться' и т. п., **ser-m-* : **sor-m-*, **ser-ū-* : **sor-ū-*, ср. др.-гр. ὀρμῆ 'натиск', 'напор', 'порыв', ὀρμαῖω 'приводить в движение', 'устремляться', 'спешить', др.-инд. *sárma-* 'течение', лит. *Sérmas*, *Sérma*, гидронимы, фрак. Σέρμη, дак. *Sirmium*, река и др.; лит. *Sárva*, река, *Seřvas*, озеро (ср. лит. *servėni* 'медленно течь') и т. п. (ср. Pokorny I, 909–910 и др.). Эти конкретные примеры, отобранные из числа многих, могут рассматриваться как дополнительный аргумент в пользу того, что и *sar-* в др.-инд. *sárasvatī* (как и в *sar-* 'течь', 'струиться', *sáras*, *sarā* 'ручей', *sarít* 'поток', 'река',

sarirá 'поток воды', 'прилив', 'волна', *Saráyu*, название реки, ср. *saranyú-* 'быстро двигающийся', 'спешащий') восходит к и.-евр. **ser-* 'течь' (бурно, быстро). Тем самым имя реки (Сарасвати), некогда с мощным движением вод, низвергающихся с гор, имя богини речи и красноречия (Сарасвати) еще туже связываются в единый узел, где органически соединяются «водно-речное» и «поэтическое», как и в случае русск. *река/речка* (< праслав. **rěka*, соотв. — **rěk-ьka* < и.-евр. **rēk-* или **roik-*).

В этом расширяющемся контексте, расширяющем и уточняющем семантические основания соотносения реки и речи-слова, более перспективной может оказаться и новая трактовка др.-гр. ῥῆμα 'сказанное', 'слово', 'изречение'; 'предложение', 'глагол' (но и 'вещь', 'событие', подобно польск. *rzecz* 'вещь' и 'дело' при русск. *речь*), соотносимого с εἶρω II 'говорить'. При известных неясностях этимологии слова ῥῆμα и в свете предыдущих рассуждений в связи с этим словом в поле зрения попадает др.-греч. ῥέω 'течь', 'литься', 'струиться', 'растекаться', 'разливаться', 'расплываться', 'исчезать'; 'устремляться', 'набрасываться' и т. п., как и другие слова этого корня (ср. ῥεωμάτων 'поток', 'ручей', ῥέβμα 'поток', 'течение', 'струя', ῥευστός 'текучий' и др.). Глагол ῥέω и связанные с ним слова очевидно продолжают и.-евр. **ser-* : **srē-* : **s_rr-*, обозначающие течение, поток, реку и т. п. В случае ῥῆμα более точно его родимое место можно видеть в и.-евр. **ser-m-* : **srē-m-* (> * ῥῆμ-α) с соотношением краткости и долготы корневого гласного, напоминающим соотношение краткости и долготы в др.-русс. *рѣчь*, но *ректи* (**rěсь* : **rekti* : **rekq*). В этом контексте др.-греч. ῥῆμα могло бы объясняться как рефлекс и.-евр. **srē-mḡ-/men-* (**ser-mḡ-/men-*), подтверждающий и в этом случае взаимосвязь «речевого» и «речного». Есть основания подозревать, что в этот же ряд входит и др.-греч. Ἑρμῆς, имя Гермеса, посланца и вестника богов, покровителя красноречия, изобретателя лиры и сиринги, алфавита и цифр, мер и весов, астрономии и музыки, насылателя снов, ψυχοπομπός'а и νεκροπομπός'а²³. Характерно, что и.-евр. **ser-m-*, отразившееся в целом ряде названий архаичных рек (см. выше), отражено и в лат. *sermo* 'беседа' (как обмен речевыми партиями), 'диалог', 'разговор'. Поэтому, учитывая нерешенность вопроса этимологии слова *sermo* (см. Walde-Hofmann II, 1982, 321–322), нельзя и здесь исключать связи с элементом *Serm-* в названиях целого ряда рек (**ser-m-[on-]*). В этом контексте уместно учесть и лат. *sero* 'сплетать', 'соединять', 'связывать', 'сцеплять', 'сочинять', помня, что диалог состоит в том, что каждый из участников то сцепляет, то расплетает нить беседы (соединяет–разъединяет): A + ⊃ B – & B + A –, иначе говоря, ситуация, взаимоисключающая для A и B одновременность включения в диалог и отключения из него: молчание в последнем случае означает выход из диалога как обмена речевыми партиями.

Примечания

¹ В связи с последними примерами нужно особо отметить слово *ūrmī-* (ср. также *ūrmīn-* ‘волнующийся’, ‘бушующий’; *ūrmua-*, *ūrmīa-*, о ночном небе, представляющемся как бурлящее, кипящее, бушующее, волнующееся: волна), появляющееся в «Ригведе» более 70 раз и привлекающее к себе особое внимание, во-первых, из-за источника этого слова — и.-евр. **uH-mi-* (: **uelH-*), ср. др.-сев. *vella* ‘бить ключом’, ‘клокотать’, др.-в.-нем. *walm* ‘волнение’, ‘кипение’, мл.-авест. *varəti-* ‘волна’, предполагающего индо-иранскую форму, засвидетельствованную в прото-индоарийском обозначении озера *Urmia*, см. Mayrhofer, *EWAia* I, 245; из и.-евр. **h₂ulh₁neh₂-* объясняется др.-инд. *ūrṇā* ‘шерсть’ (ср. родственное ему слово *волна* — как овечья, так и речная, морская); учитывая, что *ūr-* входит как форма с нулевым продленным вокализмом в один ряд с *var-* ‘покрывать’, ‘закрывать’, ‘скрывать’, ‘прятать’, ‘окружать’, ‘завертывать’, то оказывается, что сам акт сокрытия чего-то, полного или неполного, сознательного или бессознательного, приводит к определенному искажению-трансформации объекта зрения; движение волн, волнование речных или морских волн скрывает и/или искажает соответствующую водную гладь, какой она является при абсолютном покое; — во-вторых, из-за обилия многочисленных параллелей в мифопоэтических и фольклорных текстах, не говоря уже о вершинных проявлениях в поэзии, ср. хотя бы тютчевское стихотворение 1830 г. — *Как океан объемлет шар земной, | Земная жизнь кругом объята снами; | Настанет ночь — и звучными волнами | Стихия бьет о берег свой. || [...] | Прилив растет и быстро нас уносит | В неизмеримость темных волн...* Таким образом, искажается не только зрительное, но и акустическое восприятие той ситуации, которая имеет место при абсолютном (или хотя бы относительном) покое; — в-третьих, из-за той внутренне противоречивой разъединяюще-соединяющей роли волны в архаичной мифопоэтической образности (о чем см. выше) и в практике передвижения в беспокойном водном пространстве — человека ли, лодки ли, корабля ли.

² Ср.: «Географический мир ариев РВ ограничивался северо-западной частью полуострова Индостан [...] Занимаемую ими область они сами называли *Sapta sindhavaḥ* „Семиречье“ (букв. „семь рек“), термин, который, видимо, в разное время толковался неодинаково: сначала как р. Кабул, Инд и пять рек Пенджаба, затем место Кабула заняла река Сарасвати. Главной областью для ариев „Ригведы“ был бассейн р. Инд. Племена ариев располагались к востоку и к западу от него. В РВ упоминается около 30 рек, из них только две-три не принадлежат бассейну Инда. Название Инда — *Sindhu* обозначает также реку вообще. К западу от Инда расположены *Kṛmī* (совр. *Куррам*), *Gomātī* (совр. *Гомал*), *Kubhā* (совр. *Кабул*), *Suvāstu* (букв. „обладающая прекрасными поселениями“, совр. *Свам*); к востоку *Sarasvatī* (о ней особо), *Śutudrī* (совр. *Сатледж*), *Paruṣṇī* (букв. „камышовая“, которую позднее стали называть *Irāvātī*, букв. „освежающая“ (совр. *Пави*)), *Vipāś* (совр. *Буас*), *Vitastā* (совр. *кашмирск. Bemx*), *Suṣomā*, букв. „обладающая прекрасным сомой“ (совр. *Сохаи*) и др.», см.: Т. Я. Елизаренкова. *Ригведа* — великое начало индийской литературы и культуры. *Ригведа. Мандалы I–IV* / Изд. подготов. Т. Я. Елизаренкова. М., 1989, 442. — Из работ, написанных в последние четыре десятилетия и посвященных рекам Древней Индии в объеме первой «индийской» родины ариев, см., начиная с последнего переиздания книги А. А. Macdonell, А. В. Keith. *Vedic Index of Names and Sub-*

jects. Vol. 1–2. Varanasi, 1958; N. N. Godbade. *Rgvedic Sarasvati*. *ABORI*, 1961, vol. 42, 1–41; M. L. Bhargawa. *The Geography of Rgvedic India*. Lucknow, 1964; P. L. Bhargawa. *India in the Vedic Age* (A History of Vedic Expansion in India). 2nd ed. Aminabad. Lucknow, 1971; P. Kwella. *Flußüberschreitung im Rigveda*. Wiesbaden, 1973; H. W. Bailey. *Indian Sindhu, Iranian Hindu*. *BSOAS*, vol. 38, pt. 3, 1975, 610–611; G. K. Bhat. *Vedic Themes*. Delhi, 1978, 28–38; D. V. Chauhan. *Understanding Rgveda*. Poona, 1985, 3–14; Т. Я. Елизаренкова. Указ. соч., 442–443; Она же. *Слова и вещи в Ригведе*. М., 1999, 151–169 (Вода); Eadem. The Concept of Water and the Names for it in the Rgveda. *Orientalia Suecana*, vol. XLV–XLVI (1996–1997), 21–29; Eadem. On denominations of a river in the Rgveda [в печати в юбилейном сборнике, посвященном Raghu Vira. Delhi]. — В январе 2004 г. появился текст диссертации: A. Sandness. *La voix de la rivière de l'être: Études sur la mythologie de Sárasvatī en Inde ancienne*. Paris, Sorbonne, 557 pp. (!). См. также В. Н. Топоров. Речь и река / речка (из области мнимых этимологических парадоксов). *Теоретические проблемы языкознания*. СПб., 2004, 138–162 и др. Особо следует отметить работу M. Witzel. Sur le chemin du ciel. *Bulletin d'Études Indiennes*. Paris, 1984, 2, 213–279 (о «небесной» Sarasvatī, обозначавшей Млечный Путь). Из трудов более общего характера, в которых отдельные сведения и о реках эпохи «Ригведы», ср.: V. A. Smith. *The Oxford History of India*. Pt. 1. Oxford, 1967; A. Ch. Das. *Rgvedic India*. 3rd ed. Delhi, 1971; G. S. Ghurye. *Vedic India*. Delhi–Varanasi–Patna, 1979 и др. — Из более ранних работ см. A. Stein. On Some River Names in the Rigveda. *JRAS*, 1917, 91–99.

³ Собственно этимологические вопросы в этой части статьи не рассматриваются, но в данном случае приходится не только ограничиться выражением крайнего сомнения в предлагаемом этимологическом решении слова *sáras* 'озеро', 'пруд', 'лужа', 'болото' и т. п. («стоячие» воды) и включающего его в себя речного названия *Sárasvatī*, но и предложить само собою напрашивающееся решение, более аргументированное, нежели в указанных этимологических словарях. Даже если исходить из и.-евр. **sel-* 'прыгать', 'скакать' (значения, объясняющие бурный, беспокойный, в любом случае нерегулярный характер течения), то прежде чем вспомнить минимальное сравнение *sáras* : ἔλος, стоило бы обратить внимание (в связи с *sáras*) как на глаголы типа др.-греч. ἄλλομαι 'прыгать', 'скакать' (**s_hlīō*), лат. *salīō* id., *saltare* 'плясать' (собств. — 'прыгать', 'скакать', 'дергаться'), ср.-ирл. *saltraid* 'растаптывать' и уж тем более на лит. *sálti* 'течь', 'разжигаться', *ātsala-* 'отмель', *salā* 'остров', лтш. *sala* (ср. псалов. **o-srovъ* : *struja* < **o-srovъ* : *struja*, к реконструируемому лит. **api-sala* ср. *salėi* и др.), так и на многочисленные гидронимы типа лит. *Salā*, *Salė*, *Sāl-upis*, *Sal-ūpis*, *Salōs ežeras* и т. п., относящиеся как к «текучим» водам (реки, ручьи), так и к «стоячим» (озера, пруды); ср. также *Sālantas*, *Salōtis*, *Salaītė* и т. п., см. A. Vanagas. *Lietivių hidronimų etymologinis žodynas*. Vilnius, 1981, s. vv. и др. — Но говоря о др.-инд. *sáras*, *Sárasvatī*, конечно, более оправданно выводить их из и.-евр. **ser-* (Pokorny I, 909–910: 1. *ser-*) — о быстром, бурном течении, ср. др.-инд. **sar-*: *ásarat*, *sárat*, *sfsarti* 'течь', 'спешить', 'стремиться' и т. п. и многочисленные апеллятивы (ср. *sará* 'жидкость', *sarā* 'ручей', *sarít* 'поток', 'река', *sarirá* 'поток воды', 'прилив', 'волна', *sarí* 'водопад', *saríta* 'текущий' — как о воде, реке, так и о речи; *sarila* = *salila* 'вода', *sárma* 'текущий', 'бегущий' [RV I, 80, 5]; 'течение' и др.), но и названия водных объектов (*Saráyū-*, пом. прогр. реки, *Su-sartu-*, пом. прогр. реки [RV X, 75, 6], *Sárasvatī* и др.). Нужно отметить, что гидронимы с корнем *ser-* и с расширением корня *-m-* широко встречаются и на Балканах и в «центральноевропей-

ской» гидронимии и в других местах. Лишь несколько примеров — лит. *Serẽ, Serenẽlẽ, Serentà, Sérmas, Serĩas* (еж.), *Sárva, Sarià, Sariũ eĩ.*, *Sáraitis* (еж.), *Sraĩtas, Sriaũtas, Sraũčiũkas, Straujà, Straĩtas, Srovẽ*; лтш. *Sarija* и др; фрак. *Σέρμη*, дакийск. *Sirmĩum* и т. д. Попытки разединить связь между *Sáras-* (*sáras*) и другими словами с корнем *sar-* в древнеиндийских словах, обозначающих водные объекты и/или являющихся их ном. прогг., представляются обреченными на неуспех. Что же касается аргумента, подчеркивающего различие между «текучими» и «стоячими» водами, то в любой гидронимической традиции найдется немало примеров, пренебрегающих этим различием (по крайней мере в случаях, когда название озера или болота является производным от названия реки и наоборот; это же нередко относится и к топонимам, производным от гидронимов). Кроме того, в конкретном случае, связанном с Сарасвати, находятся и дополнительные соображения, объясняющие возможные причины игнорирования указанных различий, ср. различия по роду обозначений воды в зависимости от пассивности-активности, «неодушевленности»—«одушевленности», подмеченные еще А. Мейе в таких случаях, как RV V, 45, 10cd, ср.: *udn á ná návam anayanta dhĩrā | āśṛṇvatĩr āpo arvāg atišhan* «Мудрые вели [Сурью, *Sūrya*], словно лодку по воде. | Прислушивающиеся воды остановились поблизости», где первое обозначение воды (*udán*) среднего рода, а второе (*āp/āp*) — женского. Под «водами, остановившимися поблизости» имеются в виду бурные воды рек, вышедшие из берегов (строфа 2 этого же гимна), — *dhānvar̥ṇaso nadyāḥ khādoar̥ṇāḥ* «Реки с несущимися потоками смывают берега».

⁴ Еще Р. Рот и некоторые другие индологи считали, что название *Sárasvatĩ* некогда было сакральным именем Инда, тогда как *Sindhu* было повседневным профаническим обозначением реки. И хотя это мнение в настоящее время большинством специалистов не разделяется, это не опровергает правдоподобного предположения, что некогда Сарасвати в Северо-западной Индии по своему значению была сопоставима с Индом. О том же, вероятно, свидетельствует и мифология этой реки, в которой М. Витцель готов видеть обозначение (некогда) Млечного Пути, см. M. Witzel. Op. cit., 213–279. Иначе говоря, земная Сарасвати — своего рода отражение небесного феномена с тем же именем, важного космологического понятия (небесная Сарасвати как источник жизненной энергии, обновления, посылаемых на землю людям; к «небесной» Сарасвати ср.: *ā no divó bṛhatāḥ párvatād ā | sárasvatĩ yajatāḥ ganuḥ yajñām* (RV V, 43, 11) «С высокого неба, с горы пусть придет к нам | на жертвоприношение Сарасвати, достойная жертв»). Если же иметь в виду существующий образ подземной реки Сарасвати, соединяющейся с Гангой и Ямуной (совр. — Джамной) в районе Аллахабада (согласно более поздним преданиям), то оказывается, что Сарасвати присутствует во всех трех (по вертикали) космических зонах, где это водное плодородное начало обнаруживает свое присутствие.

⁵ Ср.: V. A. Smith. Op. cit. Pt. 1. Oxford, 1967; Т. Я. Елизаренкова. Ригведа — великое начало индийской литературы и культуры, 402 и др.

⁶ См.: H. Lüders. *Varuna*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von L. Alsdorf. Bd. I–II. Göttingen, 1951, 1959.

⁷ Можно напомнить, что кризис и последовавшая за ним гибель цивилизации долины Инда, произошедшие еще в доведийскую эпоху, отражают, вероятно, ту же коллизию, что имела место и в печальной судьбе Сарасвати, воды которой оказались запертыми, утратившими свою плодородную живительную силу. Как известно, противопоставление текучих («живых») вод водам стоячим, запертым, скованным

рельефнее всего выступает в гимне RV I, 32 («К Индре»). Исходное положение — «жены Дасы, охраняемые змеем, — воды | стояли скованные, как коровы (,спрятанные) Пани. || Проход для вод, который был заткнут...» (*dāsāpatnīr āhigopā atiṣṭhan | nīruddhā āpaḥ pañīneva gāvah || arām bīlam āpihitam yād āsīd ...* (RV I, 32, 11)), и сама жизнь тоже была как бы приостановлена, но этот затвор водам жизни и коровам был открыт, когда Индра убил Вритру (*Vṛtrā*) и выпустил для бега семь потоков (*āvāsṛjah sártave sapta sīndhūn*), получив в свое обладание и коров и сому, средства и одновременно образы усиленной жизни. Это геройское деяние Индры знаменовало торжество мироустроющего начала с его открытостью и всеохватностью — *indro yātó 'vasitasya rājā | śamasya ca śṛṅgīno vājabāhuḥ || sēd u rājā kṣayati carṣaṇīnām | arān ná nemīḥ pāri tā babhūva* (I, 32, 15). — Глубокая и чреватая далеко идущими продолжениями интерпретация этого гимна содержится в книге — F. B. J. Kuiper. *Cosmogony and Conception: A Query. History of Religions*, vol. 10, № 2 (1970), 91–138; перепечатано в кн.: F. B. J. Kuiper. *Ancient Indian Cosmogony*. Delhi, 1989, 90–137; существует и русский перевод этой статьи в кн.: Ф. Б. Я. Кёйпер. *Труды по ведийской мифологии*. М., 1986, 112–146.

⁸ К *Sindhu*- ср. также ср.-инд., дардск. новинд. *sindhu*- 'река', 'Инд' и т. д.; ср. подробнее Mayrhofer, *EWAia* II, 1996, 729–730; Turner 13415, 13601, 14837.

⁹ Ср.: *stuṣē jānam svratām nāvyaśibhīr | gīrbhīr mītrāvárūṇā sumnayānī* (RV VI, 49, 1) «Я славлю род, дающий прекрасные заветы, совсем новыми | Хвалебными песнями, Митру-Варуну, благожелательных»; — *kavīḥ kavīm iyakṣasi prayajyo* (49, 4) «Поэт, ты хочешь почтить поэта, о получающий жертву сначала»; — *bhūvanasya pitāraṁ gīrbhīr ābhī | rudrām dīvā vardhāyā rudrām aktaū* (49, 10) «Этими хвалебными песнями отца мироздания | Рудру днем я хочу усилить, Рудру — ночью!»; — *prā vīrāya prā tavāse turāyājā yūthēva paśurākṣir āstam || sā piṣṛṣati tanvī śrūtāsyā | sīḍbhīr ná nākaṁ vacanāsya vīpaḥ* (49, 12) «Вперед к герою, вперед к сильному (и) могучему | Я хочу пригнать (гимн), словно пастух — (свои) стада домой. || Пусть он даст дотронуться до тела его, прославленного, | Вдохновенным словам красноречивого, как звездам до небосвода» и др.

¹⁰ Ср.: *āpo revatīḥ kṣāyathā hī vāsavaḥ | krātuṁ ca bhadrām bibhṛthāmftam ca || rāyās ca sthā svapatyāsya pātnīḥ | śārasvatī tād grnatē vāyo dhāt* (RV X, 30, 12: «К водам») «О воды богатые, так как вы властвуете над добром | И несете силу духа, счастье и бессмертие, || Так как вы повелительницы богатства и хорошего потомства, | Пусть Сарасвати даст воспевателю жизненную силу!». Ср. также RV VII, 49: «К водам», с четырежды повторяющейся концовкой каждой строфы *tā āpo devīr ihā mām avantu* «Эти божественные воды пусть мне здесь помогут!» и некоторые другие гимны с «водной» темой; RV IX, 67, 31 и особенно 32: *pāvamānīr yō adhyēty | ṣṣibhīḥ sāmḥṛtaṁ rāsaṁ || tāsmāi śārasvatī duhe | kṣīrām sarṣīr mādḥūdakām* «Кто выучивает (стихи) Павамани [речь идет о Соме-Павамани. — В. Т.], | Сок, собранный (поэтами) риши, || Для того доится Сарасвати | Молоком, жиром, медом, водой» (этот сок-*rāsa*-, собственно, и есть тот «мед поэзии», о котором говорится в ряде текстов архаичных индоевропейских традиций; ср. также специализацию понятия «*rāsa*» в поздних древнеиндийских трактатах о поэзии и поэтике); RV II, 3, 8 — о Сарасвати, приводящей к успеху поэтическую мысль (*śārasvatī sādḥāyanti dhīyaṁ naḥ*) и входящей в известное единство с богинями Ида (*īlā*) и Бхарати (*Bhāratī*); RV X, 9, 1 — о благодатных водах, помогающих лю-

дям подкрепляющей их силой, и т. п. — Богатый материал о связи вод с жизненной силой представлен в заговорах «Атхарваведы», ср. AV I, 6 («К водам — на благо»), I, 33 (то же), III, 13 «К водам», VI, 23 («К водам на благо»), VI, 24 («К водам на исцеление»), XIX, 69 («К водам — на долгую жизнь»), своего рода заклинание, обращенное к водам, с которыми связывается надежда на долгую жизнь, ср. *jīvā stha jīvyāsam sárvam āyur jīvyāsam* (XIX, 69, 1) «Живы вы. Да буду я живым! Да проживу я весь срок жизни» с варьированием слов с корнем *jīv-* 'жить' и в дальнейших трех частях — *upajīvā sth[a]*, *saṃjīvā stha* и др., что образует концентрированный «текст жизни».

¹¹ См.: J. Gonda. *Pūṣan and Sarasvatī*. Amsterdam etc., 1985, особенно 30–38, 145–164.

¹² Эта великая идея, возможно, на тысячелетие опередила то, что свидетельствуется в первой же фразе Евангелия от Иоанна — «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (... καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος), но тенденция к монотеизму в Древней Индии была слишком слабой: за ней не стоял Ветхий Завет.

¹³ Ср., например, X, 125, 7: *ahám suve pitáram asya mūrdhán | máma yónir apsv antáḥ samudré* «Я рожаю отца на вершине этого (мира). | Мое лоно в водах, в океане». Ср. комментарий Л. Рену к этому месту: «type de paradoxe védique. Le Père ou créateur a déclenché les «créations particulières» ou «secondaires», les *visṣṭi* de RV. X. 129. — On peut entendre aussi : Vāc a enfanté son propre père (thème de parentés réversibles)», см. L. Renou. *Hymnes spéculatifs du Véda*. Paris, 1956, 253.

¹⁴ См.: Т. Я. Елизаренкова. *Ригведа. Мандалы IX–X*. М., 1999 (комментарии). Из литературы о Вач и о гимне X, 125 ср.: W. N. Brown. The Creative Role of the Goddess Vāc in the Rig Veda. In: *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to F. B. J. Kuiper on His Sixtieth Birthday*. The Hague–Paris, 1968, 393–397; В. Н. Топоров. Об одном примере звукового символизма (Ригведа X, 125). *Poetics* II. The Hague–Paris–Warszawa, 1966, 75–77; Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров. Указ. соч., 63–67; Б. Л. Огибенин. *Структура мифологических текстов «Ригведы»*. М., 1968, 20–47 и др.

¹⁵ Версия спора между Мыслью и Речью содержится уже в «Taittirīya-Saṃhitā» (II, 5, 11, 6), ср.: В. Г. Эрман. *Очерк истории ведийской литературы*. М., 1980, 150–151 и др.

¹⁶ В другой работе автора этих строк (В. Н. Топоров. Речь и река / речка (из области мнимых этимологических парадоксов) // *Теоретические проблемы языкознания*. СПб., 2004, 138–162) показана роль волн, струй, роев, потоков реки в былинах о Добрыне Никитиче. В них и угроза со стороны хтонического Змея, но и возможность обмануть его и обрести спасение. Представляется неслучайным, что в этой ситуации из всех богатырей оказывается именно Добрыня Никитич, выделяющийся среди других киевских былинных богатырей именно своей прикосновенностью к сфере художественного: он поэтически и музыкально одарен, он умеет не только писать, но и петь песни, складывать их (т. е. соединять то, что до того было в разъединении. А это уже творческий дар, как его игра на гуслих или его артистические наклонности, реализующиеся в драматической форме (ср. сюжет — муж на свадьбе собственной жены)). — Стоит заметить, что подобные же связи с водой, низом, с одной стороны, и «художественно-поэтическим» началом, с другой, характеризуют и славянского Велеса-Волоса (в реконструкции *Vels- : *Vols-) и его продолжения типа самовилы Велы в македонских народных песнях, бытующих и поны-

не. Основной мотив, в котором участвует Вела, — «завязывание», закрытие текучих вод. Что касается Велеса/Волоса, то, как выяснено в работах последних трех-четырех десятилетий, он связан с водой (даже с морем), с плодородием (скот находится под его покровительством) и с поэтической функцией (Боян из «Слова о полку Игореве» именуется Велесовым внуком). Эти связи и функции с достаточной степенью надежности прослеживаются и по другим языковым и мифоритуальным традициям и дают основания для реконструкции общего индоевропейского источника и этого образа, и этого имени (ср. др.-инд. *Váruṇa*, итальянскую топонимастику с корнем *Vel-*, древнегерманские параллели и т. п.).

¹⁷ Таким образом естественно реконструируется сочетание *nadť & nadati*, образ звучащей реки, потока и льющейся песни в «речном» исполнении.

¹⁸ См. В. Н. Топоров. Речь и река / речка (из области мнимых этимологических парадоксов). *Теоретические проблемы языкознания*. СПб., 2004, 138–162.

¹⁹ Ср. хотя бы: «*Or se' tu quel Virgilio quella fonte | che spandi di parlar sì largo fiume*» | [...] (Dante — «Inferno» I, 79–80) и другие подобные.

²⁰ Во всяком случае так понимает значение элидированного слова Л. Рену (*chants*) в отличие от К. Ф. Гельднера (*die Somaströme*). Впрочем, бурлящие, шумящие потоки Сомы могут тоже пониматься как песни и сами по себе и как то, что вдохновляет певцов-риши на поэтическое творчество. Мандала IX, посвященная Соме, дает веские основания для такого заключения. Это соположение двух слов одного и того же корня для древнеиндийского языкового сознания, говоря сугубо условно, могло осознаваться и как «звукоиздающая издает звуки» или даже как «река речет-рековствует».

²¹ Если обратиться к гидронимам бассейнов великих рек Восточной Европы, то обращают на себя внимание такие названия (их сотни) как *Тишь*, *Тишина*, *Тишенка*, *Тишевка*, *Тишовка*, *Тишичи*, *Тишемля*, *Тихомля*, *Тихая*, *Покой*, *Покойня* и т. п.

²² Ср. в бассейнах указанных рек такие названия, их сотни, как *Бурча*, *Бурчак*, *Бурчек*, *Бурчик*, *Бурчашка*; *Гремин*, *Гремлинка*, *Гремлянка*, *Гремляга*, *Гремной*, *Гремняк*, *Гремонов*, *Гремучей*, *Гремушка*, *Гремяка*, *Гремянка*, *Гремяча*, *Гремячая*, *Гремячево*, *Гремячий* (Ключ), *Гремячка*, *Гремячь*; *Громка*, *Громова*, *Громок*, *Громуха*, *Громушка*; *Грохот*, *Грохотовка*; *Звенной*, *Звеняка*, *Звенячей*, *Звеночка*, *Звенячка*, *Звонец*, *Звонка*, *Звончанка*, *Звонковской*; *Крикуха*, *Криковка*, *Кричалка*; *Рев*, *Рева*, *Ревень*, *Ревенка*, *Ревка*, *Ревун*, *Ревуха*, *Ревучий*, *Ревяжа*, *Ревяка*, *Реут*, *Реутовка*; *Шум*, *Шума*, *Шумейка*, *Шумовка*, *Шумок*, *Шумской* и т. п.

²³ Заслуживает внимания, что др.-греч. ἔρμα ‘подпора’, ‘опора’, ‘устой’, ‘столп’, ‘основание’ может означать и подводную скалу, нечто близкое к царству теней, куда Гермес уводит души усопших.

Иван Павлович Минаев как языковед

В. М. Алпатов

(Институт Востоковедения РАН, Москва)

Выдающийся русский индолог И. П. Минаев был ученым широких интересов и совмещал в себе историка, религиоведа и филолога, специалиста по конкретным проблемам и теоретика науки. Мы рассмотрим лишь одну сторону его многогранной деятельности — его занятия языкознанием.

В годы, когда он работал, в России, как и в других европейских странах, существовал разрыв между языкознанием и востоковедением. Большинство востоковедов мало интересовались вопросами языка, рассматривая язык как вспомогательное средство для познания духовной культуры восточных народов. Об этом писали сами востоковеды. Академик В. В. Бартольд писал: «Среди русских ориенталистов всегда менее всего чистых лингвистов» (Бартольд 1977: 587). А ученик И. П. Минаева академик С. Ф. Ольденбург считал: «Нам нечего делать в лингвистике, у нас работы и без того вдоволь, хватит больше, чем на наш век» (цитируется по: Миханкова 1949: 31). Языковедам же санскрит и другие древние индоевропейские языки были интересны не сами по себе, а как предмет сопоставления с другими языками той же семьи. И две области науки, смежные по своему объекту, в частности, в санскритологии, были в России разобщены и организационно: в Петербургском университете мало соприкасались восточный факультет и историко-филологический факультет, где занимались языкознанием. Это, кстати, одна из причин ухода в беспочвенные фантазии заинтересовавшегося лингвистикой выпускника восточного факультета Н. Я. Марра: он просто не смог получить там достаточной лингвистической подготовки, оставшись дилетантом.

И. П. Минаев был для второй половины XIX в. редким примером ученого, стремившегося преодолеть эти рамки. Выпускник восточного факультета, где начинал как китаист, но затем увлекся санскритом, он с кафедры санскритской словесности перешел на кафедру сравнительного языкознания историко-филологического факультета, а впоследствии снова преподавал и на восточном факультете. Среди его учеников были и чистые востоковеды (С. Ф. Ольденбург, Ф. И. Щербатской), и языковеды, обладавшие, однако, специальным интересом к санскритологии (Д. Н. Кудрявский).

Можно предположить, что одновременное владение столь разными по строю языками, как китайский и санскрит, стимулировало интерес И. П. Минаева к лингвистике.

Такое промежуточное положение между двумя науками, тогда считавшимися далекими друг от друга, как нередко бывает в подобных случаях, принималось и понималось не всеми. Преемник Ивана Павловича по кафедре сравнительного языкознания С. К. Булич писал: «Главное значение научной деятельности Минаева — в трудах, посвященных истории буддизма и изданию его памятников. Языковедом в настоящем значении этого слова он не был» (Булич 1896: 331). А С. Ф. Ольденбург после смерти своего учителя жалел о том, что увлечение языкознанием отвлекало его от индологии и буддологии.

Однако с этим нельзя согласиться. Знакомство с лингвистическим трудами И. П. Минаева показывает, что он был образованным и богатым идеями языковедом. До нас дошли два его труда по языкознанию, из которых известность получил только один. Это его докторская диссертация «Очерк фонетики и морфологии языка пали» (защищена в 1872 г.), затем изданная в оригинале и в переводе на французский и английский языки. Уже ее издание на трех языках свидетельствует о ее международном признании. С. К. Булич писал: главная ценность грамматики «не в методе, а в сообщении совершенно нового для того времени материала, извлеченного им из рукописных источников» (Булич 1896: 331). Безусловно, нового материала в грамматике много, но и ее метод интересен, поскольку автор опирался на индийскую лингвистическую традицию. Сам подход автора в наше время выглядит достаточно оригинальным, хотя и весьма дискуссионным. Книга ориентирована на читателя, не знающего пали, но хорошо владеющего санскритом. И большую ее часть составляет «пересчет» явлений изучаемого языка на соответствующие явления санскрита: постоянно за основу берется то или иное санскритское явление, а затем описывается, что ему соответствует в пали. Так делали индийские исследователи, тогда как в Европе такой подход не принят (по крайней мере, в теоретических грамматиках).

С. К. Булич утверждал, что И. П. Минаев «не оставил ни одного лингвистического труда, кроме палийской грамматики» (Булич 1896: 331). Но это неверно. В течение ряда лет Иван Павлович читал на историко-филологическом факультете курс общего языкознания. Полноценное издание этого курса он так и не успел подготовить. Однако в те времена курсы лекций в университетах литографировались, то есть размножались в ограниченном числе экземпляров в помощь студентам. И один такой литографированный курс дошел до нас и имеется в Российской государственной библиотеке

(бывшая библиотека имени Ленина). Это курс, прочитанный в 1883/84 учебном году, то есть между вторым и третьим путешествиями ученого в Индию (Минаев, без года). Далее его текст цитируется с указанием лишь страниц в скобках. Курс заставляет пересмотреть традиционную оценку вклада И. П. Минаева в языковедение.

В курс включены все существовавшие тогда разделы теоретического языкознания: имеются краткое общелингвистическое введение (с. 3–16), часть, посвященная сравнительно-историческому языкознанию (с. 17–153), и раздел о лингвистической типологии (с. 154–284). Уже то, что типологический раздел по объему почти равен компаративистскому, хотя в те годы многие ученые отождествляли научное языкознание со сравнительно-историческим, выделяло курс среди других.

Во вводной части И. П. Минаев делит все науки на естественные и филологические, к последним отнесены все науки, которые «учитывают душевные процессы» (с. 5). Языкознание — важнейшая филологическая наука, поскольку «язык не есть простое орудие человеческого разума, а сам этот разум, особая его форма, которой человечество и обязано всем своим развитием» (с. 7). Такой подход к языку не был свойствен востоковедам тех лет, которые, как уже говорилось, недооценивали языковой компонент культуры; он продолжал здесь традиции В. фон Гумбольдта.

И. П. Минаев особо подчеркивал значение индологии для науки о языке. Он писал, что языкознание стало наукой лишь после знакомства с литературой и языком «Арийского Востока» (с. 6–7). В другом месте сказано, что филология стала наукой с У. Джонса, открывателя санскрита (с. 141). Правда, И. П. Минаев указывал, что это знакомство принесло европейцам не идеи, а важный материал, который впервые дал возможность понять, что дает язык для истории (с. 7). Действительно, открытие санскрита в конце XVIII в. имело огромное значение для европейской науки сразу в нескольких отношениях. Во-первых, благодаря ему уже через 30 лет сложился первый строгий лингвистический метод — сравнительно-исторический: сравнение санскрита с греческим и латинским языками дало возможность выработать строгие правила сравнения родственных языков и реконструкции праязыка. Во-вторых, санскритские тексты впервые дали возможность реконструкции истории культуры народа на основе анализа языка и языковой картины мира при отсутствии собственно исторических памятников. Наконец, в-третьих, открытие санскрита впервые пробило брешь в европоцентризме западной науки: стало ясно, что история «культурного человечества» не исчерпывается Европой и Средиземноморьем. Всё это оценил в полной мере И. П. Минаев.

И его тезис об отсутствии пришедших из Индии в Европу идей затем корректируется. В другом месте курса говорится про индийскую национальную науку: «Очень рано язык подвергся обработке грамматиков, навсегда установивших известные формы и давших самые точные предписания для избежания других ошибок. О достоинствах же индийских грамматиков можно судить уже по тому, что знакомству с ними и обязано европейское языкознание широким развитием, которое оно получило в нынешнем столетии» (с. 178). И идеи индийских грамматиков в полной мере, как уже говорилось, ученый использовал в своей диссертации о языке пали.

Как и все его современники-языковеды, И. П. Минаев считал языкознание исторической наукой. Однако он указывал, что, помимо исторического языкознания, единственно научного при изучении отдельного языка, существует и общее языкознание, рассматривающее «принципы нашей науки, а также и законы языка» (с. 9). Такая идея, в новый исторический период продолжавшая идеи крупнейших ученых начала XIX в., в то же время была передовой для своего времени, характеризовавшегося отождествлением теории языка с его историей. Именно разделение статики (синхронии) и динамики (диахронии) в языке, произведенное в те же 80-е гг. И. А. Бодуэном де Куртенэ, а позднее, в начале XX в. Ф. де Соссюром, стало главным положением новой научной парадигмы XX в.

В сравнительно-исторической части курса И. П. Минаев излагает состояние науки его времени, опираясь на самые тогда передовые труды, в том числе на знаменитую книгу Г. Пауля, вышедшую за несколько лет до появления курса и переведенную на русский язык значительно позднее (Пауль 1960). Подробное описание сравнительно-исторического метода, отшлифованного за семь десятилетий его развития, сочетается с интересом автора к смежным областям культуры, особенно культуры индоарийских народов. Это выдавало в нём востоковеда, тогда как «чистые» лингвисты того времени нередко погружались в изучение звуковых соответствий между языками и игнорировали вопросы культуры. Подробно рассматривается вопрос о прародине индоевропейцев (с. 17–44), которую И. П. Минаев был склонен локализовать в районе Каспия и Бактрии. Еще подробнее исследуется быт арийцев по лингвистическим данным (с. 57–114). В целом историко-культурные вопросы занимают в курсе больший объем, чем изложение метода установления звуковых соответствий. И при рассмотрении собственно лингвистических проблем ученый постоянно обсуждал вопросы, связанные с культурой. Например, в разделе о заимствованиях специально оговаривается,

что «заимствование слов не есть критерий для определения степени развития культуры» (с. 126), с указанием, в частности, на английский язык, богатый заимствованиями, но никак не неразвитый. И везде ощущается особое внимание автора курса к индийским языкам: И. П. Минаев даже считал, что любые этимологии, не связанные с санскритом, более или менее гадательны (с. 47–48).

Особенно интересна последняя часть курса, посвященная типологии. В течение большей части XIX в. эта дисциплина была стадияльной: языки ранжировались по своему строю как отражающие стадии человеческого мышления; древние индоевропейские языки, включая санскрит, считались наиболее развитыми. Основателями такого подхода были в начале XIX в. крупнейшие мыслители братья Шлегели и В. фон Гумбольдт. Однако к тому времени, когда работал И. П. Минаев, стадияльная типология стала менее популярной, поскольку концепция непосредственной связи между уровнем развития мышления и строем языка не могла быть строго доказана и, как мы сейчас понимаем, оказывалась слишком прямолинейной и не учитывала многие факты. В то же время типологи XIX в. впервые обратили внимание на многие весьма существенные черты строя многих языков мира, в том числе языков, далеких от классических индоевропейских по своему строю. И. П. Минаев был одним из последних представителей стадияльной типологии в мировой науке (если не считать академика Н. Я. Марра, безуспешно пытавшегося ее оживить уже в XX в.).

И. П. Минаев упоминает главных представителей стадияльной типологии: В. фон Гумбольдта, Х. Штейнталя, Х. Г. К. фон Габеленца. Их работы были известны в России, но собственных исследований в данной области (если не считать совсем дилетантских) здесь почти не было. Литографированный курс свидетельствует о том, что Иван Павлович был самым значительным русским типологом XIX века наряду с Ф. Ф. Фортунатовым, чьи курсы (также неопубликованные) появились несколькими годами позже. Его классификация в духе науки второй половины этого века не ограничивается выделением трех-четырех наиболее крупных классов, что делали ученые первой половины века. Ученый старался охватить как можно больше языков и выделить как можно больше стадияльных классов. В частности, представителем особого класса И. П. Минаев считал бирманский язык, в изучении которого он имел приоритет в мировой науке. Отметим, что курс появился еще до его посещения Бирмы, но бирманский язык уже специально интересовал его, типологическим особенностям этого языка посвящен особый раздел (с. 226–229). Учен и материал китайского, малайско-полинезийских, финно-угорских, алтайских, семитских и других

языков, а также, разумеется, индоевропейских языков, включая индоарийские. Выделены многие важные элементы их строя, хотя увеличение числа классов и учтенных языков всё более показывало априорность и недостаточную доказательность стадийного подхода.

И здесь ученый постоянно связывал языковые явления с культурными. Характерен такой его аргумент в полемике с типологами, подчеркивавшими «неразвитость» китайского языка: он не может считаться «примитивным», поскольку на него переведены индийские книги (с. 226). И. П. Минаев исходил из того, что «в каждом языке сказывается индивидуальность народа, создающего язык, и в свою очередь развивающегося под его влиянием» (с. 216). Здесь очевидно проявляется влияние идей В. фон Гумбольдта, упоминаемого в курсе. Конечно, эти очень глубокие идеи в духе времени применялись к конкретному языковому материалу еще слишком прямолинейно. Например, из «символического значения» гласных в семитских языках И. П. Минаев выводил «символизм», господствующий в духовной жизни семитов и проявляющийся, в частности, в их монотеизме (с. 260–262); подобные идеи иногда вторично открывают и современные арабисты. Не свободен он и от представлений о связи строя языка и языкового родства с расой, «антропологическими типами» (с. 217), отвергнутых последующей наукой. Тем не менее, многие выводы ученого, сделанные на ограниченном языковом материале, сохраняют значение и сейчас, например, вывод о фундаментальности различия имени и глагола: «всякое сознательное мышление начинается с различия двух моментов: действующего и действия» (с. 267). Важно и его внимание к лингвистическим традициям народов вне Европы. Помимо индийской традиции он высоко оценивал и китайскую: «китайцы с удивительной проницательностью разделили корни на две различные группы, на корни полные и пустые» (с. 224–225).

Курс И. П. Минаева, так полноценно и не изданный, не получил должной известности, хотя некоторые языковеды его знали. Наше внимание на него еще в начале 70-х гг. обратил в лекциях для аспирантов ныне покойный Ю. В. Рождественский. Следовало бы подумать об издании курса.

Но ученый живет не только в книгах, но и в учениках. А ученик Ивана Павловича по историко-филологическому факультету Д. Н. Кудрявский стал видным языковедом, профессором Юрьевского (ныне Тартуского) университета. В Тарту его до сих пор помнят: на доме, где он жил, установлена мемориальная доска. Не раз вплоть до наших дней издавался его перевод классического труда французского языковеда А. Мейе «Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков». А его курс введения в языкознание (Кудрявский 1912) в свое время был широко известен и использовался во многих вузах. И

еще один совсем уж неожиданный результат лингвистической деятельности Ивана Павловича. По воспоминаниям академика АН Грузии А. С. Чикобава, главного научного консультанта И. В. Сталина во время написания им работ по языкознанию, из всей изученной Сталиным литературы ему больше всего понравилась книга Д. Н. Кудрявского, которую он активно использовал (Звегинцев 1989: 19). И действительно, в работах вождя по языкознанию можно найти немало формулировок, сходных с идеями Кудрявского, о чём мы уже писали (Алпатов 1991: 185). А взгляды Кудрявского формировались под влиянием лекций его учителя.

О И. П. Минаеве как лингвисте см. также нашу публикацию Алпатов 1995.

Библиография

- Алпатов, В. М. 1991. *История одного мифа. Марр и марризм*. М.
———. 1995. И. П. Минаев и общее языкознание // *Реферативный журнал. Общественные и гуманитарные науки*. Серия 6. Отечественное языкознание. № 3. С. 3–11.
Бартольд, В. В. 1977. *Сочинения*, т. IX. М.
Булич, С. К. 1896. Минаев Иван Павлович // *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона*. Т. XIX. СПб., с. 331–332.
Звегинцев, В. А. 1989. Что происходило в советской науке о языке? // *Вестник АН СССР*, № 12. С. 11–28.
Кудрявский Д. Н. 1912. *Введение в языкознание*. Юрьев.
[Минаев, И. П.] Без года. *Общее языкознание*. Лекции, читанные проф. Минаевым студентам Петербургского университета в 1883/84 году. СПб.
Миханкова, В. А. 1949. *Н. Я. Марр*. М.
Пауль, Г. 1960. *Принципы истории языка*. М.

Из заметок о тамильской фонетике

М. С. Андронов

(Институт Востоковедения РАН, Москва)

Фонетическое устройство тамильского языка включает в себе немало особенностей, представляющих определенные трудности для стороннего наблюдателя. К числу таких особенностей можно отнести и непривычную артикуляцию некоторых звуков, и особо ровную интонацию предложений, и очень быстрый (до восьми слогов в секунду) темп естественной речи, и практически сплошное распространение того, что обычно называют связыванием (*liaison*), и сложнейшую систему фонетических изменений слова по правилам сандхи, делающих звуковую оболочку слова изменчивой, непостоянной, не сразу узнаваемой в некоторых случаях, а границы слова размытыми и стертыми до такой степени, что оно сливается с окружающими словами в одно целое. Все это если и упоминается иной раз в существующих трудах по тамилистике, то, по-видимому, лишь с целью внушить новичку страх перед предстоящими трудностями. Настоящего лингвистического исследования связной тамильской речи с применением современных методов экспериментальной фонетики и соответствующей аппаратуры, насколько известно, пока никто не проводил¹.

Понятно, что говорить здесь сколько-нибудь подробно об истории изучения тамильской фонетики, в особенности фонетики связной речи, трудно: наряду с ценной информацией в старых работах встречается много неточностей, небрежностей, неудачных формулировок и прямых ошибок. Оставим все как есть и коснемся лишь одного примера такого рода.

Еще в середине XIX века Р. Колдуэлл, автор первой сравнительной грамматики дравидийских языков, выдвинул тезис о чередовании глухих и

¹ Некоторым исключением здесь остаются первое издание тамильской грамматики автора (Андронов 1966), в которой дается фонетическая запись связных текстов, и русско-тамильский словарь (Андронов и др. 1965), единственный в котором приводится транскрипция тамильских слов.

В данной работе использованы результаты собственных наблюдений автора над речью тамилгов в естественной обстановке, фонограммы кинофильмов, а также материалы фонетических экспериментов, проведенных с участием преподавателей автора П. Самосундарама и Б. Ч. Лингама, выступавших в роли информантов.

звонких согласных (*k/g, t/d, p/b*), названный им законом конвертируемости глухих и звонких (the law of convertibility of surds and sonants) в тамильском языке (Caldwell 1913: 138). Формулировка этого «закона», как известно, неточна и в принципе неверна²: конвертируются, т.е. переходят, изменяются друг в друга не столько глухие и звонкие взрывные, сколько окклюзивные и спиранты, причем последние могут при этом становиться (но могут и не становиться) полузвонкими или полностью звонкими. Вопреки очевидным фактам ошибочная формулировка Колдуэлла повторяется у разных авторов на протяжении полутора веков как в работах общего характера, так и в практических руководствах. Так, например, по мнению А. Ардена, интервокальные одиночные шумные становятся менее напряженными (*laxer*), но остаются окклюзивными (Arden 1954: 41–46); П. Мей считает, что «между двумя гласными встречаются либо удвоенные глухие взрывные, либо одинарные звонкие взрывные (*une occlusive sonore*)» (Meile 1945: 13); Г. Шифман прямо утверждает, что одинарные интервокальные шумные «читаются как звонкие взрывные (*voiced stops*)» (Schiffman 1979: 2), избегая касаться этого вопроса прямо, и в своей транскрипции тамильских слов следует Колдуэллу: *atu* [adɪ] ‘оно’, ‘то’, *makan* [magẽ] ‘сын’, *eɭupatu* [yeɭibadi] ‘семьдесят’ (Shanmugam Pillai 1965: 206–222). П. С. Субрахманьям, сам носитель телугу, пишет вслед за всеми, что в тамильском интервокальные *p, t, f* произносятся как звонкие взрывные *b, d, ɖ* (Subrahmanyam 1983: 269).

Жюль Блок в попытке преодолеть утвердившийся в индийской дравидологии культ Колдуэлла и его «закона» выдвинул гипотезу о том, что в древности в тамильском языке глухие и звонкие согласные не имели позиционных ограничений и могли встречаться в любом положении, но затем с I по XII век все звонкие в нем стали глухими и лишь после 1200 года интервокальные согласные стали звонкими и спирантами (Bloch 1914: 85–90; 1924: 1–21).

Несостоятельность такого предположения, поддержанного было Ф. Б. Я. Кейпером (Kuiper 1938: 987–1001) и С. К. Чаттерджи (Chatterji 1954: 1–19; 1965: 44), была показана А. М. Мервартом (Meerwarth 1928: 142–149), А. Мастером (Master 1938: 1001–1008) и отчасти Т. Барроу (Barrow 1938: 711–722), но и по сей день стремление найти глухие окклюзивные согласные или их следы в интервокальном положении не оставляет некоторых компаративистов (см. например, Emeneau 1970: 106–114; Bur-

² Яснее всего эта мысль выражена у В. И. Субрамониама. По его мнению, в «заcone Колдуэлла» говорится не о чередовании, взаимопревращении или, если хотите, конвертируемости звуков, а об обычном позиционном распределении аллофонов (*allophonic complementation*) таких согласных (Subramoniam 1981: 253).

row and Emenaeu 1984: XII–XIII; Baertsch 2002) и особенно Subrahmanyam 1983: 282–283³.

Причина такого положения кроется в незнании одной специфической особенности фонации тамильских шумных звуков, прежде всего шумных согласных в интервокальной позиции и в позиции после неносовых сонантов, особенности, в полной мере проявляющейся в потоке естественной связной речи. Имеется в виду лениция, составляющая фундаментальную исконную черту тамильской фонетики и определяющая своеобразие тамильской устной речи. Очевидно, что первоначально она была характерна для всех языков этой семьи, в которых и сейчас еще обнаруживаются ее следы и отдельные проявления. В полной же мере она сохраняется лишь в тамильском языке и в несколько ослабленной форме в языке малаялам.

В результате ее действия артикуляция шумных фонов *k*, *c*, *t*, *p* в естественной речи не только становится ненапряженной, ослабленной, *lenis* в латинской терминологии, но может терять и как правило действительно теряет окклюзивный характер и становится спирантной⁴, обычно сопровождаемая частичным или полным озвончением. Происходит это все при условии достаточно быстрого темпа речи, являющегося для тамильского языка нормальным и естественным. Фактор скорости речи является, таким образом, необходимым и в известной мере определяющим для нормального, правильного, безакцентного звучания тамильской речи.

Существует прямая зависимость между темпом речи и степенью спирализации интервокальных шумных, а сама их шумность может уменьшаться и даже совсем исчезать, уступая место сонорности. Так, например, в слове *maṇ* 'сын' интервокальный шумный фон может видоизменяться от глухого окклюзивного (когда слово делят на слоги или диктуют по буквам) до веллярного или фарингального (глухого, полувзвонкого, звонкого) спиранта и далее ослабляться еще больше, доходя до хиатуса, билабиального глайда и нуля звука вообще: [ma-ṇ ~ тахаṇ ~ мауаṇ ~ маһаṇ ~ таһаṇ ~ ма'аṇ ~ тауаṇ ~ тааṇ]. Перечисленные варианты не столько позиционные аллофоны (ведь позиция у них всех одна — интервальная), сколько некие реперные точки в едином, нерасчлененном, диффузном континууме фонемного поля с практически бесчисленными такими вариантами.

³ Исключение здесь составляет грамматика Г. Байтана. Между гласными, подчеркивается в ней, шумные согласные никогда не бывают смычными (zwischen Vokalen nie Verschlusslaut) (Beythan 1943: 26ff.).

⁴ Об этом же говорят спектрограммы, полученные Л. Лискером (см. Lisker 1958: 295–296).

Если учесть, что в естественной речи все интервокальные шумные ведут себя приблизительно так же, а начальные шумные в результате действия *li-aïson* и сандхи обычно становятся интравокальными, то высказанное выше мнение об изменчивости, неопределенности, зыбкости звуковой оболочки тамильского слова вряд ли может показаться сильным преувеличением. Но это только для иностранного уха: для тамила здесь различий не больше, чем для носителя русского языка в звуках /к/ в словах *казак*, *кизяк*, *кóзлы*. Примеров, подтверждающих это, множество. Когда одного из ведущих лингвистов Тамилнада спросили, как произносится звук *-k-* в названии классической грамматики «*Tolkāṇṇiyam*» — как взрывной или фрикативный, он снисходительно улыбнулся: разумеется, как глухой окклюзивный. Через мгновение, отвечая кому-то по телефону, он несколько раз четко произнес это слово со спирантом *-h-*. Противоречия в своих словах он так и не смог заметить⁵.

Обратный процесс — оглушение и деспирантизация интервокальных шумных — также встречается нередко. И опять-таки он сопровождается или, возможно, бывает обусловлен замедлением темпа речи. Так, преподаватель может оглушать интервокальные спиранты при попытке сделать свою речь понятнее (например *itu* [iðu] 'это' > [iðu]) и даже превращать их в окклюзивные (типа [iðu] > [i-tu]) при необходимости продиктовать слово по слогам⁶. Возможно, что глухие окклюзивные в тамильских словах типа *atar* 'дорога' в «Тантраварттике» Кумарила Бхатты, на которую опирался Жюль Блок в своей работе, появились в какой-то похожей ситуации⁷.

Явление, о котором говорилось выше, составляет важную, фундаментальную, можно сказать, определяющую черту звукового строя тамильского языка. Отдельные пережитки лениции в родственных языках (см., например, Lisker 1963: XX) позволяют думать, что первоначально эта черта была свойственна всем дравидийским языкам, унаследовавшим ее от своего протодравидийского предка и лишь с течением времени ее утратившим⁸. Об этом же свидетельствует очевидное распространение лениции, вообще-то

⁵ Этот показательный случай приводится в книге Andronov 2004: 7.

⁶ Впервые это явление описано в книге Andronov 1970: 32. Похожее явление наблюдал М. Б. Эмено в языке тогда, близкородственном тамильскому. Записывая под диктовку сказки и песни тогда, он получил тексты, заметно отличавшиеся от звучащих в реальном исполнении (см. Emenau 1984: 1–2).

⁷ Правда, Кумарила Бхатта имел в виду другое: ему казалась любопытной игра слов типа там. *atar* 'дорога' — скр. *atara* 'неторенный', 'непроходимый', там. *pātri* 'змея' — скр. *pāram* 'грех', там. *cōru* 'вареный рис' — скр. *cora* 'вор'.

⁸ Лениция аналогичная тамильской сохраняется в языке малаялам, оставшемся на положении диалекта тамильского до начала второго тысячелетия.

явления достаточно редкого в индоевропейских языках, по территории индоевропейской части Индии в позднепракритский период ее истории, когда первоначально дравидоязычное население страны, еще сохранявшее свои родные языки и свойственный им артикуляционный стереотип, в массовом порядке становилось двуязычным, стараясь усвоить индоарийскую речь (подробнее см. Emeneau 1954: 282–292; Кнорозов 1965: 46–51; 1981: 47–71; Андронов 2002: 113–121), что в области их фонетики сопровождалось, как известно, спирантизацией, озвончением и элизией интервокальных согласных в индоарийских словах (подробнее см. Chatterji 1926: 170–178)⁹. Со временем период массового двуязычия завершился полным утверждением индоарийских языков и их фонетических норм, а глухость–звонкость и окклюзивность–спирантность приобрели фонемообразующее значение во всех языках, кроме тамильского. Можно сказать поэтому, что историческое развитие дравидийских языков в области фонетики сопровождалось или даже отчасти выражалось в переходе от диффузного, не различающего глухости–звонкости и окклюзивности–спирантности устройства шумных согласных к разделению и противопоставлению их друг другу по этим признакам, тогда как тамильский язык остается реликтом предшествующей системы, не знавшей еще такого фонемного деления.

В тамильском языке встречаются и некоторые другие явления, в которых можно усматривать следы былой нерасчлененности, отсутствия противопоставленности некоторых согласных. Это случаи чередования, не связанные ни с позицией их в слове, ни с диалектным членением языка, ни с какими-либо другими видимыми причинами, как, например, *m/v* (в *meruḷ- / veruḷ-* ‘пугаться’, *kōvaṇam / kōtaṇam* ‘набедренная повязка’), *l/r* (в *putal / putar* ‘кустарник’, *kulai- / kurai-* ‘лаять’), *ḷ/ṇ* (в *eḷ / eṇ* ‘сезам’, *ciruḷai / ciruṇai* ‘завиток’), *ḷ/ṭ* [ṭ] (в *nīḷ- / nīṭ-* ‘вытягиваться’), *p/v* (в *pak- / vak-* ‘делить’, *aḷaru / aḷavu* ‘размер’), *t/r* (в *vitai / virai* ‘семья’, *pōtu- / pōru-* ‘быть достаточным’), *t/c* (в *putitu / puticu* ‘что-то новое’, *pōtu- / pōru-* ‘набедренная повязка’) (еще примеры см. Sethu Pillai 1938–1939: 39–41)¹⁰.

⁹ Примеры см. в кн. Tagare 1948: 353–454; Елизаренкова 2004: 126.

¹⁰ По-видимому, явления сходного порядка могут быть обнаружены и за пределами дравидийской семьи языков. Так, например, Ф.Б.Я. Кейпер в результате своих сравнительно-исторических исследований в области языков мунда пришел к выводу, что согласные *ḷ(h)/ṭ(h)/d(h)/ḍ(h)/r(r)ḷj/cḷs/ṣz/yḷ* в праязыке мунда «первоначально составляли одну фонему» (Kuiper 1948: 6).

Библиография

- Андронов, М. С. 1966. *Грамматика тамильского языка*. М.
- . 2002. Дравидийские числительные. Системы счисления как вехи истории // *Языкознание в теории и эксперименте*. К 80-летию М.К. Румянцева. М. С. 113–122.
- Андронов, М. С. и др. 1965. *Русско-тамильский словарь*. Составили М. С. Андронов, А. Ш. Ибрагимов и Н. Н. Юганова. Под редакцией Псомасундарам. М.
- Елизаренкова, Т. Я. 2004. Апабхрانشа // *Индоевропейские языки древнего и среднего периода*. М. С. 123–136.
- Кнорозов, Ю. В. 1965. Характеристика языка протоиндийских надписей // *Предварительное сообщение об исследовании протоиндийских текстов*. М. С. 46–51.
- . 1981. Протоиндийские надписи. (К проблемам дешифровки) // *Советская этнография*, № 5. С. 49–71.
- Andronov, M. S. 1970. *Dravidian Languages*. Moscow.
- . 2004. *A Reference Grammar of the Tamil Language*. München, 2004.
- Arden, A. H. 1954. *A Progressive Grammar of Common Tamil*. Madras.
- Baertsch, K. 2002. A case for original voicing in Proto-Dravidian? In: *The Linguist's Linguist: A Collection of Papers in Honour of A. M. Ramer*. München.
- Beytham, H. 1943. *Praktische Grammatik der Tamilsprache*. Leipzig.
- Bloch, J. 1914. Les consonnes intervocaliques en tamoul. *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, t. 19, 85–90.
- . 1924. Sanskrit et dravidien. *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, t. 25, 1–21.
- Burrow, T. 1938. Dravidian studies. Notes on 'convertibility of surds and sonants'. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 9, 711–722.
- Burrow, T. and Emeneau M. B. 1984. *A Dravidian Etymological Dictionary*. Oxford.
- Caldwell, R. 1913. *A Comparative Grammar of the Dravidian or South Indian Family of Languages*. London.
- Chatterji, S. K. 1926. *The Origin and Development of the Bengali Language*. Calcutta.
- Chatterji, S. K. 1954. Old Tamil, Ancient Tamil and Primitive Dravidian. *Indian Linguistics*, vol. 14, 1–19.
- Chatterji, S. K. 1965. *Dravidian*. Annamalainagar.
- Emeneau, M. B. 1954. Linguistic prehistory of India. *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 98, 282–292.
- . 1970. *Dravidian Comparative Phonology: A Sketch*. Annamalainagar.
- . 1984. *Toda Grammar and Texts*. Philadelphia.
- Kuiper, F. B. J. 1948. *Proto-Munda Words in Sanskrit*. Amsterdam.
- . 1983. Zur Chronologie des Stimmtonverlusts im drawidischen Anlaut. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 9, 987–1001.
- Lisker, L. 1958. The Tamil occlusives: short vs. long or voiced vs. voiceless. *Indian Linguistics*, vol. 19, 294–301.
- . 1963. *Introduction to Spoken Telugu*. New York.
- Master, A. 1938. Intervocalic plosives in early Tamil. *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 9, 1001–1008.

- Meerwarth, A. M. 1928. The history of the intervocalic stops in the Dravidian languages. Доклады Академии Наук СССР, В. Ленинград, № 7, 142–149.
- Meile, P. 1945. *Introduction au tamoul*. Paris.
- Schifman, H. 1979. *Grammar of Spoken Tamil*. Madras.
- Sethu, Pillai R. P. 1938–1939. Tamil—literary and colloquial. *Annals of Oriental Research*. Madras, vol. 3, 25–60.
- Shanmugam, Pillai M. 1965–1967. *Spoken Tamil*. Pts 1–2. Annamalainagar.
- Subrahmanyam, P. S. 1983. *Dravidian Comparative Phonology*. Annamalainagar.
- Subramoniam, V. I. 1981. The law of convertibility of surds and sonants of Caldwell—re-examined. *Suniti Kumar Chatterji Commemoration Volume*. The University of Burdwan, 249–253.
- Tagare, G. V. 1948. *Historical Grammar of Apabhraṃśa*. Poona.

The Refrain *kásmāi devāya havīṣā vidhema* (RV 10, 121)

H. W. Bodewitz

(Utrecht, The Netherlands)

The hymn RV 10, 121 has been frequently translated and its refrain consists of only four words. Still there are some reasons to treat this refrain in an article. Before discussing the problems, I first give some of the traditional old and more recent renderings:

“Wer ist der Gott, dem wir mit Opfer dienen sollen?” (Geldner 1951)

“Wer ist der Himmlische, dem wir mit Opferspeise huldigen sollen?”
(Thieme 1964: 69)¹

“To what god shall we do homage with oblation?” (Edgerton 1965: 69)

“To what god shall we pay homage with oblation?” (Gonda 1975: 138)

“Who is the god whom we should worship with the oblation?” (O’Flaherty
1981: 27)

The agreements are striking and divergent interpretations apparently were overlooked as appears from n. 1. What are the problems to be treated here?

The first is the translation and etymology of the verb *vidh*. In connection with this we should also take into account the syntactic construction with a dative of the indirect object and the instrumental. The use of the optative requires further consideration, i.e. the function of this mood in general, its use in the first person and its occurrence in a question. Finally some general remarks on the contents of this question may be made.

1. The verb *vidh*, its meaning and etymology

Hoffmann (1969: 1–7 = 1975: 238–244) discusses the meaning of *vidh*, *vindh* and observes that the usual translations of the verb are something like ‘to worship, serve’ and that Thieme (1949: 36ff.) introduces an interpretation which is based on the analysis of *vidh* as a secondary development from *vi-dhā* resulting in the meaning “austeilen, zuteilen” (to distribute, allot). Hoffmann accepts this interpretation, but suggests some changes in the meaning to be used in contexts like RV 10, 121 and others. It is striking that the etymological dictionaries of Mayr-

¹ Oberlies (1998: 379) literally adopts this translation.

hofer (1976 and 1995) mention and accept the interpretations of Thieme and Hoffmann, whereas other publications hardly take notice of them.²

Against Thieme's derivation of *vidh* from *vi-dhā* and his translation "zuteilen" some arguments can be adduced. The verb *vidh* is treated in a discussion of the noun *vidátha* "Verteilung". However, this etymological association was rightly rejected by Kuiper (1974: 129 = 1997: 414), who observes that "the derivation from *vidh(ā)*, although now generally accepted, is impossible."³ Perhaps Thieme was mainly interested in the meaning of *vidátha* ("Verteilung"). His interpretation of *vidátha* as "Zuteilung" and of *vidh* as "zuteilen" found on p. 37 of his publication of 1949 in his translation of 10, 121 1 ("welchem Gott sollen wir durch Opferguss zuteilen (*sc.* die Zuteilung)") is rather different from his translation of *vidhema* "huldigen" found in his publication of 1964 quoted in my introduction. The development from "verteilen" to "zuteilen" and ultimately to "huldigen" is rather doubtful. Thieme (1949: 36) assumes the following shift from *vi-dhā* to *vidh*: "Zunächst schwand das Bewusstsein, dass man ein komponiertes Verb vor sich hatte und man akzentuierte im Hauptsatz auch das Präverb nicht. (...) Dann bildete man ein neues Präteritum (*avidhat*) und konstruierte schliesslich das Verb, das zur Bedeutung 'opfern' gekommen war, analog zu *yaj* mit dem Akk. der Person (VS. TB.)." Hoffmann (p. 5) tries to defend Thieme's derivation of *vidh* from *vi-dhā* (in which even a non-existing participle *vidhánt* of the aorist would have played a role) by assuming that *vidh* would have been derived from *vi-dhā* "schon in vorr̥gvedischer Zeit". This makes the situation even more confusing.

The verb *vi-dhā* often occurs in the R̥V *Samhitā*, where it means 'to divide into portions, to arrange in a distribution, to distribute, to apportion'. The last two mentioned meanings may have some association with the meanings 'to assign, allot, apportion' assumed for *vidh*. However, the importance of the distributive aspect of *vi-dhā* expressed by the preverb *vi* should not be overlooked or underestimated. The root *dhā* meaning 'to place' almost means the same as *dā* 'to give' in some constructions. Especially the compounded verb *dhā* often means 'to give, to

² Renou (1952: 48) mentions *vidh* as "fausse racine issue de *vi* + *DHĀ*:", but in the index *vidh* is still translated with "rendre hommage". In his later publications (the *EVP*) he sometimes refers to Thieme, but his position remains vague. See Renou (1961: 120 and 124) translating the verb in question with "vouer" and "dédier". On p. 120 (note on 9, 114, 1) he hesitates between "satisfaire" and "vouer" and on p. 124 (note on 8, 48, 12), on the one hand, he prefers the translation "vouer", but, on the other, he adds between brackets: "par l'effet d'une 'participation privilégiée' faite à tel dieu, cf. *vi-dhā*- comme origine lointaine de *vidh*-)". Further influence of Thieme in his later issues of the *EVP* will be treated below.

³ See, however, Bailey (1965: 56), who had already observed (like Kuiper) that *vidátha* should be derived from *vī dayate*.

present to'. Grassmann (1873: 662f.) gives, among others, the following translations: "zuteilen" (*adhi-dhā*), "darreichen" (*adhini-dhā*), "schenken, darreichen" (*ni-dhā*), "darbringen" (*abhi-dhā*).

Some of these compounds (e.g. *nidhā*) would be better candidates for secondary forms (i.e. *nidh*, which does not occur) than *vi-dhā*, since the latter compound sometimes refers to dividing into portions and distribution or even spreading, diffusion etc. Moreover, one should take into account that the verb *vidh* especially occurs in the context of the ritual with gods as the indirect object, whereas *vi-dhā* mostly has gods as its subject. The persons of the givers and the receivers are different in connection with *vi-dhā* from those used with *vidh*. Therefore I have some doubts about Hoffmann's conclusion (p. 5): "Gegen Thiemes Herleitung von *vidh* aus '*vi-dhā* ist also weder semasiologisch noch morphologisch ein ernstlicher Einwand zu erheben."

Indeed the parallelism of *vī hí dhāti rātnam* (RV 2, 38, 1) and *rātnā vidhanta* (RV 3, 3, 1) is attractive, but in the first construction (with *vi-dhā*) a god (Savitṛ) is the subject who distributes or rather diffuses his light for or to the gods (and gives other prosperity to the sacrificers), whereas in the second (with *vidh*) the priests dedicate their hymns to god Agni Vaiśvānara. So the root *vidh* belongs to the sacrificial sphere,⁴ whereas *vi-dhā* here concerns a distribution or spreading of a metaphorical wealth to gods without any sacrificial implications. The only agreement is that *rātna* in both verses metaphorically denotes something valuable. Therefore it may be useful to examine the persons involved as well as the goods playing a role with *vi-dhā* and *vidh*.

In the verses in which a transfer of goods rather than the making of a division seems to be treated, the object of *vi-dhā* consists of all kinds of wealth (some of them perhaps metaphorically denoted as such).

As seen above, *rātnam* (or its plural) is one of them. Besides 2, 38, 1 (see above), we find this object in 7, 17, 7 (with Agni as subject and the worshipper as indirect object), 7, 38, 1 (with Bhaga as subject and the worshippers as the receivers) and 8, 93, 26 (with Agni as subject and the worshippers and priests as the receivers). In some cases the wealth seems to be the light of the early morning and therefore *vi-dhā* may mean 'to distribute, apportion' as well as 'to diffuse, spread' in a metaphor. Nowhere the organisers and performers of the sacrifices are the subject of *vi-dhā*, though they occur in the context of these verses.

⁴ Thieme (1949: 36) criticizes Oldenberg, who had observed that the root *vidh* would only refer to "den Kult den man den Göttern bringt". This criticism is not correct. See also Delbrück (1888: 305) who regards i.a. *vidh* as belonging to "einige der Sphäre des Opfers angehörige Verba".

In 4, 6, 11 Agni is the subject, but the 'gift' is not specified. Uṣas 'gives' *vāsūni* to the human beings in 7, 79, 3. Tvaṣṭṛ is the giver of *rāyas* to human beings in 7, 34, 22, whereas the moon seems to distribute *bhāgá* (their portion of the sacrifice?) to the gods in 10, 85, 19.

We may conclude that, in spite of the fact that *vi-dhā* occurs in the sphere of sacrifices, this verb nowhere is used to denote the giving of offerings to gods by human beings. Some gods arrange (like Vidhātṛ) the right moments for the appearance of light or the right moments for sacrificing. The distribution of real or metaphorical wealth expressed in a construction with *vi-dhā* is not a ritual act.

The situation of *vidh* is totally different. Here the human beings (the sacrificer and his priests) are the subject, and the gods occur as the indirect object. In the ritualistic sphere this implies that the human beings 'transfer' something (whatever it may be) to the gods. The accusative as the direct object of *vidh* hardly plays an important role, though it occurs a few times. More frequent is the occurrence of the instrumental, which, however, mostly does not refer to concrete offerings but to ritualistic items like hymns which accompany the sacrifice. The instrumental which is used with *vidh* theoretically might express that the action performed with *vidh* would be accompanied with the items occurring in the instrumental. See Delbrück (1888: 123ff.), who treats the sociative instrumental and observes: "Es können aber auch ausser Personen andere Wesen und Dinge als Begleiter erscheinen." In this connection he refers to TS, 1, 5, 4, 1, where we read *sarparājñīyā ṛgbhīr gārhapatyam ā dadhāti* "mit den Versen (in Begleitung, unter Recitirung derselbe) der Schlangenkönigin legt er das Gārhapatya-Feuer an". The instrumentals used with the sacrificial verb *vidh* (*girā, stómais, stómebhis, sūkténa, matíbhis* etc.) might be interpreted in this way, though a specific ritualistic action does not seem to be expressed by *vidh*, which rather looks like a verb denoting worship in general.

Moreover, other instrumentals used with *vidh* like *havyáis, havírbhis, havíṣā* look rather different, since they do not denote something which accompanies the ritual action, but refer to the material used. Even constructions with items in the instrumental which are not concrete offerings may refer to ritual means by which or with which the actions are performed. See Delbrück (1888: 305) on *námasā vidhema* (1, 114, 2 "wir möchten uns mit unserer Andacht .. gefällig erweisen") and *gīrbhīr ... dāśema* (4, 10, 4 "mit diesen Liedern möchten wir ... Ehre erweisen"). The instrumentals may denote the verses as well as the oblations in one and the same verse. See e.g. 2, 35, 12 ... *yajñáir vidhema námasā havírbhiḥ* and 6, 1, 10 ... *vidhema námobhir ... samídhotá havyáis ... gīrbhīr uktháir ...* These instrumentals indicate the contents of which the action expressed by *vidh* consist.

The meaning of *vidh* still forms a problem. Geldner mostly translates it with "dienen, bedienen, aufwarten", and he has been followed by most translators. Sometimes renderings like "huldigen" (e.g. 2, 24, 1) or "verehren" (8, 5, 22) are found in constructions in which oblations are not mentioned.⁵

The participle *vidhánt* may be used as an adjective qualifying a human being who is associated with the ritualistic action expressed by *vidh* as its performer or organiser. This participle may also occur as a noun. A rather vague, completely unritualistic meaning is not to be expected. It is remarkable that Geldner associates *vidhánt* with worship and translates with "Verehrer" (1, 73, 1; 1, 119, 7; 2, 1, 5; 2, 35, 7; 4, 2, 10; 4, 2, 13; 4, 34, 4; 6, 65, 3; 4, 6; 7, 16, 12; 8, 61, 14; 8, 99, 4). In the dative this noun occurs together with *dāśuṣe*, likewise denoting someone who offers or worships. It is remarkable that in these passages the giver of goods is not the *vidhánt* but the god. A similar translation of *vidhaté* is "dem verehrenden Manne" (4, 44, 4). This man receives wealth from the gods.

The person denoted by the term *vidhát* is the sacrificer ("Opferherr"), as appears from some textplaces and Geldner's notes. See e.g. 4, 2, 10 ("Wenn du ... an eines Sterblichen wohlgetanem Opferdienst Gefallen hast ... so soll diese Hot-rā befriedigt sein ... Möchten wir eines solchen Verehrers Förderer sein"), where the priests refer to the "Opferherr", as Geldner rightly observes. In 1, 73, 1 the "Opferplatz des Verehrers" can only belong to the sacrificer (Yajamāna). The sacrificer is obviously the *vidhánt* in 8, 99, 4, who does not give to the gods, but asks goods from them (and distributes these goods among the priests): "Nicht nimmt er [i.e. Indra] den Wunsch dieses Verehrers übel, da er den Sinn (des Gönners) zum Geben ermuntert."

In view of all this material on *vidhánt*, we should assume that the verb *vidh* means something like 'to worship'. The translations "dienen, bedienen, aufwarten" seem to apply to priests rather than to sacrificers, but it is obvious that as a team the sacrificer and his priests serve the gods and that their service has nothing to do with "verteilen, austeilen, zuteilen" (meanings of *vidh* assumed by Thieme in 1949). Incidentally, Geldner uses some other renderings, which later will be discussed. The meaning "zufriedenstellen" assumed by Hoffmann in 1969 as a modification of "zuteilen" likewise has the disadvantage that the satisfaction of the gods would seem to be produced by gifts rather than by praise and worship.

⁵ In 8, 5, 22 the poet even asks the Ásvins how it was possible that Bhujyu, who had been left alone in the waters, was rescued by them. The question "Wann hatte euch der Tugrasohn verehrt, der im Meere verlassene?" (tr. Geldner) may imply some doubts about worship (the verb *vidh* is used) without sacrifice, since sacrifice in Bhujyu's position was excluded. Or does the question refer to earlier worship which the Ásvins later remunerated by rescuing him?

As observed above (see n. 2), Renou gradually became influenced by Thieme's views on *vidh* derived from *vi-dhā* and the (wrong) association with *vidátha*. Mostly he translated the verb with "servir". In 1964 (a) (*EVP* 12, p. 43) he still translated *vidhántas* with "qui servaient" (2, 4, 2), but in 1965 (*EVP* 14, p. 44) he translates *vidhántam* (taken with *yajñám*) in 3, 4, 2 with "qui serve-distributive-ment (les dieux)", a rather funny compromise between the interpretations of *vidh* proposed by Geldner and Thieme, which does not convince. See also his note on p. 115, where *yajñám ... vidhántam* is paraphrased as "sacrifice qui soit un *vidátha*". Apart from the wrong etymological connection we should also take into account that neither a sacrificer nor a sacrifice distributes goods or offerings let alone hymns and praises divided into portions among a plurality of gods in the contexts where the verb *vidh* is found. In 1964 (b) (*EVP* 13, p. 63f.) Renou had already used this distributive interpretation of (the participle of) *vidh* in his translation of 7, 16, 12 *dádhāti rátnam vidhaté suvīryam agnir jánāya dāsūse* "Agni procure un trésor à l'homme qui (le) sert-distributivement, qui (l') adore, (à savoir) l'abondance en hommes-d'élite", but here the distributive service concerns only one god (whose willingness to give is more emphasized than that of the adoring worshipper or sacrificer). In the same issue of the *EVP* (13, 1964) Renou seems to give a different explanation of the distributive *vidh*, which now does not concern the receivers of the service but the sacrificial activities or specialisations. In 4, 2, 10 and 13 the sacrificer, the *vidhánt*, is "(l'homme) qui répartit (les tâches rituelles)" (o.c., p. 4). How could one combine this distribution of tasks (to the priests?) with distribution of offerings to the gods? Instead of "répartir", the verb "impartir" is used in the translation of 4, 12, 3 (p. 15). Perhaps Thieme's "verteilen" and "zuteilen" influenced Renou's "répartir" and "impartir". I think that both Thieme's and Renou's later interpretations of *vidh* have not been very fruitful.

In some of the discussed textplaces Renou seems to take *vidhánt* (the Yajamāna) as the *vidhātṛ* (i.e. the director) of the sacrifice, but this role is never played by the sacrificer, who hardly performs activities and mainly represents the one who wants to serve, honour or worship the gods by the sacrifice as such.

As already observed in the beginning of this section Hoffmann accepted Thieme's derivation of *vidh* from *vi-dhā* in 1969, but changed the meaning 'zuteilen' to some extent. According to Hoffmann the function of the optative would be decisive. In *vidhema* the "Realisierung der Handlung von *vidh* ist ... ein Wunsch, dessen Erfüllung nicht im Machtbereich (d.h. im Wollen) des Sprechenden liegt" (1969: 2). So a "zusätzliches Noem" would be required: "der Bedachte muss mit der Zuteilung auch zufriedengestellt sein."

The function of the optative will be discussed in the next section. Here it may be observed already that the assumption of such an additional meaning to save a

doubtful pre-Ṛgvedic etymological derivation from a verb *vi-dhā* (which cannot have any connection with *vidatha* meaning “Verteilung”) makes a poor impression. I have my doubts on Hoffmann’s translation “einem genug, zu seiner Zufriedenheit zuteilen, einem (durch Zuteilung) Genüge tun, einen (Dat.) zufriedenstellen.” (1969: 3). As shown above, the subject of *vi-dhā* in the ṚV is not a sacrificer but a deity. Moreover there is no ritualistic support for the assumption that sacrificers would distribute among gods or apportion to them (a share in) goods or wealth or food. Sacrifice is not a *vidátha* in which powerful kings distribute the booty among their grateful leaders of the clans. Gods are not grateful servants of the sacrificer. The situation is rather the reverse. The gods give goods to the sacrificers who ask for these goods. See the *vidhánt* in 8, 99, 4 whose desire for goods to be given by the god should be pardoned by the god who realizes that this sacrificer will not keep them but (at least partially) distribute them among his priests. The sacrificer makes the priests flatter the gods in the hope of getting rich rewards. Indeed, a meaning like “zufriedenstellen” is possible, but this does not imply any association with “zuteilen” to which should be added “einen genügend grossen, zufriedenstellenden Anteil”.

How could a priest address a god with a verse which states that he hopes to have given a reasonable share? The instrumentals used with *vidh* mostly refer to specific hymns and worship, not to food to be divided and shared with others. The participle *vidhánt* used as a noun is more or less a technical qualification of the sacrificer, who may be called worshipper or servant of the gods rather than a ‘pleaser’ or a ‘gratifier’.

The additional “Noem” added by Hoffmann to “zuteilen” namely “zur Zufriedenheit, genug” seems to have been taken from some of the translations of Geldner, where the usual rendering “dienen” is replaced by “recht machen” or “genügend machen”, which will be later discussed below in connection with the verb *vindh*. See also Geldner’s wrong translation of 9, 114, 1 *yás te somávidhan mánah* “wer deinem Sinn, o Soma, befriedigt hat”.⁶

2. The optative *vidhema*

Macdonell (1916: 360) summarizes the function(s) of the optative as follows: “The meaning of the opt. is predominantly a wish, which is modified according to the person of the verb”, observes on the first person that it “expresses the wish of the speaker, generally addressed to the gods” and in this connection i.a. refers to

⁶ It is remarkable that Hoffmann (1969: 2) does not mention Geldner’s translation, quotes Renou’s rendering “...qui t’a voué sa pensée” and himself translates “wer dir, Soma, sein Denken zugeteilt hat”. Instead of “Zuteilung” of thoughts (in this case of inspired hymns) I prefer (like Renou) ‘dedication’.

vidhéma te ... stómaiḥ (2, 9, 3) translated with “we would worship thee with songs of praise”. This view on the first person was already expressed by Delbrück (1888: 330f.), who renders the plural opt. with “wir möchten” and *vidhema* with “wir möchten dem Gott dienen”, whereas he prefers a different translation for the interrogative version occurring in the refrain under discussion. Here the two mentioned authors do not specify the nature of the wish expressed by this optative, but Renou (1952: 371, § 434) is more precise on this point: “... se trouve avec les verbes capables de porter l'idée d'un désir, d'un acte présenté comme indépendant de l'aptitude ou de la volonté du sujet”. This agrees with Hoffmann (1969: 2): “Die 1. Person des Optativs hat aber kupitive Funktion ('möchten wir ...'). Die Realisierung der Handlung von *vidh* ist also ein Wunsch, dessen Erfüllung nicht im Machtbereich (d.h. im Wollen) des Sprechenden liegt. ... Nur Geldners 'es jmdm recht machen' würde den durch die Funktion gestellten Bedingungen genügen.”

Delbrück (1888: 305), to which Hoffmann refers here, is more strict in his interpretation of the optative than in his above quoted p. 330, where he translated *vidhema* with “wir möchten dienen”, since on p. 305 he distinguishes the first person of the subjunctive which occurs “wenn die Erreichung des Begehrten als in der Machtsphäre des Sprechenden liegend angesehen wird” from the first person of the optative “wenn das nicht der Fall ist”. Here he treats several subtilities of verbs like *vidh* occurring in the ritualistic sphere. The optative might express the hope that the ritual activity would be successful, whereas a simple action performed by oneself need not leave any doubt about the fact that one successfully carries out this action. Therefore the optative *idhūmāhi* would not express the wish that one may kindle the fire (“We would like to kindle”) but the hope that this kindling is successful and Delbrück assumes “einen Zustand, zu dessen Eintritt die Mitwirkung des Gottes, der sich entfachen lässt, wesentlich ist.” In the same way *huvéma* in 1, 127, 2 would not mean “rufen” (to invoke) but “herbeirufen” (to summon, i.e. to invoke in such a way that the invoked one actually will appear). The well-known turn of phrase *bṛhād vadema vidáthe suvṛāḥ* would mean “May we have the opportunity to speak in the meeting where the goods are distributed”⁷ rather than (as I assume) “We would like to utter our claims loudly with our heroes (or: sons) in the meeting where the booty is divided”. Verbs like

⁷ Delbrück takes *vidátha* as “Volksversammlung” and *vadema vidáthe* as “möchten wir in der Versammlung durchdringen.” The adverbial *bṛhād* is not rendered here. Kuiper (1974: 131) translates the verse with “May we, with our valiant sons outtalk (our rivals).” He translates AV 12, 2, 30 ... *vidátham ā vadema* with “may we ... announce a *vidátha*”, but *ā-vad* just like *ā-brū* means ‘to speak to’. Here and in AV 12, 2, 22 Whitney’s interpretation of *ā-vad* is correct. For a far from convincing treatment of *vidátha* (and the two mentioned verses) see Gonda (1977: 399–426).

dās and *vidh* used in the first person of the optative would not mean "ehren, dienen, gefallen" but "sich gefällig erweisen, zum Wohlgefallen des Gottes gelangen".

One may have some doubts about these subtilities. Hoffmann (1969: 2) accepts the starting-point, but rejects "zum Wohlgefallen des Gottes gelangen" because "diese Bedeutung zu weit von der postulierten Grundbedeutung abliegt. Es entstehen aber auch Schwierigkeiten, wenn wir an dem Bedeutungsansatz 'zuteilen' festhalten." A similar criticism might apply to his own interpretation of *vidh* as "zufriedenstellen", which would not only be used for the first person of the optative, but represent "zuteilen" with an additional meaning "zur Zufriedenheit, genug" everywhere. Is a *vidhánt* a distributor (a sacrificer) or a successful and satisfactory distributor? Does the sacrificer distribute at all? Are we entitled to assume the meaning "zufriedenstellen" just in order to save a particular interpretation of the optative?

Now there are two possibilities. Either one rejects the strict rule about the first person of the optative, or one assumes a meaning of *vidh* which implies some possible doubts about the success of the action expressed by it.

The best test for accepting or rejecting the strict rule about the first person is examining the material about the optative used with the simple action expressed by the verb *idh*. See the following textplaces with Geldner's translation: 3, 27, 15 "Dich ... wollen wir entflammen ... o Agni"; 5, 13, 1 "preisend wollen wir dich entzünden, o Agni"; 5, 21, 1 "... wir wollen dich entflammen ..."; 5, 26, 3 "Dich ... wollen wir entflammen ..."; 8, 23, 6 "Eben dich wollen wir zu grossem Reichtum entflammen"; 10, 16, 12 "Willig wollen wir dich einsetzen, willig anzünden".

Especially the last quotation clearly shows that there can be no uncertainty about the possibility of kindling the daily fire. The will to do so (*uśántas*!!) is important. See also the translation of O'Flaherty (1981: 50): "... joyously would we kindle you."

The kindling of the fire is done with a *samídh*. I do not see much difference between the optatives *vidhema* ... *samídhā* (6, 1, 10), *samídhā* ... *dāsema* (7, 14, 1) and *idhīmahi* (in the verses quoted above in Geldner's translation). Agni is served or honoured or worshipped with a *samídh* in the ritualistic kindling. The optative of the first person *idhīmahi* expresses no doubts about the success of such a very simple ritual action.

Now Delbrück (1888: 305) tries to support his assumption that *idh* would not be a simple action of inflaming the fire but would require the "Mitwirkung des Gottes, der sich entfachen lässt" by referring to 1, 94, 3 *śakéma tvā samídhām*, where indeed the use of the verb *śak* (not the use of the optative!) might indicate that the process of inflammation would be difficult and its results not sure. Some critical remarks, however, should be made here. In a note on his translation of this

verse Geldner comments on his rendering “Möchten wir im Stande sein dich zu entzünden”: “Beim Anreiben des Opferfeuers.” However, *sam-idh* does not denote the action of churning out the fire, which indeed is rather difficult, but of kindling the sacrificial fire which should be permanently smouldering. Laying a *samīdh* on this sacrificial fire is a simple task which does not bear any risk of a failure. We should also take into account that the subject of *śakema* is not the priest who takes a *samīdh* and puts it on the fire but (in the plural!) the poets and singers of the hymn dedicated to Agni. By singing or reciting the verse they accompany the process of inflammation. The next Pāda of this verse (*sādhāyā dhīyas*) is a request made to Agni and should be taken with the first Pāda, as was rightly observed by Gonda (1963: 141), who took *dhīyas* as the poem and translated “we should like to be able to inflame thee; make our *dhīyaḥ* successful”. He also observes that probably these inspired verses “are to further the inflammation”. I think that the two Pādas express a twofold process of inflammation: We are willing to be helpful in the inflammation of the fire (Agni) and you (Agni) should make the fire of inspiration successful in our verses. If this is correct, then no doubt is expressed on the possibility of kindling the fire. It is even possible that *śak* here does not mean ‘to be able’ but ‘to be helpful’, which suits the situation of the poet-singers.

We may conclude that the mentioned first persons of the optative do not express a wish of which the fulfilment is uncertain. The “kupitive Funktion” assumed by Hoffmann (1969: 2) lacks evidence here. Delbrück (1888: 305) especially discusses verbs used in the ritual sphere. Here a “kupitive Funktion” is missing and the first person of the optative has a special function. It belongs to the language of the religious service, which requires an etiquette of servile politeness. The servant in the ritual (the priest) may be compared with the nurse in a modern hospital and the waiter in a restaurant. Such people accompany all actions with announcements about what they are going to do now. This announcement is expressed as a wish (“we would like to do this or that now”). Uncertainty about their ability to do so or about the satisfaction of the served people is absolutely missing. Like the owner of the restaurant and his waiters the priests expect correct payment (service included) and the priests hope for such a rich return that a fee (i.e. a *Dakṣiṇā*) will be given to them by the sacrificer. Therefore wealth is explicitly asked for the *vidhaté* and the *dāsūṣe* (two datives denoting the sacrificer) from the served god(s) by the priests. Hoffmann (1969: 3) so much emphasizes the uncertain satisfaction of the served gods that he even changes the meaning of *vidh* to “zufriedenstellen”, a meaning accepted by Mayhofer’s etymological dictionary (1995: 555). Such a permanent shift of meaning then might as well be assumed for other Vedic verbs in the sphere of religious service like e.g. *dāś*, if

Hoffmann's strict rule concerning the first person of the optative would everywhere have to be followed. I prefer the approach of Gonda (1956: 52f.) who accepts the voluntative optative, which he i.a. translates with "I would like to ..."

3. The optative in questions

Now the discussed verse has a first person of the optative, but this verse is introduced by the interrogative pronoun *kásmāi*. Delbrück (1888: 336f.) discusses this type of sentences and observes: "Fast immer tritt im Veda noch der wünschende Sinn des Optativs vor" and translates the discussed verse with "Welchem Gotte könnten wir mit Opfer dienen (*vidhema*) 10, 121, 1". The use of "könnten" for expressing a wish, however, is rather strange. Why did Delbrück replace his usual rendering "möchten" of the first person optative by "könnten" in this interrogative verse, if the wish still would be present in questions? Hoffmann (1969: 2, n. 4) refers to Delbrück's translation of the interrogative verse, because "könnten" expresses a wish which need not be fulfilled, whereas "möchten" (used by Delbrück for the first person outside questions) represents the "kupitive Funktion". Unfortunately Hoffmann does not further discuss Delbrück's ideas on wishes.

Speyer (1896: 57, § 189) simply equates the optative with the subjunctive in questions and compares 1, 43, 31 *kád rudrāya ... vocēma ...* with 5, 41, 11 *kathā ... bravāma* "wie sollen wir sprechen?" (in § 186, where the interrogative is explained as "ein Dubitativus, der mitunter hart an den Potential streift"). The analysis is far from clear. Probably the prescriptive use of the subjunctive leaves open several options in questions and therefore is also dubitative.

Macdonell (1916: 361) to some extent follows Delbrück on the interrogative with the optative: "...it appears in principal sentences (for the most part retaining the sense of a wish) with interrogatives ... e.g. *kásmāi devāya havīṣā vidhema* 'what god would we worship with oblation?', but "könnten" and "would" do not entirely agree. Indeed Macdonell seems to assume a wish here.

The translations of this verse quoted in the introduction assume a prescriptive use of the optative mood in the first person, which according to Delbrück would be (i.a.) used in the third person.

It is clear that a wish, a prescript and doubts about more than one possibility figure in the translations and the old handbooks.

On the interrogative optative of 10, 121 Gonda (1956: 55) observes: "The same mood can help to give utterance to doubt or deliberation (...) 'to which god shall we worship with an oblation' or 'who is the god whom we should (must, might, etc. wish to) worship with oblations?'" Here a real choice is not made.

Etter (1985) thinks that the basic concept of the optative should be formulated in a more general way than done by Delbrück. Her proposal is: "...im Unterschied

zum Konjunktiv wird das Geschehen ... nicht als grundsätzlich realisierbar, sondern mehr als eventuell möglich dargestellt" (observing in a note: "Ähnlich J. Gonda, *Character*"). In her English summary (1985: 284f.) she states: "The optative mood, much rarer than the subjunctive in questions, occurs mostly in the 1st person. It can be interpreted as potential or cupitive, but its value is not fundamentally different from that of the subjunctive." Again a real choice is not made.

In my view the problem of the interpretation of the optative in questions is that aspects of possibility and supposition (the dubitative) are dependent on the nature of the question. In the refrain of 10, 121 the hymn asks who might be the god whom one wishes or should worship. Wish and precept are both possible in combination with the dubitative element of the hesitant question about the deus ignotus: "Who may be the god whom we should or wish to worship?" Or: "What god should we worship?" Or: "What god do we like to worship?"

4. The ritualistic meaning of *vidh*

In section 1 I have already discussed the possible meaning of *vidh* and concluded that the verb definitely belongs to the ritualistic sphere. Human beings, the sacrificer or, in the plural, (the sacrificer and) his priests, do honour to one or more gods (in the dative) with hymns (in which praise is expressed) or with oblations (tokens of worship) in the instrumental.

Such a construction with a dative of the indirect object and an instrumental representing the nature of the homage or worship has a clear parallel in the verb *dās*, which likewise belongs to the ritualistic sphere and often has the same construction with a dative and an instrumental. The instrumentals used here denote oblations or other materials thrown into the sacrificial fire (*havíṣā*, *havírbhis*, *havyérbhis*, *havyádātibhis*, *ghṛtēna*, *samídhā*, *aráṇibhis*), hymns (*sūktáis*, *námaūktibhis*, *gīrbhis*, *mánasā*) or sacrifices (*yajñēna*, *yajñáis*). The agreement with *vidh* is striking.

In the dictionaries both *vidh* and *dās* + dat. + instr. are defined as 'to bring worship to ... with ...' Since the publications of Thieme and Hoffmann on *vidh* the interpretation of *vidh* has changed, at least in the etymological dictionaries of Mayrhofer. It is doubtful whether the etymological assumption of Thieme justifies a great differentiation of meaning between *vidh* and *dās*, since in the discussed construction hardly any difference is to be seen.

A construction with the accusative instead of the instrumental is sometimes found, especially in the case of *vidh*. Grassmann (1873), who translates the construction with the instrumental as "einem Gotte huldigen, dienen mit", interprets the construction with the dative as "jemandem etwas huldigend hingeben, ihm weihen, widmen". Later dictionaries more or less agree with Grassmann. Hoff-

mann (1969: 1f.), following Thieme (1949), translates the construction with the accusative as "zuteilen".

Most accusatives denote the items which may also occur in the instrumental in the alternative construction. However, one might expect that in the majority of the cases the object of *vidh*, supposed to mean "zuteilen", would be a concrete gift, an oblation. This is only found in 8, 23, 21, where the accusative and the instrumental are used side by side: *yó asmai havýádātibhir áhutim mártó 'vidhat*. Hoffmann does not explain the redundancy of one of the two nouns and translates "der Sterbliche, der ihm mit Opfern den Zuguss zugeteilt hat."

The hymns or inspired poems occurring in the construction with the instrumental play a dominant role in the construction with the accusative. Their poetical denotations are *bhūyīṣṭhām ... námaūktim* (1, 189, 1), *vīpo rátnā* (3, 3, 1), *vácas* (8, 61, 9) and *mánas* (9, 114, 1). Here "zuteilen" looks strange. Geldner translates *vidh* with "recht machen" (1, 189, 1 and 8, 61, 9), "weihe" (3, 3, 1) and "befriedigen" (9, 114, 1, where, however, he wrongly takes *mánas* as belonging to the god, as his "Sinn"). Renou (1961 and 1964a) renders with "dédier" and "vouer".

The object of *vidh* in 8, 19, 16 is *tád*. The antecedent of this pronoun is *dyumnám* occurring in the preceding context of the hymn. The fact that *vidh* is not used in the active but in the middle (which, however, seems to be unproblematic in 3, 3, 1 treated above) induced Hoffmann (1969: 6) to translate "diesen (Lichtglanz) möchten wir uns (zur Zufriedenheit) zuteilen", "diesen (Lichtglanz) möchten wir zur Genüge erhalten". This would be the only textplace where "Zuteilung" and "Befriedigung" (of a deity) would turn into "Selbstbefriedigung" (of the poet) due to the very incidental occurrence of a middle form. Hoffmann does not base his strange conclusion⁸ only on the middle of the verb but also on the fact that in the preceding verse 8, 19, 15 Agni is said to bring the *dyumnám*. So the poet could not be said to dedicate the *dyumnám* to Agni and the pronoun *te* occurring in verse 16 would not be a dative (as usual in verses with *vidh*) but a genitive (depending on the following noun *sávasā*). Therefore Hoffmann translates: "(Den Lichtglanz) mit welchem Varuṇa schaut ... diesen möchten (auch) wir ... durch deine Macht (o Agni), von dir, o Indra, unterstützt, zur Genüge erhalten." Renou (1964b: 66), however, translates: "(cet éclat) nous (autres) puissions nous te [i.e. *te*] servir (en) cela [i.e. *tad*] de (toutes nos) force(s)..."

The point is that *dyumnám* here does not literally mean light but denotes the light of inspiration, the *dhī* which becomes concretized as a hymn. On this metaphorical light see Gonda (1963: passim), who only deals (on p. 135) with one of

⁸ See Renou (1964b: 149) on such an interpretation of this middle form of *vidh*, which he calls "peu vraisemblable".

the preceding verses (8, 19, 14), where *dyumnāir* occurs in apposition with *dhībhīr*. It seems that the light of Agni as a light of inspiration is received by the poet who offers its materialisation in the form of a hymn to Agni, the deity of the hymn 8, 19. Therefore I am inclined to place *dyumnām* on a line with the four poetical terms for hymns treated above and to make no distinction between the middle forms of *vidh* in 3, 3, 1 and 8, 19, 14.

In 6, 1, 10 (*asmā u te māhi mahé vidhema / námobhir agne samīdhotā havyāih*) the worship is performed with hymns and oblations in the instrumental, but *māhi* might be taken as an accusative and as the direct object of *vidhema*. Hoffmann (1969: 1) translates “möchten wir dir, diesem Grossen, Grosses zuteilen mit ...” One may ask what “Grosses” should mean here, since the interpretation of *vidh* as “zuteilen” together with the instrumentals might imply that a great amount of material would be allotted to the deity. I don’t think that a large quantity of hymns, kindling sticks and oblations is intended by the poet. He does not want to say that a big man deserves a big allotment. Agni, the great, deserves great worship. Geldner accepts the construction with an accusative here, but translates “Dir, dem Grossen, wollen wir darum eine grosse (Huldigung) bringen mit ...” Actually this means that *māhi* qualifies a left out internal object, a cognate accusative belonging to the verb *vidh* meaning “huldigen”. Since such a cognate accusative is hardly available, we might as well follow Renou (1964b: 36) in taking *māhi* as an adverb: “Toi qui es grand, puissions nous te servir grandement par ...” Anyhow the greatness expressed by *māhi* refers to worship rather than to “Zuteilung” and this greatness of the worship concerns hymns rather than oblations. Cf. *bhūyīṣṭhām te nāmaūktīm vidhema* (1, 189, 1) discussed above, where likewise the quality rather than the quantity is expressed.

The verse 8, 96, 8 *śūṣman ta enā havīṣā vidhema* may also be interpreted as a construction with an accusative combined with an instrumental. See Thieme (1949: 37): “Wir wollen dir durch diesen Opferguss Ungestüm zuteilen (schaffen)”; and Hoffmann (1969: 2): “möchten wir dir Ungestüm mit diesem Opfer zuteilen”. In both interpretations the “Ungestüm” is not something which is given in a ritual but the effect of the oblation, and therefore Thieme hesitates between “zuteilen” and “schaffen”. This is rather different from Hoffmann’s ideas on *vidh* (p. 3) as expressing “zuteilen” to which one should add “einen genügend grossen, zufriedenstellenden Anteil”. Here the subject of *vidhema* is not (as usual) the human beings but the Maruts. The only oblation which produces *śūṣma* is soma, and this might have been offered to the typical soma-drinker, Indra, by the Maruts. The terminology is completely the same as in the parallels where the ritual performed by human beings plays a role. So the meanings “zuteilen” and “schaffen” should not be attributed to *vidh*. The Maruts are not said to produce Indra’s

“Ungestüm” but to offer (by way of worship) something like soma which indeed ultimately may have effects on Indra’s valour or strength. This would imply that *śūsma* here is not Indra’s strength but the strong drink, the ‘stiffener’, the soma, which they offer to Indra in order that he ‘takes Dutch courage’. Geldner’s translation “wir wollen deinem Mut mit diesem Opfer huldigen”⁹ misses the point, as appears from the context in the hymn. The accusative *śūsman* and the instrumental *havīṣā* form a parallel of *āhutim* and *havyādātibhir* in 8, 23, 21 (see above). An oblation (in the case of 8, 96, 8 consisting of soma) is offered by way of sacrificial gift.

This means that seven accusatives representing the object of *vidh* may be taken as denoting items given, offered or dedicated to gods and that five of them are hymns and two oblations. The ritualistic sphere is undeniable.

The verb *dās* has two times¹⁰ an accusative object which refers to its ritualistic use. Once the accusative object denotes a hymn (1, 71, 6 *nāmas*), and once an oblation (1, 93, 3 *havīṣkṛtim*). In a few cases the accusative denotes the deity who is honoured. See 5, 41, 16 (*kathā dāśema nāmasā sudānūn*) and 1, 93, 3 (... *yā āhutim yó vām dāśad dhavīṣkṛtim*).

It is evident that the verbs *vidh* and *dās* more or less denote the same ritual action. Incidentally (5, 41, 16; 6, 48, 2; 8, 19, 14) *dās* is constructed with the accusative of the person worshipped instead of the dative. This construction is missing with *vidh* in the RV. This is one of the few differences. Whatever may be the exact or original meanings of the two verbs, it is evident that they express service, homage, worship given to gods with hymns and oblations in the context of the ritual. One serves or gives worship to the gods with hymns or oblations (instr.) or one serves or gives worship to them in the form of hymns or oblations (acc.).

Both verbs occur in the active, with two exceptions (3, 3, 1 and 8, 19, 16), where the middle of *vidh* is found. As observed above, Hoffmann (1969: 5f.) only takes the latter textplace as an indication that the subject would give (“zuteilen”)

⁹ The construction here assumed by Geldner following Grassmann’s dictionary would imply that the item in the accusative is honoured, as if it were a person or a god, but this construction is not found in the RV and hardly in later Vedic texts.

¹⁰ Geldner takes *brhād bhāh* as the object of *kathā dāśemāgnāye* in 4, 5, 1 (in agreement with Grassmann’s dictionary) but is rightly not followed by O’Flaherty (1981: 113). Renou (1956: 55) tried to save *bhāh* as the ritualistic object of *dās* by interpreting this word as “une désignation détournée du *brāhman*, de la Formulation par excellence, la formulation par énigmes. *Bhās* vise le langage figuré, approprié au haut panégyrique; le mot est choisi en même temps parce qu’il est corrélatif à l’<éclat> du dieu: on répond à l’éclat ... par l’éclat poétique.” This looks like my own interpretation of *dyumnā* in 8, 19, 16 discussed above. Still I do not accept Renou’s interpretation here. Later Renou (1964 b: 9) left his earlier interpretation without further comments and took *bhāh* with the following Pāda.

the object (acc.) to himself. Such a reversal of aims in a ritualistic context is hardly acceptable, the more so since in the preceding verse Agni is said to have brought *dyumnám*, the object of *vidh*, to the poet.¹¹

In order to support his view Hoffmann (1969: 6f.) discusses the three occurrences of the verb *vindh* in the medium. The dictionaries distinguish this verb from *vidh* and assume as its meaning 'to be destitute or bereft of, lack, want'. It is obvious that these meanings are not suitable in the three contexts. The association with the verb *vidh* made by Hoffmann needs some consideration. The three verses (1, 7, 7; 8, 9, 6; and 8, 51, 3) all have the medium of *vindh* and these verb-forms are all preceded by the negation *ná*. In 1, 7, 7 the accusative *suṣṭútīm* is found in a construction with *vindh*, in 8, 9, 6 and 8, 51, 3 *vindh* has a construction with the instrumental (*matíbhīr*, resp. *ukthébhīr*). The fact that these constructions are also found with *vidh* (be it in the active) and with the same items (hymns of praise) might be in favour of the association of both verbs.

The subjects are the poet in 1, 7, 7 and 8, 9, 6 and Indra in 8, 51, 3. It is clear that they are willing to give (or to receive) more hymns of praise than they have already given/received and, together with the negation *ná*, this would imply that they did not give/receive enough. Indra is even compared with hungry people who are invited for a meal in 8, 51, 3. Here Indra is invited with a new hymn to come and enjoy this hymn, since he wants to receive more praise every time.

Geldner translates *ná vindh* with "nicht genug tun" and "nicht genug bekommen" and in a note on 1, 7, 7 he observes that the verb *vindh* "ist nur eine Abzweigung des gewöhnlichen *vidh* es jmdem recht machen, ihm dienen". Hoffmann (1969: 6) gladly accepts Geldner's association of *vindh* with *vidh*, but seems to have some problems with Geldner's interpretation of *vidh* "dienen". Though Geldner's translation of *vindh* ("genugtun, genug bekommen") seems to suit Hoffmann's interpretation of *vidh* (1969: 3) in which "einen genügend grossen, zufriedenstellenden Anteil" would have to be added to "zuteilen" and the additional "Noem" would mean "zur Zufriedenheit, genug", Hoffmann (1969: 6)

¹¹ Gonda (1979: 156) is rather vague in his explanation of the medium in the two text-places. For 8, 19, 16, he simply adopts Hoffmann's translation, whereas in 3, 3, 1 the function of the medium is only explained as shifting the aspect of satisfaction (assumed by Hoffmann in general) from the receiver to the giver: "they find satisfaction in offering the products of their excitement to Vaiśvānara." For the medium used with verbs denoting 'to give' see, however, Gonda 1979: 56: "...this diathesis seems to emphasize that the object given is the giver's property (...) at 8, 39, 3 *ágne mánmāni túbhyam ... juhva āsāni* the person addressing Agni seems to intimate that he offers his (own) prayers to the god". In 8, 19, 16 the poets claim that the *dyumnám* which they have received (according to verse 15) from Agni has become materialized in a hymn which is their own. Therefore the emphatic pronoun *vayám* is mentioned as the subject of *vidhemahi*.

still observes: "Die Bedeutungen von *vidhā-* und *vindhā-* lassen sich nunmehr wohl etwas plausibler vermitteln als bei Geldner". The following literal translations (based on *vidh*), followed by free translations (to suit the negation with *nā*), are proposed by him: "nicht teile ich mir zur Genüge (zu meiner Zufriedenheit) seine Lobpreisung zu", "nicht bekomme ich genug an seiner Lobpreisung, nicht „bekomme ich seine Lobpreisung über" (1, 7, 7): "dieser Vatsa tut sich mit Liedern für euch nicht Genüge", "stellt sich mit Liedern für euch nicht zufrieden" (8, 9, 6); "(Indra), der sich mit Liedern nicht Genüge tut", "sich mit Liedern nicht zufriedenstellt" (8, 51, 3). However, as Hoffmann has to admit, Geldner's translation of 1, 7, 7 ("ich kann mir doch in seinem Lobe nicht genug tun") does not differ much from Hoffmann's paraphrase: "d.h. 'nicht bekomme ich genug an seiner Lobpreisung, nicht bekomme ich seine Lobpreisung über'."¹²

The point is that "genug" and "genügend" may refer to the amount of oblations and praises which is enough and therefore satisfies the gods at a particular sacrifice, whereas "sich nicht genug tun, nicht genug bekommen" does not imply that a specific worship is not satisfactory ("nicht zur Zufriedenheit") because something is missing, but means that one "cannot get enough of it" (because it is more than satisfactory). The latter turn of phrase may apply to the priest as well as to the deity. The god wants to receive the praises again and again and accepts every invitation of the priest concerned, because his hymns of praise (and perhaps also the soma oblation) are perfect. The priest wants to make a new hymn again and again for a particular deity, as he states in the hymns, because he likes making hymns for this god very much. Here the satisfaction is so great that one does not become satiated.

The correct interpretation of *nā vindh* indeed is 'not be able to get enough of' and this special expression (with the middle of the verb preceded by a negation) may theoretically have some vague connections with the verb *vidh* (never preceded by a negation and with two exceptions only occurring in the active). However, *nā vidh* would (if ever occurring) mean 'not carrying out a sacrificial action which consists of transferring one's hymns of praise and oblations to a deity'. The middle forms of *vidh* (attested twice) still have the ritualists as their subjects, and the meaning still is that they present their hymns to gods in a sacrificial context. Gonda (1979: 156) follows Hoffmann's interpretation of the active *vidh* by assuming that the two middle occurrences would mean "to feel a sensation of satisfaction (with the view to, dative) with regard to (an allotment or a gift, accusa-

¹² Gonda (1979: 156f.) agrees with Hoffmann's interpretation of *nā vindh*, but apparently did not understand the difference in interpretation between Geldner and Renou (1967: 57), who followed the traditional translation of *nā vindh* with "il n'est pas en situation de carence..." in 8, 9, 6.

tive)". Far-reaching conclusions on the meaning of *vidh* as primarily expressing the satisfaction of the receiver and in the medium of the giver, however, cannot be drawn. The additional "Noem" expressing satisfaction assumed by Hoffmann does not convince me, since it was only added to save his interpretation of the optative if applied to a doubtful etymology of *vidh* assumed by Thieme.

Therefore I think that the three turns of phrase with *ná vindhate* are not decisive for a correct interpretation of the active verb *vidh* denoting an act of service, of doing homage and of showing worship. For the assumption that (*ná*) *vindh* would be the last stage in a shift of meaning 'to divide' → 'to distribute' → 'to allot' → 'to allot with satisfaction of the receiver' → 'to satisfy', ending in 'to find satisfaction in giving' (in the middle) and culminating in '(not be able) to get enough of' (in the middle) has some weak links in the assumed process of development and requires some phantasy.

5. The religious implications of the question *kásmai devāya*

Gonda (1975: 138) calls this hymn "a good example of tentative monotheism", a formulation borrowed from Edgerton (1965: 69), who speaks of "one of the best examples of tentative or quasi-monotheism." The question introduced by *kásmai devāya*, however, seems to imply that more than one god would be the possible candidate for the correct answer. On the other hand, such a question occurring in a refrain most likely refers to the general contents of the hymn, i.e. to creation, and therefore only one god can be meant here: the Creator.

The question *kásmai devāya haviṣā vidhema* is often translated with "Who is the god to whom we should do homage with an oblation?" or "To what god shall we do homage with an oblation?" Perhaps such a question does not mean "What is the name of the god whom we shall (or: like to) do homage with an oblation?", but implies that no answer is possible, since such a deity would not belong to the Vedic pantheon but precede it. This hesitation also seems to be present in another cosmogonic hymn, 10, 129, in its last verse, where an unnamed highest god in heaven (denoted as the *ádhyakṣa*) even may not know what exactly had happened at the creation.

If one would take the first verse of 10, 121 as a starting-point, then Hiranyagarbha would be the first principle and the gods associated with the concept of the Golden Germ are Agni or Prajāpati (see Gonda 1973: 51), but this association belongs to a later period.

In earlier cosmogonies Indra plays an important role. In 2, 12 all the verses except the last one end with *sá janāsa indrah*. The refrain of 10, 121 was compared with this repeated statement about Indra by Gonda (1975: 138) as "perhaps containing verbal reminiscences of the 'henotheistic' Indra hymn 2, 12". A criti-

cism of the theistic interpretation of the cosmogony is also possible in this philosophical approach of 10, 121, which then would ask a cynical question. Indra is strikingly missing in the hymns 10, 121 and 10, 129.

The hymn 10, 121 also occurs in AVŚ 4, 2 (where verse 7 = 10, 121, 1), AVP 4, 1 and in the Yajurvedic Saṁhitās. AVP reads *tasmai devāya* instead of *kásmai devāya* and this might imply that Hiranyagarbha was regarded as the god to be worshipped.

The demonstrative pronoun is also found in ŚvetU 2, 17 ending with *tasmai devāya namo namaḥ* which is preceded by depending clauses beginning with *yo devo ...*, *yo ...*, *ya ...*, a construction resembling RV 10, 121, 2ff., but with an anaphoric instead of an interrogative pronoun. It is remarkable that in older texts from which this Upaniṣad has taken this verse the dative *tásmai rudrāya* is found. See AV 7, 87, 1 and TS 5, 5, 9, 3. It is also remarkable that the preceding verse in the ŚvetU (2, 16) has a parallel in MNU 51–52, verses following the *kasmai devāya* verses.

It is clear that the possibly philosophical question *kásmai devāya* received a theistic answer in later texts, in which Prajāpati had become the supreme deity in Vedism, and Rudra became the later main god Śiva. The hymn 10, 121 and its parallels have been interpreted as dedicated to the unknown god by many scholars. However, an unknown god can hardly be regarded as representing quasi-monotheism or henotheism. The question seems to refer to a non-theistic concept of cosmogony. On the other hand the turn of phrase *havīṣā vidhema* is too traditional for a cynical, non-theistic approach.

* * *

The following translation of the refrain of 10, 121 may be used: "What is the name of the (or: this?) deity to whom we would like to give worship with an oblation?" This rendering does not differ much from the traditional ones and is based on a criticism of doubtful interpretations of the verb *vidh* given by Thieme and Hoffmann (followed by a few scholars). I am sure that Tatjana Elizarenkova, to whom this book was originally dedicated as a Felicitation Volume and whom we wanted to worship and honour with this contribution (*tásyai námasā vidhema*), would have considered her own translation of this verse, 'Kakogo boga my počtím žertvennym vozlijaniem?' (Elizarenkova 1999: 278f., 518f.), as supported by my article.

References

- Bailey, Harold W. 1965. *Vidátha-*. *Journal of the Royal Asiatic Society* 1965: 56.
- Delbrück, Bertold. 1888. *Altindische Syntax*. Halle a.S.: Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses.
- Edgerton, Franklin. 1965. *The Beginnings of Indian Philosophy*. London: Allen & Unwin.
- Elizarenkova, Tatjana J. 1999. *Rigveda. Mandaly IX–X*. Moscow: Nauka.
- Etter, Annemarie. 1985. *Die Fragesätze im R̥gveda*. Berlin–New York: de Gruyter.
- Geldner, Karl F. 1951. *Der Rig-Veda*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Gonda, Jan. 1956. *The character of the Indo-European moods*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 1963. *The vision of the Vedic poets*. The Hague: Mouton.
- . 1973. Background and variants of the Hiranyagarbha conception. In: Ratnam P. (ed.) *Studies in Indo-Asian Art and Culture*. Vol. 3. *Commemoration volume on the 71th birthday anniversary of Acharya Raghu Vira*. Delhi: International Academy of Indian Culture, 39–54 [= *Sel. St.* VI/1: 182–197].
- . 1975. *Vedic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 1977. Vedic *Vidátha*. In: Sharma R. C. (ed.) *Modern India: Heritage and achievement. G. D. Birla 80th birthday commemorative volume*. Pilani, 399–426. [= *Sel. St.* VI/1: 310–337].
- . 1979. *The Medium in the R̥gveda*. Leiden: Brill.
- Grassmann, Hermann. 1873. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: Brockhaus.
- Hoffmann, Karl. 1969. Vedisch *vidh*, *vin dh*. *Die Sprache* 15: 1–7. [= *Aufs.* 1: 238–244].
- Kuiper, Frans B. J. 1974. *ví dayate* and *vidátha*. *Indologica Taurinensia* 2: 121–132 [= *Sel. Writings*: 406–417].
- Macdonell, Arthur A. 1916. *A Vedic Grammar for Students*. Oxford; Oxford U. P.
- Mayrhofer, Manfred. 1976. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* III. Heidelberg: Winter.
- . 1995. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. II, fasc. 17. Heidelberg: Winter.
- Oberlies, Thomas. 1998. *Die Religion des R̥gveda*. I. Vienna: Sammlung De Nobili.
- O'Flaherty, Wendy D. 1981. *The Rig Veda*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Renou, Louis. 1952. *Grammaire de la langue védique*. Lyon: IAC.
- . 1956. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. 2. Paris: De Boccard.
- . 1961. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. 9. Paris: De Boccard.
- . 1963. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. 11. Paris: De Boccard.
- . 1964a. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. 12. Paris: De Boccard.
- . 1964b. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. 13. Paris: De Boccard.
- . 1965. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. 14. Paris: De Boccard.
- . 1967. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. 16. Paris: De Boccard.
- Speyer, Jacob S. 1896. *Vedische und Sanskrit-Syntax*. Strassburg: Trübner.
- Thieme, Paul. 1949. *Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda*. Halle: Niemeyer.
- . 1964. *Gedichte aus dem Rig-Veda*. Stuttgart: Reclam.

The Solar Year in the Gavāmayana of the Nidānasūtra

Harry Falk

(Freie Universität Berlin)

1. Vedic astronomy

Indian astronomy starts with a description of the sky with its heavenly bodies. Sun and moon are observed against the background of 27 stations called *nakṣatra*. Much later, in Hellenistic times, seven bodies including the sun and moon are regarded as mobile. The most well-known scheme is that found in the *Jyotiṣavedāṅga*, regarded as dating back to the 14th century BC in some of its observations. It certainly was in use until much later, enlarged even during the early centuries AD. The development of post-Vedic, mathematical astronomy has been described again and again; the early phase, however, is regarded to consist of stray remarks or lists in the Vedic literature on the one hand, and the *Jyotiṣavedāṅga* on the other. Both sides coalesce basically and diverge in details.

2. The Nidānasūtra

One text pertaining to the topic is disregarded in most descriptions¹ of early Indian astronomy, i.e. Chapter 5.11+12 of the *Nidānasūtra*, a very technical, at places even *Brāhmaṇa*-like text illuminating the use of diverse chants of the *Sāmaveda* in *śrauta* rituals. These two chapters were presented in 1862 in part by A. Weber in his famous work on the *nakṣatras*, in the sequel often ignored because of its age or its language. Weber had studied the text from manuscripts present at the Berlin State library. The two chapters were then again presented by Shamasastri in an article devoted to Vedic astronomy in 1912. This article was reprinted in book form in 1979, introducing a multitude of typos, both in the English and the Sanskrit parts. The edition of the complete *Nidānasūtra* in 1939 by Bhatnagar added much to our knowledge, since he used manuscripts unknown or inaccessible to Weber, but Bhatnagar himself did not make use of the pioneering study of Weber, much to the disadvantage of the edition.

The text and a full translation will be given here, produced mainly from the editions of Weber (1862) and Bhatnagar (1939), incorporating their manuscript

¹ No mention in Pingree 1981; its year types inaccurately listed in Sen 1985: 91.

readings. Weber had worked with two manuscripts lodging in the Berlin State Library, one a copy of the other; Bhatnagar used many more mss, and again those by Weber. Their citing of the same material is not uniform, so I will present both their readings.

It is not to be expected that a fresh look at more manuscripts will change the picture in any substantial way. The major difference between the pioneering study by Weber and the two Indian presentations are that Weber had realized that the text starts with ślokaś, whereas Shamaśastry and Bhatnagar 1971 present the same text as distorted prose. Naturally, the metre helps to decide about readings in cases of doubt.

The sigla are:

W = Weber 1862, text as constituted in *AKAWB* 1861: 283–287

W-cod. = Weber's mss. "Chambers 94" and "Chambers 95" in the Berlin State Library; identical with ms G1 and G2 in Bhatnagar's edition.

Sh = Shamaśastry 1912 (the reprint with its many misprints is neglected).

Bh = Edition of Bhatnagar 1939

Bh-C = mss. 520, 521 and 643 from Sanskrit College, Calcutta, used by Bhatnagar with his siglum "C".

Bh-G1 = ms. "Chambers 94" from Berlin State Library, a direct copy of "Chambers 95" = Bh-G2.

Bh-J = ms. 5094 from Raghunath Temple Library, Jammu;

Bh-B = ms. 9915 from Central Library, Baroda;

Bh-K = private ms. from Kashi;

G1 (if not preceded by Bh-) = own reading of Chambers 94; the text is nicely written on consecutive pages numbered 52, 51, 53, 52 and 54.

2.1. The 5 types of years

*aihātaḥ saṁvatsarā vargāṇām*²

"Now follow the years of the groups (of *sāmans*)."

Weber (283) speaks of "Jahresarten".

*pañca saṁvatsarā vargāś*³

*teṣu dhīro*⁴ *maṇiṣayā*

*karmaṇa upasado*⁵ *vidyāt*

*saṁsthā-vaiṣuvatāni ca*⁶

² Bh-B *saṁvatsarāpavargāṇām*; B1 *vargāṇā*.

³ W so; Bh *saṁvatsarā vargāḥ* I; Bh-B *saṁvatsarāpavargāḥ*.

⁴ Bh-B *teṣvadhīro*.

⁵ Bh-G2, J, K *upasado*; Bh-G1 *upado*. Weber 284 fn. 1 points out that for metrical reasons the—in this combination very common—"double sandhi" should be applied: *karmanopasado*.

"There are five (different) years, being groups (of *sāmāns*). For (each) of them a wise man should know through reasoning the Upasad-days, the offering days of the sacrifice and the days where the sun turns."

The five kinds are two sorts of "sidereal" lunar years, one "synodic" lunar year, one *sāvāna* year and one very special *parivatsara*. Occasionally, because of the number 5, the term *varga* has been taken to be equal to a 5-year *yuga*. Our text, however, describes nothing but the groups of 6 and 12 chanting-days which make up one of each of the five varieties of the year.

ṣaṭtriṃśono navonāś⁷ ca
ṣaḍahono⁸ 'tha sāvānaḥ⁹,
athāṣṭādaśabhir jyāyān
ahobhir sāvānāt paro¹⁰

"(1. The year) with 36 days missing and (2. the year) with 9 days missing; (3. the year) with 6 days missing and then (4.) the *sāvāna*-year (with 360 days). Then finally (the year) with 18 days more than the *sāvāna*-year."

nakṣatramita¹¹ māsaś ca
tasya caivaṃ¹² trayodaśī cāndramasaḥ sāvānaś cobhāv¹³
athāṣṭādaśyuttamo¹⁴

"(The first year with 36 days missing) has months which are measured along the nakṣatras; (the second year with 9 days missing) is the same (but) with 13 months; (of the next) two (the third year with 6 days missing) follows the full moons and (the fourth year is) the sacrificial year; then comes the one with a group of 18 days more (than the latter)."

aṣṭāsaptatitriṣaṭam¹⁵.
paurṇamāsyāṃ prasādhayet¹⁶,
gavāmayanasypāyāṃś¹⁷
caturah pratipādayet.

⁶ So W with W-cod., Sh *saṃsthā vā eṣu vatāni ca*, Bh *saṃsthāvidhiṣu vratāni ca*, Bh-C, G1, G2, J, K *saṃsthāvaiṣuv(r?)atāni ca*, although G1 reads very clear *vaiṣuvatāni*.

⁷ G1 *naconāś*.

⁸ W-Cod. *ṣaḍohomo*; Bh *ṣaḍahonaḥ* /; Bh-G1, G2, J, K *ṣaḍohomaḥ*.

⁹ W-cod. *sāvāno 'tha*; Weber 284 fn. 3: "Die *ṣloka* sind nämlich nicht markiert, sondern der Text geht in einem Zuge fort."

¹⁰ G1 *ahobhiḥ sāvānāt paro*; W *paraḥ*, W-cod *paro*.

¹¹ W em. *nakṣatro mala-*, W-Cod. *nakṣatramida-*; Sh *nakṣatramiti*; Bh-C, G1, G2, J, K *nakṣatramida-*.

¹² Bh-C, G1, G2, J *caiva*.

¹³ W-cod. *conmabhāv*, W em. *caiva bhaved*; Bh-G1, G2, J *unmabhau*° (sic).

¹⁴ W-cod., Bh-G1, G2, J *athāṣṭādaś syuttamo*, Bh-K *aṣṭādaś syuttamo*.

¹⁵ So em. W-ed.; W-Cod. *'ṣṭāsaptatitriṣaṭam*, Sh *ṣṭāsaptatitriṣaṭe*, Bh-ed. *aṣṭāsaptatitriṣaṭam*.

¹⁶ G1 *prasādhayet*, W-ed. em. *prasāvayet*, "Am Vollmond läßt man auspressen."

¹⁷ W-Cod., Bh-C, G1, G2 °*pāyāṃś*.

“The year with 378 days should be made to end at a full moon day. (This way the priest) should bring in line the four methods of the Gavāmayana.”

2.2. The “sidereal” lunar year of 12 27-day months

*teṣāṃ nākṣatraḥ*¹⁸ *prathamah, tasya*¹⁹ *saptaviṃśino māsāḥ, sapta*²⁰ *viṃśatir nākṣatrāṇi*²¹

“Of these (different years) the one oriented at the *nākṣatras* is the first one. Its months measure 27 (days, because) they say that there are 27 *nākṣatras* (around the ecliptic).”

*tasya kalpah*²²

“Its arrangement (of *Sāman* groups is as follows):”

Weber omits everything from here until *aīha navona* (see § 2.3 below), because these lines interrupt the description of the year-types (284 fn. 14).

*prathamasyaprathamasyābhiplavasya sthāne trikadrukatriyaḥ*²³ *kuryāt*²⁴
*prāḡ viṣuvata*²⁵
*uttamasyottamasyordhvam*²⁶ *viṣuvataḥ*²⁷

“Instead of each first (group of 6) *abhiplava* days (each consisting of 6 days) before the middle day (of the year) they perform a *trikadruka* group of days (called *jyotis, go, āyus*) and (in the second 6 months) after the middle day (a *trikadruka* group) instead of the last (*abhiplava* group).”

In the paradigm describing the distribution of days in the 360-day or *sāvana* year, each 30-day month comprises 5 groups of 6 days. Each group is called *abhiplava* and the days therein follow in the sequence *jyotis, go, āyus, go, āyus, jyotis*. To accommodate the 12 27-day month year, however, a 6-day *abhiplava* group is reduced to a 3-day *trikadruka* group in each month. Before the middle day of the year, it is the first group in each month that is reduced. After the middle day it is the last group.

¹⁸ G1, Bh-C *nākṣatraḥ*.

¹⁹ Bh-G1, G2, J ° *traḥ prathamasya*.

²⁰ Bh-C *sapta*.

²¹ Bh-B *nākṣatrāṇāmiti*.

²² G1 *kalpa*.

²³ G1 -*triḥam*; Bh-K *trikadrukatriyaḥ tryaḥam*.

²⁴ G1 *kuryā*.

²⁵ G1 *viṣucata*.

²⁶ G1 *uttamāsyottamasyordhvam*.

²⁷ G1 *viṣutas*.

*te khalv abhiplavatantra*²⁸ *eva kṛptāḥ*²⁹ *syur ity eke*³⁰

“Some say, that these (*trikadruka* days) should be arranged in an *abhiplava* pattern.”

This seems to say that the 6 days are reduced to 3, but nonetheless they are divided into the 6 *abhiplava* parts and are regarded as 6, so that the month still consists of 30 units.

*ete cehādhikṛtāḥ*³¹

“And these (*abhiplava* parts) are superior (to the civil days).”

The meaning of this sentence will need further consideration.

*na cāpi*³² *nivartayati*³³.

“And also the (sun) does not turn (on the middle or *viṣuvat* day).”

The unnamed subject should be *ayaṃ*, i.e. the sun. The idea is that in a year consisting of only $12 \times 27 = 324$ days, the sun will recognisably not “turn” around the 162nd day, almost 10 days before the true turning day.

athāpi dṛśyate:

*tryahas*³⁴ *tryahatantra kṛpte*³⁵ *yathā svarasāmānas trikadrūkapañcāhaś*
cābhiplavatantra

*saptadaśarātre svatantrā*³⁶ *ity aparam*³⁷

“In addition they point out that:

The three days, when arranged in a 3-day pattern, are as independent as the (six) *svarasāman* days or the *trikadruka*-five-days in a 17-day ritual which follows the *abhiplava* pattern. This is another opinion.”

ity aparam is a frequent way of citing conflicting opinions, sometimes approved by the author, sometimes not; mostly occurring alone (ĀgnGS 2.3.2; ĀpŚS 7.8, 9), sometimes contrasted by *ity ekam* (ĀpŚS 21.10, 13; BhārŚS 5.2, 9).

This is the most difficult passage in the whole chapter. It seems that the opponents are against the idea of treating three *trikadruka* days as six units. They want three days to be three independent days, thereby either disregarding the 30 units of the month altogether or disregarding a *nākṣatra* arrangement of the year.

²⁸ Bh-B *abhiplavakṣa*, Bh-G1, G2, J *abhiplavanamta*; G1 *abhiplavanamta*.

²⁹ G1 *kṛptaḥ*.

³⁰ G1 *eka*.

³¹ Bh-G1, G2 *vehānikṛtā*; G1 *eto vehānikṛtā*.

³² Bh-B *nu cāvi*.

³³ G1 *nivartayanp*.

³⁴ G1 *tryahah*.

³⁵ Sh *kṛptīḥ*, G1, Bh *kṛpto*.

³⁶ Bh-C, G1, G2, J, K *svatantrā*.

³⁷ Bh *iti / aparam evaṃ*°.

*evaṃ*³⁸ *ca tantrāvilopaḥ*³⁹.

"And this way there is no disturbance of the pattern."

*api*⁴⁰ *ca satreṣu*⁴¹ *trikadrukātṛyaḥ svatantrō bhavati*.

"And also at sattras the *trikadruka* 3-day rite is independent."

It seems that the author is strictly against the idea that a *nākṣatra* or 27-day month can replace an ordinary month in ritual reckoning.

2.3. The "sidereal" lunar year of 13 27-day months

atha navonaḥ.⁴²

"Now follows the (year) with 9 (days) missing:"

*etasyaiva*⁴³ *trayodaśa māsāḥ*.⁴⁴

"Thirteen months of the very same (type of year)."

$13 \times 27 = 351$; 9 days short of 360.

*sambhāryayor māsayor*⁴⁵ *navāhaṃ lumpet*.⁴⁶

"A group of 9 days should be removed from the two months who meet in the middle of the year."

caturahaṃ eva prāg viṣuvataḥ pañcāhaṃ urdhvam.

"A group of 4 days prior to the middle day and a group of 5 days after that."

tasya kalpaḥ.

"Its arrangement (of Sāman groups is as follows):"

Weber omits everything from here until *atha śaḍdūnaḥ* (§ 2.4).

*prathamasyābhiplavasya sthāne jyotiṣaṃ ca gāṃ ca kuryāt prāg viṣuvata*⁴⁷

ūrdhvaṃ viṣuvata

*uttamasyābhiplavasya*⁴⁸ *sthāne jyotiṣam*.

"Instead of the first *abhiplava*-(group of 6 days in the month) before the middle day (only) one *jyotis* and one *gā* day should be performed; after the

³⁸ G1 *eghaṃ*.

³⁹ G1 *°lopo*.

⁴⁰ G1 *pi*.

⁴¹ G1 *sūtreṣu*.

⁴² G1 *navona*.

⁴³ Bh-C *tasyaivaṃ*.

⁴⁴ Bh-B *māsasya*, Bh-G1, G2, J, K *māsyāḥ*.

⁴⁵ G1 *māsar*.

⁴⁶ G1 *lupec*.

⁴⁷ G1 *niṣuvata*.

⁴⁸ G1 *°ūrdhaṃ viṣu kalpataṣuptamasyābhiplavasya*; Bh-B *uttamasyābhiplava*-.

middle day instead of the last *abhiplava*-(group of 6 days only) one *jyotis* day (should be performed)."

In contrast to the other groups, the changes are not arranged immediately around the turning point, but placed at the far ends of the two central months. The reason may have been to hide the dissymmetry of the 2 and 1 days left of the two 6-day groups.

*nātra viṣuvān abhibhavati*⁴⁹.

"Here the middle day is not governing (the middle of the year)."

In contrast to years with an even number of months, the middle of the 13-month year does not coincide with the junction of two months. Instead, the *viṣuvat* day occurs very oddly in the middle of the 7th month.

*uttare tu*⁵⁰ *pakṣasi viṣuvān upasaṅkhyāyata iti*.

"The middle day is counted (as belonging) to the second half (of the year)."

Since the *viṣuvat*-day falls into the 7th sidereal month it is in the second half of the year. This seems to be a strong argument against the ritual performance of a 13-month *nākṣatra* year.

2.4. The synodic lunar year of 12 months

atha ṣaḍūnāḥ.⁵¹

"Now (the year) with 6 days missing."

*cāndramasāḥ*⁵² *ṣaṭ pūrṇamāsāḥ*⁵³ *ṣaḍ ūnāḥ*.⁵⁴

"(The months are) arranged according to the full-moon: there are six full months (of 30 civil days) and six defective (months of 29 civil days)."

$12 \times 29,5 = 354$, 6 short of 360.

*pūrṇopakramā*⁵⁵ *ūnāvasānāḥ*⁵⁶ *pūrve pakṣasi māsāḥ*⁵⁷ *syuh*⁵⁸ *ūnopakra-*
*māḥ*⁵⁹ *pūrṇāvasānā uttare*.

⁴⁹ G1 °viṣucān abhivaty.

⁵⁰ G1, Sh 'tra.

⁵¹ G1 ṣaḍūnāḥ; Bh-C ṣaḍūnāḥ.

⁵² W-ed. *cāndramasaḥ*, Bh-G1, G2, J, K *cāndramasa*; G1 *cāndramasaḥ*.

⁵³ G1 *pūrṇā māsāḥ*.

⁵⁴ Last 3 words missing in Sh, Bh-C.

⁵⁵ Sh *pūrṇopakramāḥ*, Bh-G1, G2, J, K *pūrvopakramā*.

⁵⁶ G1 *ūnāvasānāḥ*.

⁵⁷ G1 *māsyah*.

⁵⁸ G1 *syur*.

⁵⁹ Bh-G1, G2, J *nopakramāḥ*.

"In the first half (of the year) the months should begin with the full months and end with the defective ones; in the second (half) they begin with the defective ones and end with the full ones."

The alternation between full and defective months is again performed in a symmetrical manner, with two 29-day months on either side of the mid-year point.

tasya kalpaḥ.

"Its arrangement (of Sāman groups is as follows):"

Weber omits the next line.

*prathamasyaprathamasyābhiplavasya sthāne 'bhiplava'⁶⁰ pañcāham⁶¹ kuryāt
prāḡ viṣuvata⁶²
eteṣu⁶³ māseṣūttamasyottamasyordhvaṃ⁶⁴ viṣuvataḥ.11.*

"In the (defective) months before the middle day, instead of each first *abhiplava*-(group of 6 days) an *abhiplava* of 5 days should be performed. After the middle day (the same instead) of each last *abhiplava*-(group of 6 days)."

Symmetry is once again observed.

2.5. The *sāvana* year of 360 days

vyākhyātaḥ sāvanaḥ.

"The *sāvana*-year is (already) explained."

This year is the basis for all the variants. All missing or additional days are counted in relation to it.

2.6. The solar year of 366 days

sa eṣa ādityasaṃvatsaro nākṣatraḥ.

"He is a solar year oriented at the *nākṣatras*."

sa eṣaḥ is often used to refer to a supreme agency, be it the sun or Prajāpati. In the following section, a certain ambivalence is evident mixing the 360-day year with the one of 366 days.

ādityaḥ khalu śaśvad etāvadbhir⁶⁵ ahobhir⁶⁶ nākṣatrāṇi samavaiti.

"As they say, the sun always transverses the *nākṣatras* in the same number of days:"

⁶⁰ Bh-G1, G2 om. *sya sthāne bhiplava.*

⁶¹ G1 *pañcāham.*

⁶² G1 *niṣutava.*

⁶³ Sh, Bh-G1, G2, J, K *ūneṣu.*

⁶⁴ G1 *māseṣūttasyattamasyottamasyorddham.*

⁶⁵ W-Cod. and Bh-G1, G2, J *etābhavadbhir.*

⁶⁶ Bh-G1, G2, J *ahebhir.*

*trayodaśāhamtrayodaśāham*⁶⁷ *ekaikaṃ nakṣatram upatiṣṭhati, ahastrīyam*⁶⁸ ca.

"The (sun) stands for 13 days each in every single nakṣatra, plus the third of a day".

$13\frac{1}{3} \times 27 = 360$, the classical number of days in a ritual year.

*navadhākṛtaylor ahorātraylor dvedve kale*⁶⁹ *ceti*⁷⁰ *sāmvatsarāḥ*.⁷¹

"Each (nakṣatra) plus 2 of 9 parts of a full civil day' say the astrologers."

$2\frac{1}{9} \times 27 = 6$ days, the sum is 366. The "astrologers" are introduced to contrast either with the priests or with popular year concepts.

*tās*⁷² *catuḥpañcāśataṃ*⁷³ *kalāḥ*.

"Those (fractions add up to) 54 kalās."

Two kalās for each of the 27 nakṣatras makes 54 in a full year.

*te saṇ navavargāḥ*⁷⁴

"These (54 kalās) make six groups of nine (parts)."

These lines seem to explain how many kalās make one day, something that has already been explained above, in *navadhākṛtaylor ahorātraylor*. The number of 9 kalās is unique to this text. Usually, a kalā denotes one 16th part.

*sa śaṣṣaṣṭi*⁷⁵ *triśataḥ*

"He (is equal to) 366 (days)."

śaṣṭitriśate ślokau bhavataḥ

*saptaviṃśati*⁷⁶ *rāṣṭrasya*

*rājñō*⁷⁷ *vasatayo*⁷⁸ *mitāḥ*,⁷⁹

*trayodaśāham*⁸⁰ *ekaikaṃ*

nakṣatram upatiṣṭhati.⁸¹

⁶⁷ G1 °trayodaśām.

⁶⁸ W-Cod., Bh-G1, G2, J *apahastrīyam*.

⁶⁹ Bh-B *kāle*; G1 *kalā*.

⁷⁰ W-cod., Bh-G1, G2, K *veti*.

⁷¹ So Bh-C, G1, G2, J, K; Bh-ed. *sāmvatsarāḥ*.

⁷² Bh-ed. *tās catvāriṃśac*, probably on the basis of ms Bh-C.

⁷³ W-ed. Sh. Bh-G1, G2, J, K *catuṣpañcāśataṃ*.

⁷⁴ Bh-ed. *navavargāḥ*.

⁷⁵ W-ed. *sa śaṣṭi*, W-Cod. *sa śaṣyaṣṭi*, Bh-G1, G2, K *sa śadyaṣṭi*.

⁷⁶ W-cod. -*viṃśatām*, Bh-B -*viṃśati*, Bh-G1, G2, J -*viṃrātām*.

⁷⁷ W-Cod. Bh-G1, G2, J *rajña*, Bh-C *raṅṣo*.

⁷⁸ Bh-B *pasṛtayo*.

⁷⁹ W-cod. *mitās*.

⁸⁰ Sh, Bh-C, G1, G2, J, K *trayodaśāhamtrayodaśāham*.

⁸¹ W-cod, Bh-G1, G2 om. *mupatiṣṭhati*.

*trayodaśāhāni tṛtīyam ahnaś
catasras tredhā daśatayo*⁸² *vikurvan*⁸³
*triṇavaṃ panthānaṃ*⁸⁴ *vitataṃ purāṇaṃ*
*catvāriṃśatā navarātraiḥ samaśnute. iti*⁸⁵

“About (the traditional number) 360 there are two ślokas:

A group of 27 homes are measured out for the king of the realm. He stays for 13 days in every single nakṣatra.

13 days and a third of a day.

By dividing 4 units of 10 (= 40) by three ($40/3 = 13\frac{1}{3}$) he completes the 27-fold old path in 9 times 40 days.”

These stanzas play with the number 40: 40 divided by 3 gives the number of days the sun rests in a nakṣatra, and 40 times 9 gives the number of days in the year. The final precision in the section above is left out for the sake of a handy mnemonic formula. The precision is to follow:

2.7. The solstitial year of 378 days

*aihāśtādaśabhir jyāyān ādityasaṃvatsara eva tairyaḡayaniko*⁸⁶ *bhavati.*

“The solar year larger by 18 days is used (to account for) the movement in the tropics.”

*ādityaḥ khalu śaśvad ekadā ṣaṣṃāsān udarīṇ eti nava cāhāni*⁸⁷ *tathā dakṣiṇā.*

“As you know, the sun always moves north once for six months, plus nine days; in the same way (it then goes) south.”

The two lines taken together mean that there are nine days more than the 6 months in every movement of the sun between the solstices, so that twice 9 days accrue if both movements in one year are taken into account. *tairyaḡayanika* must refer to the seemingly motionless time between the northward (*uttarāyana*) and the southward movement (*dakṣiṇāyana*) of the sun’s rising point.

2.8. The riddle

tad apy ete ślokā bhavanti

“With reference to this there are these verses:”

*yaśmin vai*⁸⁸ *parivatsare*
*sauryo*⁸⁹ *māso ’tha cāndramah*⁹⁰

⁸² Weber fn.: “müßte als Accusativ und metri causa *daśatīr* heißen.”

⁸³ So, or *vikurvaṃs* (W-cod), all mss; Bh-ed. *’pi kurvaṃs*; G1 *vikurcaṃs*.

⁸⁴ Weber 286 fn. 8: “*panthām* zu lesen metri causa.”

⁸⁵ G1, W-ed *samaśnuta iti*.

⁸⁶ Bh-G1, G2, J, K *tairyaḡayaniko*; G1 *taiyagaṇayaniko*.

⁸⁷ Bh-J *cāhāni*.

⁸⁸ G1; W-ed. *vi-*.

*nākṣatro na vilupyate*⁹¹
*kaṣ svit taṃ veda kaṣ*⁹² *svid*⁹³.

“Who knows the *parivatsara*, in which the solar month, the synodic month and the sidereal month are not rendered deficient?”

The last line and the full following stanza are removed from the edition of Bhatnagar, although all his manuscripts show them and the answer is indispensable. The reason for the omission is a typical copyist's error: his eye jumped from one *vilupyate* to the second.

*aṣṭāsaptatitriśate*⁹⁴
*tasmin*⁹⁵ *saṃvatsare mite*,⁹⁶
*sauryo māso 'tha cāndramaso*⁹⁷
nākṣatro na vilupyate.⁹⁸

“In the year measured with 378 (days) the solar month, the synodic month and the sidereal month are not rendered deficient.”

*saptaviṃśatim evaiṣaḥ*⁹⁹
saptāhān eti dakṣiṇā
tathodaṇ saptaviṃśatim iti

“27 times 7 days the (sun) goes south; then it goes north 27 times (7 days).”

$27 \times 7 = 189$ for one movement, 378 days for both. Through the number 27 the 378-day year is connected with the “sidereal” lunar year.

Since the expression is somewhat truncated, Weber expected one *pāda* more preceding the three preserved ones.

tasya kalpaḥ
 “Its arrangement (of Sāman groups is as follows):”

*sambhāryayor māsayor*¹⁰⁰ *aṣṭādaśāhāny upāharet*.¹⁰¹

⁸⁹ G1 *sauryau*.

⁹⁰ W-ed. with mss. *cāndramo*.

⁹¹ Bh-B *lupyate*.

⁹² Bh-C *kāḥ*.

⁹³ W-ed. *kaḥ svit taṃ veda kaḥ sa vai*, K-cod. °*kaḥ sa vi*; Bh-G1, G2 *kaḥ svit ta veda kaḥ savidr*, Bh-J, K *kaḥ svit taṃ veda kaḥ sa vid*; G1 *kaḥ svit taṃ veda kaḥ savidr*.

⁹⁴ So Bh-G1, G2, J, K; W *aṣṭāsaptatitriśate*, Bh-C *aṣṭāsaptatiḥ triśate*; G1 *aṣṭāsaptā-nitriśate*.

⁹⁵ Bh-C, G1, G2, J, K *tasmin*; G1 *tasmin*.

⁹⁶ Bh-G1, G2, J *mito*.

⁹⁷ W-ed. em. (*tha cāndramo*), W.-Cod. = Bh-G1, G2 om. *tha cāndramaso*.

⁹⁸ W-cod., Bh-G1, G2, J, K *lupyate*.

⁹⁹ G1 *evaiṣa*.

¹⁰⁰ G1 *sambhāryayo sayor*.

“To its two months in the middle of the year 18 days should be added.”

Weber skips the rest of the chapter.

*navāham eva*¹⁰² *prāg viṣuvato navāham ūrdhvam trikadrūkāmś*¹⁰³
*cābhiplavaṃ ca*¹⁰⁴ *prāg viṣuvato*
'bhiplavaṃ ca trikadrūkāmś cāvṛttān ūrdhvam viṣuvataḥ. 12.

“9 days before the middle day and 9 days after it; i.e. a *trikadrūka*-(series of 3 days) and an *abhiplava*-(group of 6 days) before the middle day and in reversed order an *abhiplava* and a *trikadrūka* after the middle day.”

3. Evaluation

The text presents several types of years, all of which are the object of the Gavāmayana ritual which aims at copying the different types through the number of its sacrificial days. As the year is symmetrical with its up and down movements of the sun, in the same way all changes to the sequence of ritual units are introduced in a symmetrical order. The Gavāmayana follows the year precisely, which shows how intensively the Indian ritualists were concerned with matters of time. The different types of years are copied into the ritual, without any form of intercalation. The Gavāmayana of the Nidānasūtra does not adjust given periods to a solar year through intercalation; instead, it presents types which, through their combination make intercalation superfluous.

Initially, the text speaks about the different sorts of months:

a) The *cāndramasa*, i.e. synodic or “civil” month, is assumed to last for 29.5 days. This “full moon month” is assumed to produce a “full moon year” of 354 days.

b) The *nākṣatra*, i.e. sidereal month starts from the observation that the moon needs about 27 days to return to the same place *on the ecliptic*. Twelve such months produce a “*nākṣatra* year” of 324 days. A variant with 13 months is assumed to have 351 days and is banned from the ritual because it does no justice to the middle day.

c) The *ādityasaṃvatsara*, i.e. the solar year with 366 days,¹⁰⁵ somewhat confused with the *sāvana* year, a ritualistic prototype of traditionally only 360 days.

¹⁰¹ G1 *upāharen*.

¹⁰² G1 *ava*.

¹⁰³ Bh-B *trikākartṛś*; G1 om. everything including the next *trikadrūkāmś*.

¹⁰⁴ Bh-G1, G2 om. *trikadrūkāmś cābhiplavaṃ ca*.

¹⁰⁵ Although the NS is very clear about this, Weber did not understand it (287 fn. 1: “Höchst auffällig ist es z.B. auch, daß das richtige Sonnenjahr von 366, resp. 365¼ Tagen dabei völlig unerwähnt bleibt: die älteste Erwähnung desselben, die ich kenne, geschieht im *Jyotisha* v. 28 und aus *Garga* im schol. zum *Jyotisha* v. 10, wo *Kraushtuki* dafür als Auctorität citirt wird.”)

There is no prescription at all as to how to copy its structure into the ritual. This means that the Gavāmayana does not include the solar year of 366 days as predefined matrices, instead, it uses the *sāvana* year with its 360 days as the basis for all paradigmatic changes.

d) At the end of the chapter, the seemingly bizarre year of 378 days is lauded. To Weber this year was “überaus dunkel” (1861: 287); Thibaut (1899: 9) thought the Indians believed that the sun revolves twice in 360 days and once in 378 days, that is: different in different years, thus bringing the average to 366. This looks logical, however, it does not answer the riddle about the three sorts of months which are to be left intact by using a certain *parivatsara*. Sen (1985: 91) calls the 378-days year a “pseudo solstitial year”—a term adopted from Fleet’s note to Shamasastri’s article in the Indian Antiquary – using it in the combination proposed by Thibaut, without mentioning either him or the fact that the Nidānasūtra speaks nowhere of two *sāvana* years followed by one 378-days year.¹⁰⁶

4. The riddle answered

The answer to the riddle about the three unimpaired periods contained in a certain year follows in the next stanza where the 378-days year is presented as the solution. That means, the number 378 arises from the combination of two lunar motions, *nākṣatra* and *cāndramasa*, and one solar motion, the *ādityasaṃvatsara*. The question therefore is: How can (a) synodic months (29.5 days), (b) sidereal months (27) and (c) 12 solar months (366) be linked with the number 378? As the stanza says: all these periods should not be deficient. The answer regarding (b) is given explicitly, immediately following the question: 378 is 27 times 7 times 2, i.e. 14 *nākṣatra* months. The answer to the riddle is truly simple: we have only to take the (a) *cāndramasa* or synodic year of 354 days, add (b) the *nākṣatra* year of 378 days and we will get 732, i.e. two (c) solar years of 366 days.

This way we understand the terminology much better. The riddle has asked for the *parivatsara*, not the *saṃvatsara*. The two make a couple, and within this couple all magic numbers are present, as whole numbers without fractions: the *saṃvatsara* of 354 days, i.e. the civil year of 12 lunar months, the “academic” *nākṣatra parivatsara* of 14 lunar months or 378 days, and the ritually important solar year of twice 366 days, not described as a particular Gavāmayana variant, but implicitly existant behind the pair of synodic and sidereal years. To the outsider, this solar year is not obvious. It was perhaps hidden on purpose. The hiding

¹⁰⁶ The article of Sen introduces ideas and numbers which are not present in the text. There is neither a solar year of 365¼ days, nor are there intercalation periods for the sidereal or synodic lunar years.

of numbers is also known from the sacrificial compound, being of a trapezoid shape. Only the initiated realizes that this trapezoid is a combination of at least three so-called Pythagoraen triangles.

5. The origin of the term *yuga*

If we accept these two years as a workable “scientific” basis for ritual purposes, then we see that the artificial *nākṣatra parivatsara* (378 days) and the more accurate *cāndramasa saṃvatsara* (354 days) make a pair. A “pair” may be called *yuga* in Sanskrit, either a pair of animals yoked to the chariot or a pair of humans making “one generation” (Falk 1994: 3f.). It seems possible that the term *yuga* used for a fixed number of years started with just our pair of *saṃvatsara* and *parivatsara*, encompassing two solar years. Etymology as well as simplicity would thus lead us to assume that the term *yuga* has its origins in the basic arrangement as preserved in the Nidānasūtra riddle, being the oldest arrangement of its kind.¹⁰⁷

The expansion towards the widespread and well-known 5-year *yuga* of the Vedāṅgajyotiṣa tradition may have come through the wish to include the true *sāvāna* year of 360 days, which is absent in the simpler scheme. In a 5-year *yuga* one *saṃvatsara* (354 days), one *parivatsara* (378 days), two *sāvāna* years (360, 360) and again one *parivatsara* (378) add up to exactly 1830 days, the number of days in a *yuga* according to the VJ and related tradition.

6. Ways of scientific reasoning

Why did the Indian ritualists reckon with whole numbers like 27, 29/30, 366 etc.? All these numbers are astronomically “wrong”, they are not exact when compared to the true motion of the heavenly bodies. The answer is twofold. First, all these numbers are the nearest whole number approximations and can be demonstrated by one-time observations. Watching the sky for 27 days will show that the moon returns to its former longitude; within 59 days the moon will complete two lunations; counting 366 civil days will produce a year which can be explained as the result of 12×29.5 plus 12 days. Such a system must be the work of a higher force. Second, for a description of e.g. a true sidereal month with its length of 27 days, 7 hours, 43 minutes and 11.5 seconds any rival school of thinking would need precise mechanical means to measure time; it would need to make lists of

¹⁰⁷ Cf. Pingree 1973: 8, who traces even the oldest Indian astronomy back to Mesopotamian origins: “(...) there is nothing in the earlier Indian texts to suggest any prior stages of development that could have culminated in the *Jyotiṣavedāṅga*”, a statement repeated more recently i.a. in Pingree 1998: 130.

observations, preserved either mnemotechnically or in writing. Babylonian science seems to have profited a great deal from the introduction of written observation reports (Brown 2000: 188, 217). In India, writing was not introduced until Hellenistic times (Falk 1993: 337–339). Scientific “true” descriptions based on long term observations were thus almost impossible.

For these two reasons India had to live with chronographical definitions which in the long run were to produce problems for an objective star-gazer. Such problems can be overcome through very pragmatic means. As the Nidānasūtra says, however, the 378-day year should be made to end with a full-moon. In praxis this means the ritualist has to cut short or prolong the last month of any *yuga* ending with it without much discussion. Through this manipulation, the next *yuga* can then start precisely at the beginning of a new lunation, giving the impression that the *yuga* accurately reproduces reality when it in fact does not. Who, apart from the savants, would know the difference? As the Kāthakasaṃhitā¹⁰⁸ says: *na vai su vidur iva manuṣyā nakṣatram*, “people are not sure about the nakṣatras”. The system used was, in that respect, *good enough* for the purpose to which it was put.

On one side we therefore have to expect a sort of practical flexibility, which will adjust the ritual to the given constellations. On the other hand, however, the Indians used precise and provable mathematical schemes. They interlocked their short-term observation integers within a system of formulae. Some of the formulae were presented above by the Nidānasūtra: $40/3$ was linked to 9×40 to create a formula describing the movement of the sun through the 27 nakṣatras. The *yuga* system is another case: 354 plus 378 is twice 366. Precise description, impossible at the time, was replaced by precise calculation. For a student of astronomy in the time of the Nidānasūtra such interlocked numbers must have been a revelation, a way to understand that mathematical reflexion leads to results which can be handed over to subsequent generations: mathematical reflexion was a means by which to understand the world.

¹⁰⁸ KS 8.3(86:7), cf. Kapiṣṭhalakāṭhasaṃhitā 6.8(80:1).

References

- Bhatnagar, K. N. 1939. *Nidāna-Sūtra of Patañjali*. Edited with an introduction, a fragmentary commentary and indices. Lahore (repr. Delhi 1971).
- Brown, D. 2000. *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* [Cuneiform Monographs, 18]. Groningen.
- Falk, Harry. 1993. *Schrift im alten Indien – Ein Forschungsbericht mit Anmerkungen* [ScriptOralia, 56]. Tübingen.
- . 1994. Die Kosmogonie von RV X 72. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 38: 1–22.
- Pingree, David. 1973. The Mesopotamian origin of early Indian mathematical astronomy. *Journal for the History of Astronomy* 4: 1–12.
- . 1981. *Jyotiḥśāstra. Astral and Mathematical Literature* (A History of Indian Literature VI, 4). 1981. Wiesbaden.
- . 1998. Legacies in astronomy and celestial omens. In: Dalley, S.; Reyes, A. T.; Pingree, D.; Salvesen, A.; McCall, H. (eds.), *The Legacy of Mesopotamia*. Oxford.
- Sen, S. N. 1985. Survey of studies in European languages. In: S. N. Sen & K. S. Shukla (eds.), *History of Astronomy in India*. New Delhi, 49–121.
- Shamasastri, R. 1912. The Vedic Calendar. *Indian Antiquary* 41: 26–32, 45–84 (repr.: R. Shamasastri, *The Vedic Calendar*. New Delhi, 1979).
- Thibaut, G. 1899. *Astronomie, Astrologie und Mathematik* (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde III, 9). Strassburg.
- Weber, A. 1862. *Die vedischen Nachrichten von den naxatra* (Mondstationen) [Philologische und historische Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1861]. Berlin, 267–400.

Reisekarren und das Wohnen in der Hütte: *śālām* as im Śatapatha-Brāhmaṇa*

Toshifumi Gotō
(Tōhoku University)

1. Das Wort *śālām* ist nur zweimal im Śatapathabrāhmaṇa (ŚB) bezeugt.¹ Es handelt sich um ein abgeleitetes Nomen aus *śālā*- ‘Hütte, Gebäude’ (AV+) offensichtlich in der Bedeutung ‘zur Hütte gehörig’.² Das Nomen wird im Neutrum Singular als Abstraktum verwendet: ‘In-der-Hütte-Sein’. An beiden Stellen liegt ein Gegensatz zu *ānas*- ‘Karren, Lastwagen, Reisekarren’ vor. In VI 8,1,1 bedeutet *cakrām car* ‘Rad wandern’, d. h. ‘mit dem Rad ziehen’; im Gegensatz dazu wird für *śālām as* die Bedeutung ‘in der Hütte wohnen’, also ‘ansässig leben’ angenommen.³ In I 1,2,5 wird gesagt, daß eine nomadische Lebensweise die eigentliche und die ansässige eine spätere sei. Die Stelle ist als Zeugnis dafür wichtig, daß im Ritual alte Bräuche nachgeahmt werden.

2. ŚB VI 8,1,1 lautet folgendermaßen:

*vanīvāhyētāgnīm (→ Anm. 4) bībhrad ity āhuḥ. | devāś cāsurāś
cobhāye prājāpatyā aspardhanta. té devāś cakrām ācarañ chālām
āsura āsaṃs. té devāś cakreṇa cāranta etāt karmāpaśyaṃs. cakreṇa hi
vái devāś cāranta etāt karmāpaśyaṃs. tasmād ānaso evā pauroḍāśēṣu
yājūṃṣy ānaso 'gnáu ||*

Es läßt sich wörtlich folgendermaßen wiedergeben:

* Ich bin meinem Kollegen und Freund Günter Schweiger, Taimering-Regensburg, zu Dank verpflichtet für die Verbesserung des Manuskripts.

¹ Als Name eines Baums kommt im epischen und klassischen Sanskrit das Maskulinum *śāla*- vor.

² Vgl. PW s. v. “in der Hütte u.s.w. befindlich”. Es könnte sich um eine Vṛddhi-Ableitung handeln (vgl. etwa *aiḍā*- zu *īḍā*-), obwohl es aus dem Aussehen nicht hervorgeht, oder um eine Bildung mit Akzentverschiebung ‘mit dem Haus versehen’, wie *karṇā*- ‘mit Ohren versehen’ zu *kārṇa*- ‘Ohr’.

³ Vgl. PW s. v. “so v[iel] a[ls] sassen zu Hause”.

[Es gibt die Leute, die] sagen: “[Der Yajamāna] soll [einen Karren] den Agni, [ihn] erhaltend, hin und zurück ziehen lassen⁴”. Die Götter und die Asuras, die beiden Nachkommen des Prajāpati, waren im Wettstreit. Dabei wanderten die Götter Rad, das In-der-Hütte-Sein waren die Asuras. So sahen die Götter diese [Opfer]handlung, während sie mit dem Rad wanderten. Die Götter sahen, gerade mit dem Rad wandernd, diese [Opfer]handlung. Deshalb sind die Yajus (Opfersprüche des Adhvaryu-Priesters) bei den [Ritualen] mit Puroḍāśas (Fladen zum Darbringen) dem Reisekarren gehörig, beim Agnicayana dem Reisekarren gehörig.

Der letzte Satz “die Yajus gehören dem Reisekarren” erklärt sich wohl im Sinne, daß sie die ehemaligen nomadischen Zeiten oder die wandernde Periode kennzeichnet. Das Ritual spielt sich in den nomadischen Verhältnissen ab.

3. Mit *cakrām car* “Rad wandern” wird eine wandernde, nomadische Lebensweise mit *rātha*- ‘Streitwagen’, *ānas*- ‘Reisekarren’ o. ä. gemeint, wie es aus der Glossierung mit *cakreṇa cārantaḥ* ‘mit dem Rad sich bewegend, wandernd’ hervorgeht. Wenn *car* in der facientiv (bzw. agentiv)-intransitiven Bedeutung ‘sich bewegen, wandern, ziehen’ gebraucht wird, wird für das Neutrum *cakrām* die Funktion eines Inhaltsakkusativs (des inneren Akk.)⁵ angenommen, welcher die Art und Weise des Wanderns näher und konkret angibt.

Gaedicke 1880: 162 gibt für den Inhaltsakkusativ beim Verb *car* ‘sich bewegen, wandern, umhergehen, (be)handeln, sich beschäftigen’ *vartanīm car* ‘einen Rundgang gehen’,⁶ *mantraśrūtyaṃ car* ‘versuchen, den Rat zuzuhören’ (Gaedicke “wir wandeln Beobachten der Sprüche = den Sprüchen gehorsam”), *vrātaṃ car* “ein Gelübde wandeln = in seinem Wandel ein Gelübde beobachten”, *prapañāṃ car* ‘Handel treiben’, *vásnaṃ car* ‘Kaufpreis handeln, feilschen’ und mit einem etymologischen Akk. *brahmacāryaṃ car* ‘Brahmanenschüler sein, -schulung ausüben’.⁷

⁴ *vanīvāhyēta*: die 3. Sg. Optativ des Intensivs von *vah* ‘ziehen, bringen, fahren’. Langes *ā* in der Wurzelsilbe erklärt sich aus der Zugehörigkeit zum Kausativ *vāhāyati*. Von einer Handlung in der Dīkṣā (Weihe) des Agnicayana (des Opfers des Schichtens vom großen Feueraltar aus Ziegeln) ist die Rede. Der Opferherr lädt den Agni (das Feuer) in der Ukhā (Feuertopf) auf den Karren und zieht ihn vom Opferplatz hin zu einer bestimmten Stelle und von dort wieder zurück. Es liegt eine Nachahmung des nomadischen Lebens vor. Vgl. Hillebrandt 1897: 163, Staal 1983: II 98, Schaefer 1994: 55, 179.

⁵ Vgl. Gotō 2002: 32–35.

⁶ *vartanī*-, gewöhnlich ‘Radspur’, aber in dieser Konstruktion ‘Runde’, eine Bedeutung, die dem Ursprung näher steht. Der Inhaltsakkusativ ist in diesem Fall einem resultativen näher. Vgl. Gotō 2002: 34.

⁷ Uridg. **k^wel* hat bereits die Bedeutung ‘sich (mit etw.) beschäftigen, (etw.) behandeln, ausüben, betreiben, vollziehen’ entwickelt (vgl. Gotō 1987: 135 n. 172), so

Im Falle von *cakráṃ ácaran* 'sie wanderten Rad' (3. Pl. IpF., mit antithetischem Akzent) liegen nicht etwa die Verhältnisse vor, in denen konkreter Inhalt bzw. ein Resultat der Handlung *car* 'wandern, wandeln' das *cakráṃ* 'Rad' wäre.⁸ Daß der Ausdruck trotzdem möglich war, könnte auf die etymologische Zugehörigkeit von *cakrá-* zum Verbum *car* zurückgeführt werden, wie bei *brahmacáryaṃ car*. Die Bedeutung 'sich beschäftigen, betreiben, behandeln' (→ Anm. 7) dürfte dann die Erhaltung der Konstruktion unterstützt haben. *cakrá-* 'Rad' geht freilich auf uridg. **k^wé-k^wl-o-* 'Rad' (< **sich immer wieder rollend*') aus **k^wel* 'Drehung machen' zurück, wovon ererbte Formen, wie gr. *kúklos* usw., in vielen Einzelsprachen gut bezeugt sind.⁹ Der formale Unterschied, den *cakrá-* und *car* in der Sprachentwicklung hervorbrachten, ist jedoch so groß, daß eine Verwandtschaft nicht mehr ersichtlich wäre. Es könnte sich dann um ein Überlebsel eines alten Ausdrucks handeln. Daß der Satz gleich mit dem Instrumental *cakréṇa* quasi "glossiert" wird, dürfte dafür sprechen.¹⁰ Hier wird dann ein interessantes Beispiel vorliegen, in dem ein alter Ausdruck bis in die spätere Zeit überlebt hat.¹¹

4. *śálám as* in *śálám āsan* "sie waren das In-der-Hütte-Sein" (IpF. 3. Pl.) wird im Gegensatz zu *cakráṃ car* im Sinne von 'in der Hütte, im Haus wohnen' aufgefaßt. Der Satz läßt sich auf jeden Fall durch Hoffmannsche Konstruktion von *idám bhūlas* erklären: "diese [Herrschaft] hier erlangen/werden/innehaben";¹² eine allgemein gültige Formulierung wäre: *idám as/bhū* 'für

daß sich der Inhalts- und der Objektsakkusativ nicht immer sauber auseinanderhalten lassen.

⁸ Gaedicke 1880: 162 hält *dhármam* in *dhármaṃ car* "Recht wandeln = das Recht beobachten" für bereits zum Objektsakkusativ geworden. Bezeugt ist der Ausdruck mit dem Passiv *dharmo me janapade caryatām* "das Gesetz werde in meinem Lande geübt" in einem Mantra Kauśikasūtra XVII 19 (vgl. auch Baudhāyana-Dharmasūtra I 11,3, Gautama-Dharmasūtra I 4,5).

⁹ Vgl. Eichner 1985: 139ff., Mayrhofer 1986–1992: 521f. (der Teil wurde publiziert 1990). Der Akzentsitz von *cakrá-*, der bei diesem Bildetyp im Altindoarischen eine Norm darstellt, erklärt Eichner (insbesondere 141 mit n. 46) aus dem Kollektiv **k^wé^hléh₂*. — Lipp 2001: 386ff. nimmt eine *sej*-Wurzel **k^welh₁* "eine Drehung machen, sich umdrehen, sich (um-, zu-)wenden" an.

¹⁰ Der Ausdruck mit dem verwandten Akkusativ *cārikaṃ car* 'Wanderung wandern, das Leben eines Wandermönchs leben' im Pāli wird keine Glosse brauchen.

¹¹ Wie bei *vartan-* (→ Anm. 6) könnte anstelle von 'Rad', sogar eine dem Ursprung nähere Bedeutung etwa 'rollend, immer weiter rollend, wandernd' vorgelegen haben. Es würde dann ebenfalls auf eine alte Entstehung des Ausdrucks hinweisen.

¹² Hoffmann 1976: 557–559, dort auch Lit. (Gaedicke, Delbrück, Keith, PW), ferner vgl. Minard 1949: 93f.: 257c, Geldner 1901: 133 n. 2, Caland 1926: 62.

etw. zuständig sein/werden; über etw. herrschen/herrschen werden, etw. innehaben/innehaben werden'.¹³

Diese Konstruktion geht mit Sicherheit auf das Urindoiranische zurück: *rāṣṭrám bhū* 'die Herrschaft erlangen' YS^P +, *kṣatrám bhū* 'ds.' Br. + ~ jav. *xšaθrəm bū* Yt 5,22.26.46.50.¹⁴ Seitdem Hoffmann auf diesen Satzbau aufmerksam machte, wurden viele Beispiele festgestellt. Das dabei stehende Nomen ist fast ausschließlich Neutrum im Singular, ausnahmsweise auch im Plural. Inhaltlich kommen vorwiegend juristische bzw. auf Gesellschaftsregeln bezogene Ausdrücke vor, z. B. aus der vedischen Literatur:

idám 'dieses' mit nicht ausgedrücktem [*kṣatrám* 'Herrschaft']

AV VIII 10,1 (Prosa), MS I 6,12^P:104,16, II 4,1^P:38,2–KS XII 10:172,6, KS XI 6^P:151,9, TS II 1,4,4^P, II 4,3,1^P, II 4,12,5.6^P, VI 1,3,1.6^P, VI 2,7,1^P

idám sárvam 'dieses alles'

ŚB XI 1,6,11, JB II 299:2, BĀU-M VI 3,13^m

kṣatrám 'Herrschaft'

AV XV 10,7 (vgl. u. *bráhma*), ŚB XII 8,3,7, AB VIII 6,1 (ohne Verb, mit *etát*)

rāṣṭrám 'Herrschaft'

MS III 3,7^P:40,7.8–KS XXI 10:50,2,3, TB I 7,7,4, ŚB III 1,6,3

rāṣṭrám, *arāṣṭrám* 'Herrschaft', 'Nicht-Herrschaft'

ŚB XIII 4,2,17

viśvaiśvaryam 'Allherrschaft'

ŚvetU I 11

etát sárvam 'dieses alles'

MS I 8,6^P:124,15, ŚB X 3,3,5

kilbiṣam 'Sünde'

AB I 13,12

mitráam 'Vertrag'

TS II 5,2,6^P

ṛtám satyám 'Richtigkeit, Wahrheit'

MS I 8,7^P:127,1

¹³ Vgl. Gotō 1999: 137, 2002: 31.

¹⁴ Zu der Möglichkeit des urindogermanischen Alters dieser Konstruktion vgl. nhd. *ich bin schuld* und seine älteren Formen (vgl. Behaghel 1923: 6, H. Paul ⁵1966: 357: § 250, Liebert 1949: 147, Kluge/Seebold ²²1989: s. v. *Schuld*. Es erinnert an amtliche Ausdrücke, z. B. *ich bin Jahrgang 1948* (aus der Militärsprache?), wobei allein die Angaben relevant sind. Im Gegensatz dazu wird im Satz mit Lokativ oder Präpositionen ein bestimmter Umfang der Zeit oder des Raums deutlich ausgedrückt. Zum Akkusativ zum Ausdruck der "Gesamtheit" vgl. Gotō 2002: 41f. — Es könnte lohnend sein, die mit Sicherheit auf das Uridg. zurückzuführende Konstruktion mit *nāma* ("Acc. graecus", Gaedicke erklärt aus dem Objektsakkusativ) in diesem Zusammenhang für eine neue Abhandlung zu überprüfen (vgl. Miyakawa 2004: 16–42).

satyām 'Wahrheit'

MS I 8,1^p:114,5

satyām, ānṛtam 'Wahrheit', 'Unwahrheit'

MS I 9,3^p:132,15, ŚB I 1,2,17–ŚBK, ChU VI 16,1.2 (*ātmānam kurute*)

ānṛtam 'Unwahrheit'

MS II 4,2^p:39,4, KS XIV 5^p:305,2 (ohne Verb)

sat 'das Seiende'

JB III 301:12

ṛnām 'Schuld'¹⁵

MS IV 14,17^m:245,7–TĀ–BaudhDhSū,¹⁶ ŚB I 1,2,19 (mit *manyante*), I 7,2,1 (*jāyate*), III 6,2,16

apamīyam 'das Entliehene, Schuld'

AV VI 117,1¹⁷

vratām 'Pflicht, Dienst'

TB II 3,2,1^p

vivācanam oder *sadvivācanam* 'richtige Entscheidung'

AB VII 18,6^v

priyam 'Genossenschaft, Qualifikation als ein Genosse'

VādhAnvākh I 1¹⁸

priyām dhāma 'das eigene Territorium'

AV XV 6,6

śunām 'Glück, Wohlergehen'

AV III 15,4

yāśas 'Ruhm'

ŚB II 2,3,1 (~ ŚBK *yaśasvī*), XIV 1,1,3.12, JB I 23:1, TaittU I 4

bhāṣajyam 'Heilung, Heilkunst'

ŚB XII 7,1,12 (→ Anm. 21)

tējo brahmavarcasām 'Glanz, Wirkungskraft des Priesters'

MS I 8,3^p:118,12; 119,3

brāhma 'Dichterwort, Weltprinzip'

AV XV 10,7 (vgl. oben u. *kṣatram*), BĀU-M IV 4,31 (ŚB XIV 7,2,31)–BĀU-K IV 4,25

indrabhajanām 'Anteilnahme als Indra'

ŚB III 4,2,15

jyotiṣ 'Licht'

JB II 197:11

rūpām 'Gestalt'¹⁹

¹⁵ Gaedicke 1880:172 nimmt diese Beispiele unter den "adverbial gebrauchten Substantiva" auf.

¹⁶ Vgl. Gotō 1987: 241 n. 528.

¹⁷ Vgl. Gotō 1987: 241 n. 528.

¹⁸ Vgl. Gotō 2000[2001]: 86–88.

¹⁹ Vgl. *rūpām kar/kr* 'die Gestalt eines/einer ... annehmen'. Vgl. ŚB I 5,3,12 *yā imā ōṣadhayo grīṣmahēmantābhyām nītyaktā bhāvanti tā varṣā vardhante. tāḥ śarādi*

BĀU I 5,21 (-M I 5,32)
sārvam ānnam 'alles Essen, alle Speise'
 ŚB XIV 1,1,14
svamṛtam draviṇam savarcasam 'rechte Unsterblichkeit, wirksamer Reichtum'
 TaittU I 10
ghṛtām ca mādhu ca 'Butteröl und Honig'
 MS IV 1,12^p:1,4–KS XXXI 9:11,3–TB III 3,4,1
 im Pl.: *etāni sārvaṇi*²⁰ MS^p, ChU

Beispiele sind zwar bisher vorwiegend seit dem Atharvaveda, besonders häufig in der vedischen Prosa (YS^p, Br., Up.) gefunden.²¹ Da aber die Interpretation eine Rolle spielt, dürften mehr Beispiele für diese indoiranische Konstruktion auch im Ṛgveda festgestellt werden. Ein sicheres Beispiel ist I 109,7 *imé nū té raśmāyaḥ sūrjasya* ¹ *yébhīḥ sapitvām pitāro na āsan* 'Hier sind noch dieselben Strahlen (Zugseile) der Sonne, mit denen zusammen unsere Väter zur Mahlgemeinschaft berechtigt waren', zu Gaedickes Auffassung der Stelle s. 5..²²

barhiṣo rūpām prāstīrnāḥ śere "Die Pflanzen, welche im Sommer und Winter verkümmern, die lässt die Regenzeit wachsen, die liegen im Herbst in der Form des Barhis (als Barhis) hingestreut" (Gaedicke 1880: 172, unter adverbial verwendeten Substantiva). Das Beispiel erinnert an die Ähnlichkeit mit dem Satz mit *nāma* 'mit Name, namens' einerseits, läßt an den Inhaltsakkusativ denken andererseits.

²⁰ MS I 8,6^p:124,14 *etāni sārvaṇi [rājyāni] bhavati* 'er wird alle diese [Herrschaften] innehaben' (vgl. u. Anm. 25), ChU V 1,15 *etāni sārvaṇi bhavati*, vgl. Gotō 1999: 138. Möglicherweise auch im Jungavestischen mit dem Pl. *dāmṇ*: Y 9,15 *yō as vər³θrajstēmō* ¹ *abauuaḥ ma'niuuaḥ dāmṇ* 'der der Siegreichste (der Hindernisse am meisten Brechende) war, [der] ist für die (gesamten) Geschöpfe zuständig geworden' (Miθra bekam die [gesamten] Geschöpfe in seine Kontrolle), vgl. Gotō 2004: 132.

²¹ Aus den klassisch-sanskrit bzw. buddhistischen Texten habe ich nur zufällig notiert (z. T. Hinweis von Herrn Kasamatsu): Buddhacarita I 67 *niḥsaṃśayaṃ tad yad avocaṃ asmi* 'was ich [gerade] gesagt habe, da habe ich kein Bedenken'; — Bodhicaryāvatāra III 7 *glānānām asmi bhaiṣajyam* ¹ *bhaveyam vaidya eva ca* ¹ *tad upasthāyakaś caiva* ¹ *yāvad rogāpunarbhavaḥ* 'Ich bin für die Heilung der Erschöpfungen zuständig. Ich möchte sowohl Arzt als auch Dabeistehender (Pfleger) dabei werden bis zum Nicht-Mehr-Entstehen der Krankheit', vgl. ŚB XII 7,1,12 *té sārvasvatīm abruvan* ¹ *tvām vai bhaiṣajyam asi. tvām imām bhaiṣajya iti* 'Sie sagten zu Sarasvatī: "Du bist für die Heilung zuständig. Du sollst diesen heilen"'; — Svapnavāsavadattam VI, nach Str. 15 (Ed. Narayan Ram Acharya, 1948, p. 154) *ihātrabhavān raibhyaḥ* (sic) *atrabhavati cādhikaraṇam bhaviṣyataḥ* 'Dabei werden dieser Erhabener Raibhya und diese Erhabene (Amme) das Gericht übernehmen'.

²² Wohl I 185,1 *viśvaṃ tmānā bibhṛto yād dha nāma* 'Beide (Himmel und Erde) tragen selbst alles, was ja einen Namen hat' (mit Auslassung von *āsti*), I 164,37 *nā vi jānāmi yād ivedām āsmi* 'Ich verstehe nicht, als was ich dieses verwalte', vielleicht

5. Da Beispiele im Wesentlichen auf das Neutrum Singular begrenzt sind, läßt das Nomen bei der *idām as/bhū*-Konstruktion (der dem "*idām*" entsprechende Teil) eine Interpretation sowohl als Nominativ wie auch als Akkusativ zu. Der Grund, warum Hoffmann, der auch vorhergehende Forschungen berücksichtigt, die Form für den Nominativ entscheidet, liegt bloß in der Voraussetzung, daß das Verbum *as* nur einen prädikativen Nominativ neben sich haben kann: *ayām rāṣṭrām syāt* 'Dieser möge die Herrschaft innehaben' MS III 3,7^p:40,7 (*syāt* fungiert als Optativ von *bhū*), *yamó vā idām abhūd yád vayām smāḥ* 'Yama hatte diese [Herrschaft] hier inne, die wir [jetzt] innehaben' TS II 1,4,4^p (*abhūt* suppliert den konstatierenden Aorist von *as* 'sein'²³), *āvām idām bhaviṣyāvo yád ādityāḥ* 'Wir beide werden diese [Herrschaft] hier, die die Ādityas [jetzt haben] (mit Auslassung von *sānti*) MS I 6,12^p:104,16.

Aber die Möglichkeit eines prädikativen Adverbs oder eines Akkusativs des Betreffs o. ä. ist auch bei *as* nicht von vornherein auszuschließen. Der Satzbau mit dem Akkusativ des Neutrum Singular *cakrām car* (→ 3.) läßt sogar an die Möglichkeit eines Inhaltsakkusativs denken. Gaedicke 1880: 165f. war bereits dieser Ansicht für das Beispiel RV I 109,7 (→ 4., a. E.). Er nimmt die entsprechende Konstruktion getrennt unter *bhū* + Nominativ (153f.) und *as* + Akkusativ (165f.) auf; ferner mit "adverbial gebrauchten Substantiva" (171ff.). Der Grund, warum Gaedicke und Hoffmann nicht zur Aufklärung der Struktur gelangen, liegt darin, daß das suppletive Verhältnis von *as* und *bhavⁱ/bhū* nicht ernst genug berücksichtigt wurde.

śālām as 'in der Hütte sein' läßt sich aus der logischen Struktur erklären, daß die Beschaffenheit des Subjekts, die durch *as* 'sein' ausgedrückt wird, durch den Inhaltsakkusativ *śālām* 'das In-der-Hütte-Sein, das ansässige Leben mit dem Hausbau' näher und konkret bestimmt wird.

Zur endgültigen Klärung der *idām as/bhū*-Konstruktion muß man die gesamten Beispiele in den Einzelsprachen sammeln und unter verschiedenen Aspekten und Sprachschichten verifizieren, so daß die Ratio der Entstehung und die historische Entwicklung festgestellt werden. Es gibt aber Aussicht, daß die Mehrheit der Beispiele unmittelbar aus Sätzen von *as* und *bhavⁱ/bhū* mit dem Inhaltsakkusativ erklärt wird: *rāṣṭrām as/bhū* 'so sein/werden, daß

auch im *Puruṣasūkta* X 90,2 *puruṣa evēdaṃ sārvaṃ* 'Puruṣa hatte die gesamte [Herrschaft] hier inne' (mit Auslassung von *as*).

²³ Vgl. Gotō 1999: 131 n. 17. Hoffmann übersetzt: "Yama ist diese (Herrschaft) geworden, welche wir sind, d. h. Yama hat die Herrschaft in dieser Welt erlangt, die wir innehaben".

eines Dasein mit der Herrschaft charakterisiert wird', *ṛṇām as* 'in beschuldetem/n Zustand sein/geraten'.²⁴

In dieser Annahme ist das Verb *as/bhū* ein Hauptverbum 'dasein' bzw. 'entstehen', und nicht ein Hilfsverb der Kopula bzw. 'zu etw. werden'. Die Tatsache, daß eine Kongruenzerscheinung des Numerus des Verbs nach dem des Prädikatsnomens bei der *idām as/bhū*-Konstruktion bisher nicht gefunden wird,²⁵ spricht also für die Erklärung.

6. Das übrige Beispiel von *sālām* ist als Zeugnis dafür von Interesse, daß das Ritual seine Wurzel oder ideale Norm im nomadischen Leben hat. In der Szene, in der der Adhvaryu-Priester zum im Westen des Gārhapatyā-Feuers befindlichen Lastkarren geht, um das Material für den *purodāśa* (Fladen zum Darbringen) zu holen:²⁶

ŚB I 1,2,5 *sā vā ānasa evā gṛhṇīyāt. āno ha vā āgre. pāścēva vā idām yāc chālām.*²⁷ *sā yād evāgre tāt karavāñti. tāsmād ānasa evā gṛhṇīyāt.*

So soll er ja eben aus dem Karren [das Material] nehmen. Der Karren war ja am Anfang. Was das In-der-Hütte-Sein ist, dies ist ja erst später. So [ist es mit dem Gedanken] "Was eben am Anfang [war], das will ich tun". Deshalb soll er eben aus dem Karren [das Material] nehmen.

²⁴ Es gibt auch Beispiele, die ein gleiches Aussehen haben, für die aber der Nominativ natürlicher erscheint, z. B. *pramāṇām as* 'Soundso ist der Maßstab' (sein Urteil ist das entscheidende): *yudhiṣṭhira tu praśne asmin pramāṇam iti me matiḥ* 'Aber Yudhiṣṭhira ist in dieser Frage das Maßstab (Autorität), so ist meine Meinung' MBhār II 62,21, ferner I 77,18, XII 111,10 (Hinweis von Prof. Akamatsu), auch im Hitopadeśa (z. B. bei Lanman 19,22). — Als fakitiv-facientes (-agentives) Gegenstück zu *idām as/bhū* ist auch die Konstruktion mit *kar/kr* 'machen' zu berücksichtigen: Akk. der Person + *āgāmsi kar* 'gegen jdn. Vergehen machen' RV (Gotō 2002: 31); *yaśas tvā *patnīyām(?) kṛṇmah* 'wir schaffen dir den Ruhm (wir lassen dich den Ruhm innehaben) (bei der [ersten] Herrin?, als Herrin?, u. U. **patnīyā[h]*)' PS IV 10,3, *mayo-bhūlbhū-* 'zur Erfrischung, Freude reichend' (Dōyama 2005: 284 n. 555) :: *māyas kar* '[erfrischende] Freude schaffen' RV +.

²⁵ Gotō 1999: 137f. Z. B. *etāni sārvaṇi bhavati yā etāir yājate* 'All diese [Herrschaft] wird innehaben, wer mit diesen [Opfern] opfert' MS I 8,6^p:124,14 (vgl. oben Anm. 20) gegenüber *yād āśru sāmksaritam āsīt tāni vāyāmsy abhavan* 'was als Träne zusammengelaufen war, das (*tāni* nach *vāyāmsi* gerichtet) wurde zu den Vögeln' ŚB VI 1,2,2 (: aaO 133).

²⁶ Vgl. Nishimura 2006: 286.

²⁷ ~ ŚBK II 1,2,7 *āno vā idām āgre. pāścā vā* (v. l. *pāścād vā*) *idām yāc chālā* 'Der Karren [war] ja hier am Anfang. Was die Hütte ist, dies ist ja später'.

Abkürzungen

AB	Aitareya-Brāhmaṇa
AV	Atharvaveda
BÄU	Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
Br.	Brāhmaṇa (Textgattung)
ChU	Chāndogya-Upaniṣad
JB	Jaiminiya-Brāhmaṇa
-K	in der Kāṇva-Rezension
KS	Kaṭha-Saṁhitā
-M	in der Mādhyandina-Rezension
MS	Maitrāyaṇī Saṁhitā
MBhār	Mahābhārata
P	“Prosa” (zur Bez. des <i>brāhmaṇa</i> in der Yajurveda-Saṁhitā)
PW	“Petersburger Wörterbuch” (s. Literatur, unter PW)
RV	Ṛgveda
ŚB	Śatapatha-Brāhmaṇa
ŚvetU	Śvetāśvatara-Upaniṣad
TB	Taittirīya-Brāhmaṇa
TS	Taittirīya-Saṁhitā
TU	Taittirīya-Upaniṣad
Up.	Upaniṣad
VādhAnvākh	Vādhūla-Śrautasūtra-Anvākhāyana
Y	Yasna (Avesta)
YS	Yajurveda-Saṁhitā
Yt	Yašt (Avesta)

Literatur

- Behaghel, Otto. 1923. *Deutsche Syntax*. Band I. Heidelberg: Carl Winter.
- Böhtlingk–Roth, s. unter PW.
- Caland, W. 1926, 1939. *The Śatapatha Brahmana in the Kāṇvīya Recension*. Edited for the first time by Dr. W. Caland, revised by Dr. Raghu Vira. [The Punjab Sanskrit Series, No. 10]. Lahore: Motilal Banarsi Dass.
- Dōyama, Eijirō. 2005. *Rigveda ni okeru 1 ninshō setsuzokuhō no kenkyū* [Function and Form of the First Persons Subjunctives in the Ṛgveda] (auf japanisch). Osaka: Osaka University.
- Eichner, Heiner. 1985. Das Problem des Ansatzes eines urindogermanischen Neutrum ‘Kollektiv’ (‘Komprehensiv’). In: Schlerath, Bernfried unter Mitwirkung von Rittner, Veronica (hersg.) *Grammatische Kategorien. Funktionen und Geschichte*. Akten der VII. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Berlin, 20.–25. Februar 1983. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 134–169.
- Gaedicke, Carl. 1880. *Der Accusativ im Veda*. Breslau: Wilhelm Koebner.
- Geldner, Karl F. 1901. In: Pischel, Richard und Geldner, Karl F. *Vedische Studien*. Dritter Band. Stuttgart: W. Kohlhammer.

- Gotō, Toshifumi. 1987. *Die "I. Präsensklasse" im Vedischen*. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- . 1999. Notizen zur altindischen und avestischen Syntax. In: Eichner, Heiner und Luschützky, Hans Christian unter Mitwirkung von Sadovski, Velizar (hersh.) *Compositiones Indogermanicae: in memoriam Jochem Schindler*. Praha: enigma corporation, 127–142.
- . 2000[2001]. "Purūravas und Urvaśī" aus dem neuentdeckten Vādhūla-Anvākyāna (Ed. Ikari). In: Hintze, Almut, Tichy, Eva (hersh.) *Anusantatyai*. Festschrift für Johanna Narten. [Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft 19]. Dettelbach: J. H. Röhl. 79–110
- . 2002. Funktionen des Akkusativs und Rektionsarten des Verbums. In: Hettrich, Heinrich unter Mitarbeit von Kim, Jeong-Soo (hersh.) *Indogermanische Syntax – Fragen und Perspektiven–*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 21–42.
- . 2004. Notizen zu Verben in Yasna 9 (Hom-Yašt). *Orient* (Tokyo) 39: 122–146.
- Hillebrandt, Alfred. 1897. *Ritual-Litteratur*. Vedische Opfer und Zauber. [Bühler, G. (hersh.) Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde. Band 3, Heft 2]. Strassburg: Trübner.
- Hoffmann, Karl. 1976. Ved. *idám bhū*. In: Narten, Johanna (hersh.) *Aufsätze zur Indoiranistik*, Band II, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag. 557–559.
- Kluge, Friedrich/Seebold, Elmar. 1989. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 22. Aufl. unter Mithilfe von Max Bürgisser und Bernd Gregor völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin: W. de Gruyter.
- Liebert, Gösta. 1949. *Das Nominalsuffix -ti- im Altindischen*. Ein Beitrag zur altindischen und vergleichenden Wortbildungslehre. Lund: Håkan Ohlssons Boktryckeri.
- Lipp, Reiner. 2002. **k^helh₁-*. In: Unter Leitung von Helmut Rix und der Mitarbeit vieler anderer bearbeitet von Martin Kümmel, Thomas Zehnder, Reiner Lipp, Brigitte Schirmer, *Lexikon der indogermanischen Verben*. Die Wurzeln und ihre Primästämmbildungen. 2. ... Auflage bearbeitet von Martin Kümmel und Helmut Rix. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag. 386–388.
- Mayrhofer, Manfred. 1986–1992. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Band I. Heidelberg: Carl Winter.
- Minard, Armand. 1949. *Trois énigmes sur les cent chemins*. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa. – I. [Annales de l'Université de Lyon, troisième série, Lettres, Fascicule 17]. Paris: Les Belles Lettres.
- Miyakawa, Hisashi. 2004. Accusativus graecus **h₃neh₃mn*. *Travaux du Cercle linguistique de Waseda* (Tokyo) 8: 16–42.
- Nishimura, Naoko. 2006. *Hōboku to shikigusakari. Yajurveda-Saṃhitā bōtō no mantra shūsei to sono brāhmaṇa no kenkyū* [Grazing cows and mowing the sacrificial grass –A study of the mantra collections of the Yajurveda-Saṃhitās and their brāhmaṇas–] (auf japanisch). Sendai: Tohoku University Press.
- Paul, Hermann. 1966. *Prinzipien der Sprachgeschichte*. 7. unveränderte Auflage. (1920). Tübingen: Max Niemeyer.
- PW: Böhtlingk, Otto und Roth, Rudolph. 1885–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Bde. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.

- Schaefer, Christiane. 1994. *Das Intensivum im Vedischen*. [Bammesberger, Alfred und Neumann, Günter (hersch.) Historische Sprachforschung. Ergänzungsheft 37]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Staal, Frits. 1983. *Agni*. The Vedic Ritual of the fire altar by Frits Staal, in collaboration with C. V. Somayajipad and M. Itti Ravi Nambudiri; photographs by Adelaide de Menil. Vol. 2: edited by Frits Staal; with the assistance of Pamela MacFarland.

The Epic Paragon of *dharma*

J. C. Heesterman

(Leiden, The Netherlands)

1

The epic paragon of dharmic righteousness is, of course, Yudhiṣṭhira, the son of god Dharma and leader of the five Pāṇḍava brothers. After the hard won victory over their Kaurava cousins and the ensuing horse sacrifice but still grieving over the massacre of relatives and allies in the great battle of the Mahābhārata, Yudhiṣṭhira abdicates the throne, renounces the world and departs with his brothers and their joint wife Draupadī for the cumbersome ascent to heaven. Having successively lost Draupadī and his four brothers along the way he continues alone, accompanied by a dog. Obliging, the warrior god Indra, the king of the gods, comes in his celestial chariot to meet him on the last leg of his journey to convey him to the realm of the gods, where Yudhiṣṭhira will be reunited with Draupadī and his brothers. However, it is at this point that successive difficulties arise that threaten to jeopardise Yudhiṣṭhira's entry into heaven.

First of all Yudhiṣṭhira insists on entering into heaven together with his wife and brothers. This problem is smoothly overcome by Indra's assurance that he will find them again in heaven. More serious, however, is the problem of the dog that faithfully followed Yudhiṣṭhira through thick and thin. Touchingly, the righteous Yudhiṣṭhira refuses to abandon the devoted (*bhakta*) dog.¹ Because the perspective of immortality and equality with the king of the gods does not cancel in the eyes of Yudhiṣṭhira the idea of committing a cruel injustice by abandoning the dog, Indra, somewhat ruffled, tells him that there can not be any question of cruelty. Still Yudhiṣṭhira insists on the dishonour of abandoning one's devoted followers (*bhaktajana*) even if such should bring the highest glory. Indra then curtly tells him that there is no place in heaven for those who keep dogs (*śvavatām nāsti dhiṣṇya*). When evenso Yudhiṣṭhira sticks to his position, Indra goes into the malevolence of dogs who spoil what is offered in sacrifice and finally, less tactfully, reminds Yudhiṣṭhira that, after all, he did abandon his wife and brothers when they succumbed. Quite understandably, Yudhiṣṭhira answers this slight by pointing out that there is no way to recall the departed to life. Betraying the trust of

¹ Mahābhārata (hereafter MBh.) 17.3.7, 15.

those dedicated to one, however, is tantamount to the heinous sin of killing a woman or a brahmin.

At this point the problem disappears into thin air. The dog appears to have been no other than the god Dharma who now in his true shape announces to be delighted at Yudhiṣṭhira's loyalty and compassion, unwavering to the point of spurning the glorious entry into heaven. It had all been a test as before, when in the guise of a demonic yakṣa he had put Yudhiṣṭhira through a sequence of riddles culminating in the question of the highest duty (*dharma*) to which Yudhiṣṭhira gave the right answer, to wit: compassion (*ānṛśamsya*)—the same duty to which Yudhiṣṭhira had appealed when Indra summoned him to abandon the dog.²

Having come through the second test with full colours, there is, one might think nothing more to keep Yudhiṣṭhira from entering heaven. Nevertheless, and although Indra admonishes him to shed his human nature (*mānuṣo bhāva*) or more specifically his human affection (*mānuṣyakaḥ sneha*) and be aware of the supra-human condition he has attained, Yudhiṣṭhira keeps dwelling on his wish to be with his brothers and Daupadi.³ Here the seventeenth book, the Great Departure, of the Mahābhārata ends on an uncertain note. Sure enough, worse is still to follow.

2

The next and last book, the Ascension to Heaven, opens with Yudhiṣṭhira's first view of heaven. Expecting to find there his brothers, wife and fallen relations and allies he sees his arch-enemy, Duryodhana seated in royal splendour and surrounded by his fellow warriors. Of his own people there is no trace. Brusquely turning away from this scene, he refuses to go in. The divine sage Nārada, trying to soothe him, explains that in heaven there is no feud. Duryodhana and his companions who had "sacrificed their bodies in battle" (*yuddhe hutvātmanas tanum*)⁴—as well as Yudhiṣṭhira's fallen people—had as true warriors according to the warrior *dharma* obtained their rightful place in heaven.⁵ Yudhiṣṭhira should therefore amicably join Duryodhana. Unsurprisingly, Yudhiṣṭhira will have none of it. He is out for revenge and reiterates his urgent demand to see his own people. "For me heaven is where they are. This here I do not consider heaven" (18.2.12). At Indra's behest the gods then decide that he should go to where his faith (*śraddhā*) urges him to go and call a guide to show him the way.

² MBh. 3.297.71.

³ MBh. 17.3.33; cf. ib. 31 human affection (*mānuṣyakaḥ sneha*).

⁴ MBh. 18.1.14.

⁵ MBh. 18.1.15.

The journey, in fact, is a descent into hell. At a loss in the dark and gruesome atmosphere of hell Yudhiṣṭhira wants to leave but then he hears voices, at first unrecognized, praying him to stay because he brings a draught of fresh air. Asked who they are, they turn out to be his brothers, Draupadī and her sons. Deeply shocked Yudhiṣṭhira wonders what could have been their dire misdeeds to justify such punishment and what might be Duryodhana's merit to be granted such honours. Infuriated he curses the gods and even Dharma. Wanting to stay with his dear ones he sends his guide to report to the gods. On hearing the guide's tale the gods, led by Indra, instantly go to the place, where Yudhiṣṭhira is staying. At their appearance the gruesome hell scene vanishes and the elysian fields open up. As regards the preceding episode in hell that provoked Yudhiṣṭhira's indignation, Indra coolly explains that this was standard procedure. All kings should see hell. Generally speaking, Indra argues, it is simply a matter of balance; he who first experiences hell, afterwards goes to heaven, whereas conversely a great evildoer first goes to heaven. After all, had not Yudhiṣṭhira deceived Droṇa, the teacher of both Pāṇḍavas and Kauravas who in the conflict had sided with the Kauravas—a deceit that resulted in Droṇa's death? Similarly, his brothers and Draupadī also had to expiate their flaws.⁶ But now all are freed from blemishes and have taken their place in heaven. Finally Indra invites Yudhiṣṭhira to take a lustratory bath in the Celestial Ganges in order to discard the human nature, the *mānuṣo bhāva*, that is his human affection for his brothers and his wife which previously had held him back from entering heaven.⁷

Now it is the turn of Dharma whose allocution differs markedly from Indra's argument. Although—somewhat incongruously—agreeing with Indra's statement that all kings should see hell, there is no mention of retribution, Yudhiṣṭhira's exposure to hell lasts no longer than a moment and his wife and brothers are pointedly said not to have deserved a stay in hell. The episode in hell was in fact a delusion, a *māyā*, engineered by Indra. For Dharma it was a trial he set up himself to test Yudhiṣṭhira's unshakable loyalty to his brothers—actually the third trial, the first being the riddle questions of the *yakṣa* and the second the episode of the dog.⁸ Incidentally, the unshakable loyalty is precisely the effect of the human condition (*mānuṣo bhāva*) of which Indra disapproved.

Like Indra, Dharma ends his speech by drawing attention to the lustratory bath, where Yudhiṣṭhira is to shed not so much his "human condition" but his "human body" (*mānuṣī tanu*). Finally the text assures us that now the fallen war-

⁶ MBh. 18.3.11–15.

⁷ MBh. 18.3.27; cf. 18.3.39, where, in contradistinction to Indra, Dharma speaks of shedding his human body (*tanur mānuṣī*).

⁸ MBh. 18.3.34 *māyā ... mahendreṇa prayojitā*; 18.3.30 (*jijnāsā ... kṛtā mayā*).

rriors of both parties have taken up their place in heaven, as Nārada had already explained as fitting.

3

All is well that ends well. But how are we to understand this rather bewildering and not very consistent cumulation of crises and motives? Its diversity suggests a cluster of different lines of tradition strung together on the leading theme of Yudhiṣṭhira's indissoluble bond with his brothers and his wife. This characteristic trait is already announced at the very beginning and continuously stressed at each turn of the ascension narrative. But Yudhiṣṭhira's dog has not been mentioned before.

In Indo-European folklore the dog is frequently found as the guardian of boundaries, especially of the divide between the world of the living and the realm of the dead and, consequently, characterized by ambiguity.⁹ Generally speaking then, the dog—on the one hand Dharma's disguise, on the other threateningly impure—fits in perfectly with the story of Yudhiṣṭhira's ascension. All the same though, it is a novel independent feature that diverts attention from the main theme of Yudhiṣṭhira's insurmountable attachment to his family. By itself though it would form a fitting conclusion of the ascension narrative, as indeed it concludes the penultimate book of the epic.

The episode of the dog also offers features that are not shared with the following episodes. In the first place we meet the repeated qualification *bhakta*, "devoted", while the divine Dharma is called *bhagavān*.¹⁰ Could one recognize here a distant resonance of religious devotion, with Yudhiṣṭhira as the human representative of the divine Dharma? It would surely be going too far to think here of the *bhakti* form of religion. Rather it may refer to the relationship of a king—in casu *dharmarāja*, that is Yudhiṣṭhira—with his dedicated "companions of honour", associated with him in life and death.¹¹ We do not find direct evidence of such a relationship—as different from brotherly love—in Yudhiṣṭhira's case and his brothers, but we do hear of his *śraddhā*, his trust, in them—a term that not only refers to firm religious faith but may equally be applied to the mutual trust of a ruler and his vassals¹², as also in the case of spiritual master and disciple. Viewed in this light Yudhiṣṭhira's dog is a perfectly credible *bhakta*. At any rate the motif of the single-minded loyalty to the *bhakta* dog appears to derive from a separate line of the narrative tradition—the more so if we take the isolated position of the dog episode into account.

⁹ See White 1991: 14; Buskens 1983.

¹⁰ MBh. 17.3.7, 11.12.20. Dharma praises Yudhiṣṭhira for his devotion to him (*madbhaktyā*), 18.3.29 and Dharma himself is referred to as *bhagavān* (17.3.16).

¹¹ On the "companions of honour", cf. Wink 1997: 175–179.

¹² Heesterman (forthcoming).

Another feature peculiar to this episode is the emphasis on Yudhiṣṭhira's compassion (*ānṛśamsya*, *anukrośa*)—the quality that Yudhiṣṭhira called the highest duty, to Dharma's delight.¹³ But also it was precisely this quality that Indra ascribed to Yudhiṣṭhira's human nature (*mānuṣo bhāva*), or more specifically his human affection (*mānuṣyakaḥ sneha*) which Yudhiṣṭhira should shed in order to be ready for heaven. This in contradistinction to his body, with which he will be allowed to enter heaven. As Nārada in support of Indra's argument for abandoning the dog points out, this is a distinction that is not known to have been granted to any other human being (17.3.28). And also Dharma confirms that he has reached heaven in his human body (17.3.32). Nevertheless the narrator tells us matter-of-factly that in the final bath Yudhiṣṭhira did abandon his human body (*tanur mānuṣī*, 18.3.39).

This, of course, should not be taken as a doctrinal dichotomy of body and soul. It seems to be rather a matter of loose composition. We may retain though, that it is another indication of the isolated position of the dog episode. More important may be Indra's warrior disdain for Yudhiṣṭhira's "human nature" which finds expression in his compassion. We shall come back to it.

The next sequence, the subject of the following and last book of the epic, brings us from Yudhiṣṭhira's indignation at seeing his arch-enemy Duryodhana gloriously installed in Indra's heaven via the dramatic descent into hell to his final apotheosis. Curiously the sight of his enemy appears to be no more than an incident. Further on it is not referred to anymore. Its only narrative function is to lead over to the descent to hell which emphasizes in a crescendo mood Yudhiṣṭhira's loyalty to his brothers and Draupadī that even hell could not shake. The most striking aspect of the narrative, though, is the contrast between Indra's and Dharma's discourse on the descent into hell.

We already noticed the difference between Dharma's appreciation of Yudhiṣṭhira's compassion and Indra's disapproval of it. In their judgement on the episode in hell the contrast becomes a clear, though unacknowledged, antithesis. Indra explains the descent into hell as the perfectly normal working of divine justice, mechanically balancing good and evil. Moreover, kings should anyway see hell.¹⁴ Dharma on the other hand is of a completely different opinion. The scene

¹³ In the trial questioning mentioned above; see fn. 2.

¹⁴ MBh. 183.11. The notion of the King having to experience hell corresponds with his being ritually beaten with a stick (*daṇḍa*) by a brahmin, as part of his consecration (cf. Heesterman 1957: 141, 156). In this way the consecrated King is said to be made "beyond being beaten" (*adandya*), that is immune from penal sanction. See also Malamoud 1989: 203. Significantly Dharma agrees with the notion of the King having to have experienced hell, if only for a moment (MBh. 18.3.35).

has nothing to do with divine justice and retribution. The scene in hell is no more than an elaborate delusion (*māyā*) engineered by Indra. In fact it is Dharma's third and last trial to test Yudhiṣṭhira's firm resolve. One might, of course, try and harmonize the two views by supposing that Dharma made good use of Indra's *māyā*. But then Dharma says that he himself carried out the test (*jijnāsā tava kṛtā mayā*). In short the two versions do not tally.

Finally the hell episode shows still another discrepancy. Right at the beginning, when Yudhiṣṭhira makes his entry into heaven conditional on being reunited there with his brothers and Draupadī Indra assures him that they have already gone there (17.3.5f). But then, later on, explains Yudhiṣṭhira's meeting them in hell as a perfectly normal reality.

4

Our brief examination of the sequence of events suggests a variety of bardic traditions imperfectly integrated in a unified narrative structure. Thus we saw that the otherwise consequential confrontation of the two main actors, when Yudhiṣṭhira is to enter heaven, is no more referred to as either part of Indra's *māyā* or Dharma's *jijnāsā*. Whereas the episode of Yudhiṣṭhira's dog is at least once recalled in Dharma's concluding speech as the second of the three tests to which he had subjected Yudhiṣṭhira, the no less important confrontation with Duryodhana drops out of consideration. Although the transition to the next phase, the descent into hell, is deftly construed as the gods' answer, under orders of Indra, to Yudhiṣṭhira's stubborn demand to see his brothers, its cause—the sight of Duryodhana and the consequent refusal to enter heaven—is as good as forgotten.

The clearest instance though of divergent lines of tradition is the contrast we noticed between the two separate explications of the hell episode given by Indra and Dharma—the latter, without explicitly saying so, actually argues against Indra's version. One might be tempted to view their relationship in the mythological terms of a complementary opposition such as the one of Indra and Varuṇa—the latter being associated with the underworld as well as being lord of the cosmic order who as such is akin to Dharma.¹⁵ In Vedic mythology Indra and Varuṇa stood for the two opposite moieties.¹⁶ It would, however, be hard to support such a hypothesis beyond the level of sheer speculation. At best it may be supposed that the pattern of complementary opposition helped to combine the two divergent views, ascribed to Indra and Dharma, giving both equal weight.

¹⁵ Like Varuṇa Dharma is characterized by his fetters (*pāśa*), cf. e.g. MBh. 2.70.36; 5.126.46.

¹⁶ See Kuiper 1979: 167.

Similarly, the final speeches of the two gods are each concluded by the description of the lustratory bath, the difference being that after Indra's speech Yudhiṣṭhira sheds his human nature (*mānuṣo bhāva*) in the lustratory bath, while after Dharma's speech it is the human body (*tanur mānuṣī*) that is shed. We met this difference already earlier in the narrative. Also in this respect the divergence of the two views is consistently maintained.

So far, then, the narrative of Yudhiṣṭhira's ascension to heaven, descent in hell and final apotheosis appears to be a collage of separate elements and lines of tradition—the dog episode, the confrontation with Duryodhana, finding his people in hell, two divergent explanations of the hell scene, the parts of Indra and Dharma in the narrative, the twice related lustratory bath and the final apotheosis,—the whole kept together by the heroic loyalty of Yudhiṣṭhira.

It would be difficult, if at all possible, to go into textual problems of origin, interpolations and layering of the various elements. The one conclusion we may draw from our survey is that the narrative intertwines two divergent versions, the one being connected with Indra, representative of the warrior code of conduct, and the other depending on Dharma, upholding brahmanic values. The dog episode would then belong to the "Dharma version"; the confrontation with Duryodhana could best be ascribed to the "Indra version". The descent into hell by itself, as different from its explanation, may have belonged to both versions. The interesting point, however, is that, and how, the diaskeuasts felt compelled to combine the two versions, while at the same time taking care subtly to mark their divergent identities.

This brings us to another field of enquiry, the thought underlying the narrative and its composition.

5

A striking feature of the Mahābhārata is its close relationship with Vedic sacrificial thought and ritual, especially the royal consecration (*rājasūya*) and the horse sacrifice (*aśvamedha*). The *rājasūya* even is the cause of the devastating war between the Pāṇḍavas and their cousins the Kauravas. Their war harks back to the perennial fights of the gods, the *devas*, and their hostile counterparts, the *asuras*. Significantly, the devastating eighteen days lasting fight is the "sacrifice of battle" (*raṇayajña*) and the fallen warriors are said to have "followed the path of the warrior having sacrificed themselves in battle".¹⁷ This is not just a metaphor. The Vedic ritual texts—although rigorously excluding the rival partner—still contain clear traces of an original agonistic pattern of sacrifice.¹⁸ The archaic predecessor

¹⁷ MBh. 18.1.14–15.

¹⁸ Heesterman 1993: 4f., 41–44.

and origin of Vedic ritual, as we know it from the late and post-Vedic handbooks, was the sacrificial contest for the goods of life. Its central actor was not the priest but the warrior, who can still be discerned behind the *dīkṣita*, the consecrated sacrificer. Lately Herman Tieken has revived the interest in the relationship of the Mahābhārata with the Vedic sacrificial ritual, drawing particular attention to the category of the *sattra*, the twelve or more days lasting group sacrifice, especially the trekking variety (*yātsattra*), in a stimulating study of “The Mahābhārata after the Great Battle”.¹⁹

This does not mean that the classical Vedic ritual should be viewed as the template of the epic. What it does mean is that the epic reflects the archaic agonistic sacrifice giving full weight to the uncontrollable violence it unleashes. As Arjuna tells the despondent Yudhiṣṭhira who wants to give up the struggle and renounce the world, “You have won the material prize of sacrifice (*dravyamayo yajña*); if you do not stake it again in sacrifice you sin against your royal duty, such is the constant path of fortune. We have not learned of an end to it”.²⁰ There is, then, no way to stop the cycle of violence. We should keep in mind, though, that the epic evinces a critical attitude to the sacrificial contest and its cycle of violence—an attitude that is illustrated by Yudhiṣṭhira’s renunciatory impulses.

6

It was the need to bring the cyclical violence somehow under control that led to a fundamental change of the institution of sacrifice. The way to achieve this was to ban the rival party from the place of sacrifice and thereby rule out the contest. Thus we see that the remnants of the original contests—such as the chariot race preserved in the classical *rājasūya* and the dicing game in both the *rājasūya* and the ritual for setting up the sacrificial fire—are no contests anymore, everything being already decided by the fixed ritual. The uncertainty of the contest has been replaced by the dead certainty of the ritual.

More importantly, however, the absence of the rival party also meant that sacrifice was individualized to the point of being cut loose from its moorings in the social world. It was set apart in a sphere of its own transcending the lived-in social world and reigned exclusively by the rule of the ritual. This is how the *dharma*, the universal cosmic order, is understood by the orthodox ritualists of the *Mīmāṃsā*. It is the complicated system of ritual rules.

Here we run up against a fundamental problem. How is the transcendent *dharma* to relate to the lived-in world? The classical, “reformed”, ritual clearly marks

¹⁹ See Tieken 2004. Cf. also Minkowski 1989.

²⁰ MBh. 12.8.37 *śāśvato 'yam bhūtipathaḥ*.

the gap between the two worlds. The sacrificer, entering upon the ritual, submits to its rule by uttering the formula "Here I move from Untruth to Truth", and at the end of the ritual he returns again to the lived-in world with the words "Here I am the one I am".²¹ In so far as the entering formula implies a change of identity or status it is only for the duration of the ritual. Unchanged the sacrificer returns to his world. There is, then, a sharp divide.

The post-Vedic ritualistic theory of the *Mīmāṃsā* is keenly aware of the divide. The ritual texts promise all manner of worldly benefits—wealth, health, progeny, long life, power and status. However, the statement that speaks of man's worldly desires is followed up by stating that if these desires are given up, the prescribed ritual will serve man's (ultimate) purpose.²² Similarly the Mahābhārata's third book, the Book of the Forest, briefly summarizes the Veda's teachings with the words: "Perform the (prescribed) act and abandon", adding "One should follow all precepts without self-interest".²³ The essential condition for dutifully following the ritual prescripts is renunciation. Hence the decisive act of even the most complicated sacrificial ritual is the simple *tyāga*, the renouncing of the offering by abandoning it to destruction in the sacrificial fire.

Generally speaking the elements of renunciation and destruction are proper to sacrifice in general. What gives them a special weight is the stress on disinterestedness, pointing to the chasm that separates world and transcendence. In other words, the problem of mundane usage and transcending *dharma* is translated in terms of worldly life as against world renunciation.

Nonetheless renunciation is not as unequivocal as it may seem. As the sacrificial *tyāga* is close to, if not identical with, destruction in the fire, transcendent *dharma*, then, equally has its destructive aspect. The summary exhortation "Act and abandon"—quoted above—is consistent with the teaching of the Bhagavad-Gītā that the warrior, if the case presents itself, must kill even his relatives, provided there is not a trace of self-interest.

As the French sociologist Louis Dumont has aptly observed, "le dharma règne de haut sans avoir, ce qui lui serait fatal, à gouverner".²⁴ How fatal this would be not only to the *dharma* but no less to the world, is illustrated by the account the epic gives of the origin of kingship. In the beginning, so we were told, there was no king and people protected each other by *dharma* alone. Although this may

²¹ Cf. Heesterman 1991.

²² *Pūrva-Mīmāṃsā-Sūtra* 4.3.1–2.

²³ MBh. 3.2.70 *kuru karma, tyajeti ca*. See Hiltebeitel 2001: 172.

²⁴ Dumont 1966: 107. Dumont views the King "comme le trait d'union entre la sagesse brahmanique représentée par ses conseillers et le monde empirique des hommes tels qu'ils sont".

seem an ideal state of affairs, it proved to be too onerous a strain that led to confusion, greed, vice and ultimately total chaos. When the gods finally intervened and kingship was created, this proved not to be an unqualified success. The first three incumbents after the god Viṣṇu, who established kingship, preferred to renounce the world. When with the fourth candidate kingship appears to come into its own, his grandson, Vena, turns out to be an abominable tyrant whom the enraged brahmanic seers sacrificed. They created out of his sacrificed body the ideal king Pṛthu whose ideal status meant entire dependence on the regicide brahmin seers. Apart from this not overly plausible ideal, the mythic account of kingship clearly shows the ambivalence of *dharma* encompassing both renunciation and destruction.

7

When we now return to the epic narrative and its relationship with sacrifice we shall have to take into account the contrast between the archaic agonistic paradigm and its remoulded classical textual form. How this contrast is reflected in the narrative comes out clearly in the episode of the confrontation with Duryodhana. How can it be that the iniquitous Duryodhana is installed in Indra's heaven, surrounded by his people, whereas there is no trace of Yudhiṣṭhira's own people. It is not that in heaven there is no feud anymore, as Nārada argues in explanation. What in fact he is referring to is that Yudhiṣṭhira and his adversary Duryodhana are both honourable warriors, united as partners in the contest. As Duryodhana had already foreseen, he would, when honourably fallen in battle in accordance with the warrior code of conduct (*kṣatradharma*), go straight to Indra's heaven.²⁵ And so Duryodhana, "difficult to conquer" (but with the connotation of evil), had by right won his place in heaven. Incidentally, this explains that, in spite of his iniquity, he is also known as Suyodhana, "honest warrior".

This is consistent with the archaic paradigm of reversals in the ever renewed contest. It is also seen in the mythological equivalent of the epic war, the perennial conflict of the *devas*, the gods, and their counterparts, the *asuras*. The gods are not always the unconquerable victors but are equally at times bested by the *asuras*. There always is another round offering the possibility of revanche. This is also the pattern to which Arjuna refers as the "constant path of fortune" and therefore open to the vagaries of fortune.²⁶

In the same way we can understand that the pivotal dicing game takes place in the festive hall (*sabhā*) the Kauravas built to compete with the one built by the

²⁵ MBh. 9.4.29–37.

²⁶ See above, fn. 20.

Pāṇḍavas. As Tieken interestingly suggests, the dicing game appears to be the revanche round for the royal sacrifice, the *rājasūya*, in the Pāṇḍavas' hall.²⁷

On the other hand, in Yudhiṣṭhira's reaction to seeing Duryodhana in Indra's heaven there is no suggestion of a new round in an ongoing cycle of contests. Instead of the cyclical paradigm we find here its opposite, a single linear clash in which the positions are irreversibly fixed. Whereas Indra's not very convincing explanation of the hell episode in terms of a mechanistic cycle of good luck and bad luck combined with expiation of misdeeds, still harks back to the cyclical paradigm, Yudhiṣṭhira's stand points up an uncompromising irreversible linear conflict, in line with his single-minded loyalty to Draupadī and his brothers and even to his dog.

8

The two paradigms, the agonistic cycle marked by periodic reversals and the linear clash irreversibly fixing the positions once and for all may well be of all times and places and often hardly distinguishable from each other. However, the linear clash suggested by Yudhiṣṭhira's stance on being confronted with Duryodhana has more to tell us than his invincible loyalty. It owes its importance to fitting in with the rejection of the sacrificial contest involving its cyclical reversal and repetition. This fundamental change was celebrated as an innovative break-through in a typically ritualistic myth.

This myth tells us of the sacrificial contest of Prajāpati, the Lord of Life with Mṛtyu, Death. Each brings to the contest his own ritual equipment—Prajāpati that of classical Vedic ritual, Mṛtyu that of an orgiastic feast. The contest remained for a long time undecided till Prajāpati had the decisive vision of the equivalence (*saṃpad*, *saṃkhyāna*) of the elements of Mṛtyu's sacrificial feast with those of his own—that is the classical—sacrificial ritual. This discovery—that was applicable equally to the elements of the cosmos enabled Prajāpati to absorb Mṛtyu's sacrifice into his own and so defeat his adversary. The story then ends with the triumphant statement: "Now there is no sacrificial contest anymore" (*naitarhi saṃsavo 'sti*).²⁸ Elsewhere we find a comparable case emphasizing the unique importance of overcoming the cyclical repetition of the contest. There, Bali, king of the netherworld, defeated by Indra confidently tells his conqueror that there will be an-

²⁷ Tieken 2004: 39f. Pointing out that the dicing game is the (counter-)challenge of the Kauravas, Tieken plausibly argues that there must have been two *rājasūyas*—first the one of the Pāṇḍavas, conform to the classical ritual and including the ritualized dicing game without real contest, and the second one of the Kauravas, represented by the dramatic real contest but without the ritual.

²⁸ Jaiminiya-Brāhmaṇa 2.69–70 (Caland 1919, § 28); Heesterman 1993: 53–58.

other round of battle, "when the sun stands still in the middle (of its course)". But Indra triumphantly disabuses him; such a day will never arrive, the sun's course has been permanently fixed, the world definitively ordered. Bali will not be allowed to fight another day.²⁹

The Vedic ritualists, then, proudly delegitimized the cyclical violence of the sacrificial contest. As discussed, they replaced it with the individual sacrifice of the single sacrificer who submits to the transcendent *dharma*, the rule of ritual that "reigns from on high" but cannot come down to govern the empirical world without ruining itself and the world as well. This, however, meant that contest and violence, though delegitimized, were not eliminated but assigned to the empirical world. There the cycles of contest, violence and reversal remained vibrantly alive. Its interplay with transcendent *dharma* constitutes the problem we already met. We have, moreover, learned from the epic account of kingship as well as from the sacrificial *tyāga* coupling renunciation with destruction that the renunciatory attitude of turning one's back to the unsatisfactory world, has its own destructive potential and therefore can not solve the problem either. It is, on the contrary, part of the problem. The dilemma can only be expressed in contradictory terms.

A late Vedic text illustrates this by means of a fanciful explication of the three sounds of the word *satyam*, Truth,—*sa*, *ti* and *yam*. The first and last sound stand for Truth; the middle one, however, stands for *anṛta*, Untruth, Evil. This means, as the text explains, that Evil, Untruth, is encompassed by Truth. Encompassed by Truth Untruth participates in Truth (*satyabhūyam eva bhavati*).³⁰ Similarly in the ritualistic myth of the final decisive contest of Prajāpati and Mṛtyu, discussed above, Mṛtyu is not eliminated by the victorious Prajāpati but absorbed and integrated. In this way, instead of a definitive conclusion the ultimate Truth of transcendent *dharma* is viewed as encompassing its irremediable opposite.

9

In sum the analogy of the epic and the institution of sacrifice—in both its enduring archaic and transcendent form—points up the shared concern with the irresolvable dilemma of *dharma*. What the narrative puts into words, is acted out in sacrificial ritual. Against this background we may understand the otherwise unacknowledged antithesis between Indra's and Dharma's respective stands on Yudhiṣṭhira's ordeal: Indra holding on to warrior values, the *kṣatradharma*, as against Dharma standing up for Yudhiṣṭhira's unswerving loyalty and compassion, what

²⁹ MBh. 12.225.30–36. Cf. Heesterman 1985: 101.

³⁰ Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad 5.5.1.

we might call the *dharma* of compassion. Rather than a flaw in the composition of the narrative the inconclusive juxtaposition of the two opposite accounts appears to be an effective way to represent the dilemma of *dharma* that does not allow of a definitive solution.

But although the dilemma cannot be solved, its incompatible ends do meet. They meet in man, who, as sacrificer undertaking the vow of sacrifice, moves, as we saw, from Untruth to Truth and at the end of the ritual returns “as the one he is” to his mundane existence. What his sacrifice expresses in the ritual act—encompassing Untruth, Evil, through Truth or Prajāpati’s integrating Mṛtyu,—the epic deploys in its narrative creation of the exemplar of the inner tension of *dharma*, Yudhiṣṭhira, rightly known as *dharmarāja*.

References

- Buskens, L. 1983. Betwixt and Between: de Rituele Context van de Hond in de Klassieke Oudheid. In: A. Koster, Y. Kuiper & J. Verrips (eds.), *Feest en Ritueel*. Amsterdam, 293–316.
- Caland, W. 1919. *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl. Text, Übersetzung, Indices*. Amsterdam.
- Dumont, L. 1966. *Homo Hierarchicus*. Paris.
- Heesterman, J. C. 1957. *The Ancient Indian Royal Consecration*. The Hague.
- . 1985. *The Inner Conflict of Tradition*. Chicago.
- . 1991. “I am who I am”: Truth and Identity in Vedic Ritual. In: G. Oberhammer (ed.), *Beiträge zur Hermeneutik indischer und abendländischer Religionstraditionen*. Wien, 144–177.
- . 1993. *The Broken World of Sacrifice*. Chicago.
- . 2008. Zum Begriff der *śraddhā*. In: G. Oberhammer & M. Schlücker (eds.), *Glaubensgewissheit und Wahrheit in religiöser Tradition: Arbeitsdokumentation eines Symposiums*. Wien, 217–236.
- Hiltebeitel, A. 2001. *Rethinking the Mahābhārata*. Chicago.
- Kuiper, F. B. J. 1979. *Varuṇa and Vidūṣaka*. Amsterdam.
- Malamoud, Ch. 1989. *Cuire le monde*. Paris.
- Minkowski, C. Z. 1989. Janamejaya’s *sattrā* and Ritual Structure. *JAOS* 109/3: 401–420.
- Tieken, H. 2004. The Mahābhārata after the Great Battle. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 48: 5–46.
- White, D. G. 1991. *Myths of the Dog-man*. Chicago.
- Wink, A. 1997. *Al-Hind, The Making of the Indo-Islamic World. Vol. 2. The Slave Kings and the Islamic Conquest, 11th–13th Centuries*. Leiden.

К исследованию письменности Хараппы

Вяч. Вс. Иванов

(Институт славяноведения РАН / Институт мировой культуры МГУ /
Русская Антропологическая школа РРГУ / University of California, Los Angeles)

Т. Я. Елизаренкова еще в молодости заинтересовалась открывающимися перспективами изучения протоиндской культуры. Ее памяти я посвящаю два этюда, предназначенные для выяснения вероятных путей дешифровки письменности Хараппы и Мохенджо-Даро. Первый рассматривает некоторые возможности сравнения наиболее пространных текстов с короткими. Во втором оцениваются проблемы, возникающие при сопоставлении изображений (в частности, животных) с надписями на тех же объектах.

1. Структура пространной надписи из Дхолавиры

Надпись из Дхолавиры (рис. 1), остров Кадир, Кутч, Гуджарат, была найдена в 1990 г. на полу западного помещения северных ворот цитадели. Р. С. Бишт, открывший надпись, предположил, что она могла быть надвратным объявлением-вывеской и была снята позднее со своего места наверху над входом. Каменные письменные знаки высотой в 37 см и шириной в 25–27 см каждый на деревянной основе длиной в 3 м образовывали 10-частную надпись. По своему жанру она уникальна. Это единственная большая по размерам и относительно длинная надпись с явной общественной (публичной) целью. А. Парпола попробовал сразу дать интерпретацию хотя бы некоторым из использованных в ней знаков, в которых видел символ «царя» (Parpola 1994: 110; целесообразность введения этого гипотетического термина для описания формы власти в протоиндской культуре вызывает вопрос, часть археологических доводов может говорить против этого). Сопоставления с другими надписями на разного рода объектах, сделанные при этом Парполой, представляются исключительно ценными независимо от результативности собственно дешифровочной (как представляется, преждевременной) части его рассуждения. Сопоставление без должной ссылки на предшественника было продолжено в недавней гарвардской диссертации Б. К. Уэллса. К 3 отмеченным Парполой параллельным текстам из Мохенджо-Даро (двум на боевых топорах и одном на глиняном отпечатке) Уэллс добавил еще один текст из Мохенджо-Даро и 9 других похожих текстов. В

его диссертации сделана попытка (так же быть может преждевременная) понять надпись или вернее ее часть как топонимическую (Wells 2006: 157–158, 209–210), что сталкивается с трудностями не только из-за неизвестности древнего имени города, но и из-за невыясненности структуры целого; но Уэллс верно оценивает важность им сделанного для будущей дешифровки. Попробуем вслед за Парполой и Уэллсом начать с подступов к решению вопроса о структуре надписи.



Рис. 1. Надпись из Дхолоавиры: фотография по Archaeological Survey of India
http://asi.nic.in/asi_exca_2007_dholavira_images.asp#

Хотя правая часть надписи повреждена, реконструкция и соответствующее чтение (по параллельным текстам, см. рис. 2) достоверны:



Рис. 2. Чтение надписи по системе

<<http://www.hindunet.org/saraswati/html/Corpusmain.htmhindunet.Sarasvati>>

Передавая каждый знак его номером по корпусу Уэллса (Wells 2006), получаем последовательность: [820] [611] [388] [820][850] [480] [1][821=820+820] [798]. Обращает на себя внимание повторяемость знака $\oplus$ [820]: : [820] [611] [388] [820] [850] [480] [1] [821 = 820+820] [798]. Если принимать порядок чтения справа налево в соответствии с обычно предполагаемым для большинства протоиндских надписей, то естественно предположение, что это-либо разделительный знак, отделяющий словоформы друг от друга (такое предположение высказано на сайте <<http://www.hindunet.org/saraswati/html/Corpusmain.htmhindunet.Sarasvati>>), либо переданный фонетически (силлабическим письмом) грамматический (синтаксический или морфологический) элемент или часть окончания, повторяющаяся в связанных друг за другом словах. Последнее обстоятельство представляет особый интерес потому, что надпись является одним из весьма немногочисленных более пространных текстов, где вполне можно предположить наличие нескольких словоформ и формально выраженной связи между ними. Некоторые другие авторы предлагают для этой надписи чтение слева направо. В этом случае

повторяющийся знак стоит не в концах трех частей текста (вероятнее всего слов), как при первом предположении, а начинает 3 части текста. Уэллс, читая 4-й знак справа как малый вертикальный ([001]), предложил следующие возможные соответствия отдельным комбинациям знаков надписи в других текстах протоиндской цивилизации, см. табл. 1. Его комбинаторный анализ, как и предшествующие наблюдения А. Парполы, идущие в сходном направлении, сам по себе представляется гораздо более важным, чем несколько поспешные выводы Уэллса о том, что срединная группа знаков может быть древним названием-топонимом. Значительно надежнее утверждение о том, что эта группа [001-480-500] может рассматриваться как независимая, поскольку она встречается отдельно от повторяющихся знаков и повторяющиеся знаки встречаются отдельно от нее. Присмотримся к тем соотношениям, которые, решая свои частные задачи, установили Парпола и Уэллс. Им удалось выявить наличие схем, в которые укладывается более 10 последовательностей письменных знаков. Одни и те же знаки занимают тождественные места в каждой из последовательностей, что приводит к выводу о возможности выявления некоторых правил организации текста.

Таблица 1. (См. в конце статьи.) *Параллели надписи из Дхолавиры по Парполе и Уэллсу* (DI — надпись из Дхолавиры, M — тексты из Мохенджо-Даро: M I I-V — зона DK, 0048-0050, 0410, 0779/ 7535, 7856, 7854; 10551, 6390/ M-0268; MVI — 1702/ M-1384), HI-II — Hissa 001-002 / Hd -2/-3, LI — Lothal 009/L-274; KI — Khirs 001/Krs-I; CH I — Chanh 0010/CH 3049/c-34; RI-II — тексты из Харанпы, Harap 1015, 1321/4076/H-718/H-96/3175).

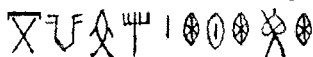
Надпись M-V привлекла внимание исследователей тем, что на ее примере кажется возможным предположить (как и в 3 других аналогичных случаях), что предпоследний (4й от начала) знак использован в фонетической (слоговой) функции (другие его функции исключаются в данном контексте, Wells 2006: 139–140). В таком случае аналогичная функция представляется весьма вероятной и для соседних с ним знаков.

Рассмотрим некоторые другие параллели к надписи из Дхолавиры, не попавшие в поле зрения Уэллса или его не заинтересовавшие как не связанные с его топонимической гипотезой. Едва ли не наибольший интерес может предствить совпадение значительной части надписи (5 знаков включая повторяющиеся) с верхней частью фрагментированной печати MVI I из Мохенджо Даро (2119, зона DK, сектор G, квартал 26, дом 1, комната 5, Маскау 1938: II, pl. 84, 119; Parpola 1994: 108, fig. 7, 8, e). Печать принадлежит к той же зоне DK, где найдены и другие объекты (M I, M II, M III, MIV, MV, см. табл. 1), на которых Парпола, а затем и Уэллс обнаружили эту же последовательность знаков. Отличие печати заключается только в характере лига-

туры над первым знаком $\uparrow$, который (по реконструкции Маккея, принятой Парполой) следовал за рогом животного на картинке, сопутствовавшей надписи: над этим первым знаком уменьшенный знак $\wedge$ как часть лигатуры¹, после чего следует та же последовательность, табл. 2. Как установил Парпола, а за ним Уэллс, та же (или очень похожая) последовательность семи знаков видна на двух боевых топорах из той же зоны (Parpola 1994: 108, fig. 7, 8, c, d) и еще на одной фрагментированной большой печати (там же, f). Следовательно, кроме надписи из Дхолавиры данная последовательность знаков представлена еще на не менее чем на 4 объектах.²

Таблица 2. (См. в конце статьи.) *Параллелизм текстов из зоны DK Мохенджо-Даро в сравнении с надписью из Дхолавиры.*

Для уяснения общего строения надписи из Дхолавиры могут оказаться полезными сопоставления с текстами аналогичной длины. Тройственное повторение того же знака $\oplus$ характеризует также пространную печать 2069:



Повторяющийся знак 820 делит этот текст на три неравные части. 5 знаков (т. е. половина всей надписи) входят в первый слева сегмент, для которого можно указать следующие параллели.

При чтении печати 2069 справа налево изучаемый знак $\oplus$ 820 оказывается перед знаком $\uparrow$ 001, для которого предположены 4 разных возможных функции (Wells 2006: 138–140): он может быть знаком числа, разделителем слов, начальным предельным открывателем комплекса и слоговым знаком в фонетической функции. Поскольку на печати M-VIII = M-1103 (табл. 3) первые 3 функции исключены или маловероятны, кажется возможной фонетическая.

2069	$\oplus$	$\uparrow$	$\wedge$	ш		$\oplus$	$\odot$	$\oplus$	$\times$	$\oplus$
M VIII						$\oplus$	$\downarrow$	$\uparrow$	$\downarrow$	

Таблица 3. *Параллели печатей 2069 и M-VIII = M-1103.*

¹ В терминах классификации знаков по Уэллсу использован знак 391, отличающийся от 390 (начинающего всю последовательность в остальных текстах, сопоставляемых с этой надписью) знаком угла наверху, который по другой классификации выступает как лигатура.

² Выводы двух ученых трудно сопоставлять из-за отсутствия перекрестных ссылок на предшественников и разнобоя в нумерации объектов.

Предположение Уэллса о наличии в надписи из Дхолавиры локативной формы не кажется обоснованным с типологической точки зрения. Поэтому предложенный им очень осторожный разбор надписи как содержащей подобную форму названия местности пока нельзя считать успешным. Тем не менее отмеченные параллели проясняют вероятные структурные особенности текста.

В соответствии с приведенными данными строение надписи из Дхолавиры можно представить как: ([820] + [611] [388]) (ср. сочетание [820]+[388] на печати 2069, табл. 3) + [820] ([([850] + ([480] [001]))]+[821 = 820+820]) (к этим группам знаков ([480] + [001]), ([850] + [480] + [001]), ([850] ([480] [001] + [821]=[820] + [820], параллели см. на табл.2 и 3) + [798].

2. Возможное фонетическое значение знака [820]

и группы знаков  [820] + [752].

Важным шагом на пути к дешифровке письменности Хараппы явилось проведенное А. Парполой установление соответствий между надписями и изображениями животных (реальных и фантастических-мифологических) на медных табличках, интерпретированных Маккеем как амулеты. На целой серии таких многочисленных предметов из Мохенджо-Даро повторяются одни те же изображения животных на обратной стороне амулета, на котором с другой стороны имеются одинаковые краткие или более пространственные надписи (Parpola 1975; 1992 / in press; 1994: 111–112, fig. 7.14). Парпола с достаточным основанием назвал установленные им соответствия между этими надписями и изображениями «зрительными билингвами», сославшись на подобные параллели, которые помогли в дешифровке крито-микенского линейного письма Б М. Вентрисом и Дж. Чедуиком и в прочтении иероглифов майя Ю. В. Кнорозовым. Считая, что на амулетах должны быть написаны имена богов, соотносившихся с животными, Парпола использовал часть найденных им соответствий для того, чтобы определить предполагаемые чтения таких имен богов, как Рудра. Однако необходимость именно мифологической интерпретации текстов пока еще не доказана. Сам Парпола в одном случае — по поводу вероятного названия одной разновидности белок (а именно полосатой пальмовой белки) — пошел по пути непосредственного сравнения изображения животного с его названием. Этот путь представляется для начала неизбежным (возможность мифологической интерпретации этим не исключается). К сожалению, однако, предложенное Парполой толкование, исходящее из возможного применения общего названия «звереныша» конкретно к белке, не находит подтвержде-

ния в данных дравидийских языков даже с точки зрения сторонников Парполы³ (ср. Mahadevan 1997, раздел 12).

По сходному пути пошли те продолжатели Парполы, которые использовали его открытия в качестве словаря животных, упоминаемых в текстах письменности Хараппы. Подставляя в этот словарь санскритские (преимущественно сложные) слова, ученые, стремящиеся к доказательству крайне маловероятного исходного индо-арийского характера надписей, пробуют разные варианты дешифровки. Первым попытку санскритской интерпретации билингвального словаря протоиндских животных предпринял Курт Шильдман, систематизировавший выводы Парполы в отношении изобразительных билингв (Schildman 1994: 2–3). Ему следует Райнер Хазенпflug в недавно изданной книге (Hasenpflug 2006). Хотя построенные ими на основе исследованных Парполой медных табличек (амулетов) соответствия представляют значительный интерес, подстановка в них санскритских слов не привела к удачной дешифровке. Рассмотрим возникающие проблемы на одном примере.

Для определения возможной фонетической (слоговой) функции многократно упоминавшегося выше знака $\oplus$ 820 особый интерес представляет исследование его вероятного использования в тех текстах из Мохенджо-Даро, где согласно Парполе, за которым следуют и позднейшие авторы, в том числе Уэллс (на него и здесь не ссылающийся), сочетание этого знака с заключительным знаком 𐀀 [280] + [752] передает двусложное слово со значением «зайц» 𐀀 (Pargola 1975; 1992; 1994: 111, 360 — *hare* в указателе; Wells 2006: 209). Согласно данным о встречаемости знаков следовало бы предположить, что (в разных своих функциях, не только именно этой силлабической) знак $\oplus$ [820] может употребляться как в подобной серединной позиции в тексте (соответственно начальной в слове-названии «зайца» 𐀀), так и в начальной (как в приведенной печати 2069) и в конечной (как в надписи из Дхолавиры). Статистическое соотношение разных позиций знака [820] в обследованных текстах выражается числами: 113 — начальное положение (обычно в сочетании со знаками для чисел, но возможна и комбинация со знаком человеческой фигуры, как на печати М-0268), 23 —

³ Применительно к «белке» трудность решения задачи при выборе дравидийских языков как основных усугубляется тем, что в ряде этих языков ее название (возможная прадравидская реконструкция **cid-r-*, праколами-гадба **Sid-*, прагонди-куи **cidr-*, прасев.-драв. **ciRr-ā*; здесь и дальше восстанавливаю в соответствии с Burrow, Emenau 1984, N 2518 — с учетом исправлений и добавлений Г. С. Старостина по Dravidian etymological database <the tower of Babel>) заимствовано из мунда: Emenau 1962; Burrow 1973.

положение в середине, 10 — конечное положение, в том числе в уникальных сочетаниях в сложных текстах, где в одном случае возможна логографическая функция знака, в другом — фонетическая-силлабическая (Wells 2006: 138, 140, 144, 145, 209, 274, там же о частотности редко встречающегося сдвоенного знака 821).

Для сторонников популярной сейчас в Индии идеи санскритского (= древнеиндо-арийского) характера языка надписей протоиндской культуры (с исторической точки зрения крайне проблематичной) это бы делало вероятным чтение группы 𑀲𑀭 [820] [752] как *śaśa* < **śasa*- < **k'elos-o-*, ср. о санскритском чтении знаков Schildman 1994: 5; Hasenpflug 2006: 16, 18. Соответственно для фонетического чтения знака [820] в начальной, серединной и конечной позициях в других текстах надо было бы принять сочетание палатального спiranта (или исторически ей предшествовавшей аффрикаты) с гласным (*[t]š'V / [t]šV), для сдвоенного знака [821] = [820] + [820] вероятно чтение (*[t]š'V [t]š'V / [t]šV [t]šV); тогда для знака [752] предполагалось бы (sV). Санскритское чтение надписей при этих гипотезах не обнаруживает никаких особых преимуществ.

При допущении дравидийского характера языка надписей (в соответствии с идеями Ю.В. Кнорозова и А. Парполы, а также ряда современных индийских исследователей) сочетание знаков 𑀲𑀭 [820] + [752] читается в соответствии с прадравидийским **mundjal* (гипотетическая реконструкция в связи с ностратическим сопоставлением с алтайскими формами, ср. Starostin, Dybo, Mudrak 2003), прау.-драв. **mundjal*, тамильским *muṇal* / *muṇal* "заяц".⁴ Тогда для знака [820] следует предположить либо чтение [muC(C)], где C — согласный, при чтении [al] для знака [752], либо чтение [mu] при [Ca] для [752]. Первый вариант предпочтительнее, потому что он дает возможность интерпретации знака [752] в заключительной позиции как суффикса имен и как морфемы именных отглагольных образований, что правдоподобно в большинстве соответствующих надписей. Для трех возможных позиций знака [820] вероятным кажется допущение его фонетической ва-

⁴ К фонетическому развитию в тамильском ср. Мерварт 1929: 48, В 2а; к употреблению в древнетамильском см. текст о зайце и льве из «Панчатантры» там же, с. 205-208. Близкая к идее Мерварта реконструкция дана в словаре Burrow Emenau DED, N 4968: **muṇ*- V1; Krishnamurti 2003: 22, ср. каннада *mola* вместо **mosal* Tuttle 1936; по Барроу в тамильском **nuMral* > **munal* > *muṇal*, в гонди *malol* < *malal* < **monal*: Burrow 1945; 1968: 136-137; по Г. С. Старостину прагонди-куи **moral*, праколами-гадба **muṇd*-, прасев.-драв. **muṇj-ā*. Чтение в соответствии с названием животного в сантали, тоже с -l- во втором слоге, но не в конечной позиции, возможно, но не дает тех морфологических перспектив, которые открываются при дравидийском чтении.

риативности: возможно либо его чтение [m] с последующим гласным без заключительного согласного, либо с гласным, за которым могут следовать разные дентальные согласные или сонанты (их характер может позднее уточниться по мере продвижения дешифровки). При этих допущениях можно предположить фонетическое чтение с начальными, серединными и конечными *m-*, *mi-*, *ti-*, *ma-*. Вероятность дравидийской интерпретации представляется значительной, но остается сложная проблема выбора одной из нескольких возможных реконструированных диалектных форм. Сходные вопросы возникают и по поводу названий других (диких и домашних) животных (быка, буйвола, овцы, собаки, слона, тигра, змеи и др.), отождествлению которых могут способствовать изображения с параллельными надписями на медных амулетах. Продолжение работы в этом направлении кажется одной из надежных дорог к дешифровке.

Таблица 1 (окончание)

[illegible]

Таблица 2

				
				 (лигатура над следующим знаком)
				
				
				
				
				
				
				
				
DI	MI	MII	MIII	M VII

Библиография

- Мерварт, А. М. 1929. *Грамматика тамильского разговорного языка*. Ленинград: Изд. Ленинградского Восточного Института.
- Burrow, T. 1945. *Dravidian Studies V. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 11, No. 3: 595–616.
- Burrow, T. 1973. Review of: M. Pfeiffer. *Elements of Kurux Historical Phonology. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 36, No. 3: 685–686.
- Burrow, T.; Emeneau M. B. 1984. *A Dravidian Etymological Dictionary*. (= DED) 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Emeneau, M. B. 1962. Review of: Heinz-Jürgen Pinnow. *Versuch einer historischen Lautlehre der Kharia-Sprache. Journal of the American Oriental Society*, Vol. 82, No. 1: 107–109.
- Hasenpflug, Rainer. 2006. *The Inscriptions of the Indus Civilization*. BoD.
- Krishnamurti, B. 2003. *The Dravidian Languages*. Cambridge.
- Mackay, Ernest J. H. 1938. *Further Excavations at Mohenjo-daro*, vol. I–II. Delhi.
- Mahadevan, I. 1997. *An Encyclopaedia of the Indus Script*. Review of: Asko Parpola's *Deciphering the Indus Script. International Journal of Dravidian Linguistics* (Trivandrum), Jan.
- Parpola, Asko. 1975. Tasks, Methods and Results in the Study of the Indus Script. *Journal of the Royal Asiatic Society*, No. 2: 178–209.
- . 1992. Copper tablets from Mohenjo-daro and the study of the Indus script. In: Eric Olijdam and R. H. Spoor (eds.), *Intercultural relations between South and South West Asia Studies in Commemoration of E. C. L. During-Caspers (1934–1996)*. (BAR International series). Oxford: Archaeopress (in press).
- . 1994. *Deciphering the Indus Script*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schildman, Kurt. Entzifferung Indus-Schrift. *Efodon-Synesis*, 5 (1994): 1–5.
- Starostin, Sergei; Dybo, Anna; Mudrak, Oleg. 2003. *Etymological Dictionary of the Altaic Languages*. Leiden: Brill.
- Tuttle, Edwin H. 1936. Some Dravidian Prefixes. In: *Indian and Iranian Studies: Presented to George Abraham Grierson on his eighty-fifth birthday, 7th January, 1936 (Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 8, No. 2/3), 813–815.
- Wells, Bryan Kenneth. 2006. *Epigraphic Approaches to Indus Writing*. PhD thesis. Harvard University, Cambridge, Mass.

Women's Language in the Rig Veda?

Stephanie W. Jamison

(University of California, Los Angeles)

I am delighted to offer this small token in memory of Prof. Elizarenkova, who contributed so much to our understanding Rigvedic linguistics and poetics, and who, as one of the rare female Vedicists, I had hoped, would enjoy a paper that attempts to capture women's voices in that text. The paper arises out of my general interest in untangling discourse registers in the Rig Veda, i.e., teasing out the very high archaic or archaizing language from something approaching low or colloquial speech, and both of these from what might be considered the default middle ground of unmarked Rigvedic speech (insofar as anything in the RV is unmarked). Why "women's language"? The dialogue, or *ākhyāna*, hymns of the Rig Veda provide an obvious data set to investigate for colloquial speech, and because one of the partners in most dialogue hymns is a woman, one can justify my title simply on those grounds. But I also have become convinced that the Rigvedic poets use certain linguistic features as a short-hand means to characterize the speaker as a woman, to instantly telegraph the gender identity of the speaker—somewhat like the much more extreme linguistic characterization of women in Sanskrit drama, where they speak Prākṛit—Śauraseni—in contrast to their own spouses, who speak to them in Sanskrit. In what follows I will talk about two such linguistic features, neither of which is at all exclusive to "women's language," but both of which show unusual clustering in such contexts, and which were consciously deployed by the poets, in my view, in an effort to identify a "stage" female.

The dialogue hymns all belong to the so-called "Popular Rig Veda," as defined, e.g., by E. V. Arnold (1905), and so the topic overlaps to some extent with the question of "popular" linguistic forms. Because such forms have generally been used as dating criteria for internal Rigvedic chronology, we tend to view them and their contrast with standard Rigvedic grammar as chronological markers: "popular" forms are younger and hymns containing them are, too—even though the universally used term "popular" points rather to a sociolinguistic phenomenon. Without denying the likely value of "popular" forms as a dating criterion for hymns, I think we should view the linguistic forms more in a sociolinguistic or discourse-level context than in a strictly chronological one. In other

words, “popular” forms co-exist with non-popular ones, and the choice between them is a function of the speech level and speaker’s linguistic profile. We also tend to think of the language of the popular hymns as a more or less automatic result of the youth of the hymns, but I will try to show (or at least suggest) that poets consciously choose certain linguistic forms as a way of stamping an utterance as belonging to a certain type of speaker or speech level. “Popular” forms are not uniformly distributed through “younger” hymns.

Neither of the two morphological markers I will discuss here is actually identified as “popular” by Arnold (or anyone else, to my knowledge), and both are indisputably inherited, certainly from Indo-European in the case of the first, probably from Indo-European and certainly from Indo-Iranian in the case of the second. The first is the secondary *-ka-* suffix, a meaningless and/or multivalent suffix usually characterized as diminutive, and my putting it in the colloquial column will probably come as no surprise. Its immense productivity in the middle stages of both branches of Indo-Iranian (that is, Middle Iranian and Middle Indo-Aryan) makes it a good candidate for colloquial speech. The second is not, at least not on the surface: it is the perfect optative, which seems instead like a perfect candidate for the hieratic, archaic level of Rigvedic discourse—a solemn, heavy, elaborately formed modal. We will deal first with *-ka-* and return later to the unexpected perfect optative.

I must begin by admitting that secondary *-ka-* derivatives are reasonably common in the RV, and a number of them show no particularly marked late or popular distribution or semantic nuance, e.g., the extremely common epithet of Agni *pāvakā* (metrically **pavākā-*) ‘pure’, the inherited *mṛḍikā-* (cf. Avestan *mərəzdika* [GA], *marzdika* [YA]) ‘mercy’. A number of others are marked in some way, distributionally, semantically, or both, though not with any clear gender association. For example, words for animals, especially birds, insects, and similar critters, often end in *-ka-*: e.g., *maṇḍūka-* ‘frog’, *mākṣikā-* ‘fly’.¹ Personal names or nicknames are also commonly so formed, e.g., *kuśikā-* the name of a forebear of Viśvāmitra (9x in III, also *kauśikā-*), *perukā-* found with a number of other names in a dānastuti (VI.63.9), *dṛbhīka-* the name of a demon in II.14.3. At least one form combines both tendencies: *vamrakā-* ‘little ant’ appears to be the poet’s own nickname in X.99.12 (a hymn attributed to Vamra Vaikhānasa in the Anukramaṇī), and in a little joke he attributes multiple feet to himself: *vamrakāḥ*

¹ Note that a number of these are actually feminines, with no corresponding masculine and no pragmatic reason for the feminine gender. Not only *mākṣikā-* just cited, but also *ropanākā-* ‘variety of bird’, *śakuntikā-* ‘variety of bird’, *vārtikā-* ‘quail’, *upajīthvikā-* ‘termite’. Also *kaśikā-* ‘mongoose’ to be discussed below. So perhaps there is a gender association here, though I am not certain why.

paḍbhīr ūpa sarpad indram “Little Ant crept up to Indra on his (multiple) feet.” Not infrequently we find *-ka*-forms in *dānastutis*, where it is not surprising to encounter a more rough-and-tumble linguistic register.

In addition to these lexicalized somewhat “popular” *ka*-forms, we find deployment of clusters of *ka*-forms as special effects. In the Atharva Veda *ka*-forms are quite common in spells, especially against vermin and the like, and the last hymn in the First Maṇḍala of the Rig Veda, I.191, an Atharvan-like spell “against venom” contains the most densely clustered collection of *ka*’s in the Rig Veda, especially in its second half, where the *ka*-suffix spreads from the animal names to infect surrounding words, including—almost untranslatably—pronouns, adjectives of quantity, and even the present participle. Note especially *sakā* for fem. nom. sg. *sā* and *takām* for masc. acc. sg. *tām*.

I.191.11 *iyattikā śakuntikā sakā jaghāsa te viśām*

Such a little [< *fyant-* ‘so big’] teeny śakunti-bird²—that itty bitty thing [< demon. *sā*] has eaten your poison.

I.191.15 *iyattakāḥ kuṣumbhakās takām bhinadmi āśmanā*

Such a little teeny kuṣumbha-bug³—I split that itty bitty thing [< demon. *tām*] with a rock.

I.191.16 *kuṣumbhakāḥ ... pravartamānakāḥ*

The teeny kuṣumbha making a teeny turn...

Other *ka*-forms in this hymn include *sūcīka-* ‘little needle-bug’ (vs. 7), *viṣpu-liṅgākā-* ‘little sparks’ (vs. 12), *vīścika-* ‘(little?) scorpion’ (2x, vs. 16). The word *udakām* ‘water’, a derivative of *udān-* ‘id.’, is also found in vs. 14, and though I began this investigation assuming that that particular word, common and unmarked in usage in later Sanskrit, would show no particularities of distribution, in fact its Rigvedic occurrences are distinctly popular in feel,⁴ so its presence here contributes to the collection of *ka*’s.⁵

² The non-*ka* form *śakūnti* is found twice in II.43.4, 44.1.

³ The word *kuṣumbha-* appears to be found in AV II.32.6 in connection with a poisonous insect, though the reading isn’t entirely secure.

⁴ There are nine occurrences of the stem, all in Maṇḍalas I and X except for one in IX (IX.67.32): twice in the Ṛbhu hymn I.161 (once in direct speech), three times in the riddle hymn I.164, once in the Mudgala hymn (X.102.10), once (repeated) as a proverbial expression in X.166.5. Its derivatives also exhibit this distribution: *anudakā-* in an Atharvan-like spell (VII.50.4), *āpodaka-* in an Aśvin hymn in I (I.116.3).

⁵ It is also in a strikingly feminine context: I.191.14 *trīḥ sapta mayūryāḥ sapta svāsāro agrūvah // tās te viśām vī jabhīra udakām kumbhīnīr iva*: “The three times seven peahens, the seven unmarried sisters, // these have borne away your poison, like jug-bearing women their water.”

Presumably this intense diminutivization has a real function, and is not simply the result of belonging to a late / popular / Atharvan layer in the Rig Veda. This real function would be literally to belittle the opponent, the venomous insect, and thereby to diminish its potential threat. This same verbal strategy is found in other passages in the RV, where the poet uses the *ka*-suffix as a linguistic means to cut the opposition down to size. E.g., in a *dānastuti*:

VIII.21.18 *citra id rājā rājake id anyaké, yaké sárasvatīm ánu*

Citra is the only king; the other petty ones who (live) along the Sarasvatī
are only kinglets.

Notice again the spread of diminutivization to the pronominal forms *anyaké* and *yaké*. Similar is the refrain in every verse of the four hymns VIII.39–42, attributed to Nābhāka Kāṇva, a play on whose name is found in the verb of the refrain, *nābhantām*.

VIII.39.1 (etc.) *nābhantām anyaké same*

The right tone may be captured in the slangy rendering: “Let all the other squirts burst.” This refrain has a variant in the refrain in a Xth Maṇḍala hymn, X.133.1–6 *nābhantām anyakésām, jyākā ádhi dhánvasu* “Let the little bowstrings of the other squirts burst on their bows,” with a scornful diminutivized *jyākā* from the old root noun *jyā* ‘bowstring’.

I should note in passing that the striking use of the diminutive suffix on pronouns, which can seem like an artificial extravagance in these passages, must have been a linguistically real possibility, because Middle Indic has continuations of such forms, especially in the first singular pronoun, a reasonable site for self-deprecatory diminutivization (“little old me”).⁶ Already the eastern and central dialects of the Aśokan inscriptions shows *hakaṃ*, while the “Old Māgadhī” of the fragmentary 1st century AD Buddhist dramas found in Turfan and discussed by Lüders (1911) has *ahakaṃ* and later Māgadhī (Mṛcchakaṭikā) *hage*. The Māhārāṣṭrī *ahaṃ* also goes back to a **ahakam*. And of course something akin must have produced the genitive plural of the personal pronouns in Proto-Indo-Iranian times, Vedic *asmākam*, YA *ahmākam*, OP *amāxam*; Ved. *yušmākam*, GA *xšmākam* / YA *yūšmākam*.

The purpose of this discussion of *ka*- in non-female contexts—besides to display these wonderful passages, which everyone should know and enjoy—is to show that *ka*-forms can be used for special effects by canny poets. Therefore, when we find them regularly used in female contexts, it seems likely that this is no accident, but meant as a marker of women’s speech or particular kinds of

⁶ For general discussion see Wackernagel 1930: 446–48.

women's speech. I am especially convinced of this because *ka*-forms are featured prominently in two in-your-face parading of women's sexuality, found after the Rig Veda proper. One is a verse in the Aśvamedha in the obscene exchanges between the secondary wives of the king and the priests, while the chief wife is trapped under the blanket with the dead horse. The verse contains the *śakuntikā* bird we met in the charm against venom, and again the *ka* has spread to nearby pronominal forms, the relative *yakā* and the distal demonstrative *asakaú*, and it is spoken either to or by a female participant in the ritual—in the Śatapatha Brāhmaṇa (XIII.5.2.4) the Adhvaryu priest addresses the Kumārī or 'maiden' with it, while in the Baudhāyana Śrauta Sūtra (XV.30) the Avoided Wife addresses the Chief Wife with it.

VS XXIII.22 *yakāśakáu śakuntikāhālag iti vañcati* [i.e., *yakā asakáu śakuntikā*; note also the cry "āhālak"]

āhanti gabhé páso nígalgalīti dhārakā

That wee little female śakunti bird over there, which moves crookedly along saying "āhalak," knocks the penis into the slit. The "holder" gulps it down.

In the ŚB version the Kumārī replies to the priest with a matching verse, beginning *yakó 'sakaú śakuntikā āhālag iti vañcati* 'the wee little male śakuntika-bird...' ⁷

The other is in the Kuntāpa hymns of the Rigveda Khilas (RVKh. V.8–22; Scheftelowitz 1906: 155–67) and the final book of the Atharva Veda (XX.127–36), which, though obscure in great part, also feature explicit sexual references and the female figure known as the *mahānagnī* 'great naked lady'. The section known as the "prattle of Etaśa" is especially dense with *ka*-forms, including phrases with the type of *ka*-*"spread"* we have seen before: e.g., *yakā śalākakā* (RVKh. V.15.10; see Scheftelowitz 1906: 160), *alābukam ekakām / alābukām nīkhātakam* (RVKh. V.15.15; Scheftelowitz 1906: 160).

Now when we return to the Rig Veda we can find the same association between *ka*-forms and women's speech, though the Rigvedic poets tend to employ the forms with somewhat more subtlety and finesse. Most like the semi-obscene passages we have just examined is the finale of I.126, a hymn entirely devoted to the poet Kakṣīvant's dānastuti. One of the gifts that he praises is a woman, whom he likens to a *kaśīkā*- 'female mongoose' in vs. 6, as he lasciviously describes her sexual writhing. In the next and final verse the woman speaks herself, in fairly spectacularly vulgar fashion, ending with a different female animal in *-kā*:

I.126.7 *ūpopa me pārā mṛśa, mā me dabhrāṇi manyathāh
sārvāhām asmi romaśā, gandhārīṇām ivāvīkā*

⁷ For further discussion of this passage, see Jamison 1996: 68–72.

Feel me up—keep going further. Don't belittle my "little things" [= private parts].

I am entirely hairy, like a little ewe of the Gandhāris.

Whatever the ewe of the Gandhāris may be, *avikā* appears to be used (instead of the dual-gendered *āvi*) to mark this as woman's speech, indeed quite bold woman's speech.⁸

A similarly sexually charged situation is found in the Vṛṣākapi hymn, X.86.7, though the *ka*-word, voc. *śulābhike*, is addressed to, not spoken by, the woman, Indrāṇī, by the randy monkey in the lewdest exchange in this hymn:

X.86.7 *uvé amba śulābhike yāthevāṅgā bhaviṣyati*
bhasān me amba sākthi me śīro me vīva hṛṣyati

Hey mama, you easy little lay, I get how it's really gonna be.

My bottom, mama, my thigh, my "head" are gettin', like, excited.

Sex is suggested, not explicit, in I.28, entitled by Geldner "The Simplified Somapressing" (Die vereinfachte Somapressung),⁹ in which a woman (presumably the wife) participates in the pressing, and the pounding of soma with mortar (*ulūkhala*-) and pestle, common household implements, is described, with slightly salacious comparisons between the pounding and sexual intercourse. The mortar, quite possibly likened to the female sexual organ, is once addressed as *ulūkhalaḥ* (vs. 5) rather than the *ulūkhala* that prevails elsewhere in the hymn. The activity in this hymn recalls that in the Apālā sūkta, VIII.91, the hymn in which a young girl presses soma for Indra, in order to enlist his aid in making her ready for marriage. She refers to Indra as *vīrakā*- 'dear little hero' in vs. 2 and uses a diminutivized adverb in vs. 3 to urge the drop on:

VIII.91.2ab *asaú yá éṣi vīraká, gṛhām-gṛham vicākaśat*

You over there, the dear little hero who goes earnestly looking from house to house...

VIII.91.3cd *śánair iva śanakāṣṭ¹⁰ ivéndrāyendo pári srava*

Softly-like, ever so softly-like, o drop, flow around for Indra.

⁸ Esp. since *avikā* is also found in the Kuntāpa verses. See RVKh. V.15.5 (Scheftelowitz 1906: 160) [also AV XX.129.17], which appears to contain three female pašus: *ajakā / urakā / avikā*: 'little (fem.) goat, little (fem.) lamb, little ewe'. On this passage see K. Hoffmann 1982 (cited after Hoffmann 1992: 789–92).

⁹ Though this ceremony is generally considered to be a domestic version of the śrauta soma pressing, I do not believe such a domestic parallel existed and think rather that the presence of the newly introduced ritual patnī has inspired the presentation of the solemn soma pressing as if it were a domestic ritual. For further discussion, see Jamison (forthcoming a).

¹⁰ Repetition of words with and without a *ka*-suffix (like *śánaiḥ ... śanakāṣṭ* here) is fairly common elsewhere. Cf., e.g., an Atharva Veda charm "against a (woman) rival": VII.113.2. *trṣṭási trṣṭike viṣā viṣātaky āsi* "You are rough, little rough one; you are a venomous little venomous one." The verse with which the Mahiṣī taunts the dead horse in the

The usage of *vīraká-* here was also identified by Narten as woman's speech, in a terse parenthetical remark "(Frauensprache)" (1986: 146, n. 45). (To my knowledge she has not enlarged on this observation or discussed other *ka*-forms in this regard.) Narten thinks that *vīraká-* should be rendered as "mein lieber Held" rather than "Männlein," but the diminutive of affection is surely in play, and surely also *Apālā* is trying verbally to tame the formidable powers and sexual appetites of Indra and render him an approachable and non-threatening figure likely to aid a prepubescent girl. Another passage has only an attenuated suggestion of sexuality. The victory paean of the cowife celebrating her triumph over her rival wife [/wives?] found in X.159 begins with a verse containing the diminutivized pronominal adjective *māmaká-*, which contrasts with the rather solemn high style of the opening.

X.159.1 *úd asaú sūryo agād, úd ayám māmakó bhágah*
Up has arisen yonder sun; up this good fortune of li'l old me.

The last *ka*-passage I want to discuss occurs in the enigmatic and oft-discussed last verse of an Indra hymn, VIII.33, which contains two *-ka*-forms, one a completely obscure but likely obscene hapax.

VIII.33.19 *adháh paśyasva mópári saṃtarām pādakaú hara*
mā te kaśaplakaú dṛśan strī hí brahmā babhūviha

The verse is direct speech, but the hymn does not identify the speaker or, really, the addressee. I will not discuss at length what I think is going on here (for which see Jamison [forthcoming a]), but the short version is that this is a scornful address to a priest, whom the speaker accuses of having become emasculated, and it is presented, insultingly, as the mock advice of a mother to her daughter regarding proper feminine decorum. Hence the priest is cast in the role of a little girl. Here I think the presence of the *ka*-forms signals the gender of the likely speaker, without there being an explicit notation in the text of the introduction of a female voice.

[Poet masquerading as a mother:] "Keep your eyes to yourself: look below, not above. Bring your two little feet closer together.

"Don't let them see your two little 'lips' (?)." For you, a brahman-priest, have turned into a woman!

I fear I have been beating a dead horse here, in providing far more data and discussion than necessary for a fairly self-evident proposition, that *-ka-* forms in the Rig Veda show up in unusual, colloquial contexts, and some of these contexts in-

Aśvamedha begins with the triple feminine vocative *ámbe ámbike ámbālike* in several texts (MS III.2.20, VS XXIII.18), in a sequence recalling Behagel's Law. See Jamison 1996: 66–69, with n. 107.

volve women's speech, often sexually charged and vulgar women's speech. I now turn to the second linguistic feature, where I am afraid I have less explanation, though even more abundant data, for a more surprising clustering of forms in female context—namely the perfect optative.

Let me first present the evidence for this. The largest collection of perfect optatives in this type of context is in RV X.10, the dialogue of Yama and his sister Yamī, in which Yamī tries to persuade, then bully, the reluctant and prudish Yama into having sex with her, so they can populate the world.¹¹ Its fourteen verses contain at least five perfect optatives, all but one spoken by the female Yamī. In my opinion, as soon as she opens her mouth she types herself as a female speaker by uttering perfect optatives: the first pāda of the first verse ends with one, and the third pāda contains another, *dadhīta*,¹² ordinarily assigned to the root present, but it could also belong to the perfect stem, and in this hymn I think it is meant to be so interpreted.

X.10.1a *ó cit sákhāyaṃ sakhyá vavṛtyām...*

c pitúr nāpātam á dadhīta vedhāh...

(Yamī:) I would turn (my) partner right here to partnership(s)...

A (ritual) adept should provide a grandson for his father...

When this legalistic argument fails, her utterances become increasingly frenzied as the hymn progresses and Yama refuses her advances. In the next verse assigned to her, she says (3d) *jányuḥ pátis tanvām á viviśyāh* “As husband, you should enter the body of (your) wife,” and she produces a variant of this expression in 7c: *jāyéva pátye tanvām riricyām* “Like a wife to her husband I would yield my body.” In her next chance at speech, she tries to persuade Yama that she can keep them concealed from the gods (9b) *sūryasya cákṣur múhur ún mimīyāt* “She could for an instant trip up the eye of the sun.” This same verse contains an optative to a clear reduplicated present *bibhṛyāt*, which, however, falls within the larger pattern of reduplicated optatives in this hymn: *yamír yamásya bibhryād ájāmi* “Yamī could bear the unbrotherly (act/product) of Yama.” The last perfect optative in the hymn is *Yama*’s only venture into this morphological category: 12a *ná vā u te tanvā tanvām sám paprcyām* “Verily, I would not mingle (my)

¹¹ Kümmel (2000: 90) also notices the cluster of perfect optatives in X.10, which he considers “ein umgangssprachlicher Gebrauch.” For further on Kümmel’s discussion of the perfect optative, see below.

¹² Though *dadhīta* is ordinarily assigned to the reduplicated present, formally it could just as well belong to the perfect. I imagine that the reduplicated present interpretation is based on the assumption that perfect optatives are less common than present optatives, but as I have shown elsewhere (Jamison [forthcoming b]), in the 3rd person, athematic optatives are extremely rare to present stems, but quite common in perfect stems.

body with your body.” Thus, until her hopes are dashed by this juridical refusal (note the *vaī*), Yamī produces at least one perfect optative in every verse she speaks (1, 3, 7, 9), save for vs. 5.

Lopāmudrā is another woman frustrated by her husband's sexual reluctance. Their short dialogue hymn, I.179, begins with two verses in Lopāmudrā's voice, her only speech in the hymn. At the end of each she deploys a perfect optative in the same sort of legalistic expression of obligation that Yamī uses:

I.179.1d *āpy ū nū pātñr vṣaṇo jagamyuh*
 2d *sām ū nū pātñr vṣabhir jagamyuh*
 [Lopāmudrā:] “Bullish (men) should now come to their wives.”
 “Wives should now unite with their bullish (husbands).”

A third female speaker, supposedly the poet Vasukra's wife and Indra's daughter-in-law, opens the complex hymn X.28. She gets only one verse in this hymn, but it contains three perfect optatives.

X.28.1 *vīśvo hy anyō arīr ājagāma māméd āha śvāsuro nā jagāma*
jakṣīyād dhānā utā sōmam papīyāt svāsitah pūnar āstam jagāyāt
 While every other Stranger has come here, only my father-in-law has not
 come here.
 He should eat the roasted grains and he should drink the soma. Well-fed he
should then go home again.

I do not think that it is an accident that in all three of these dramatic hymns a female speaker immediately establishes her identity by using multiple perfect optatives.¹³ Because these forms, though not vanishingly rare, are not hugely common, their density in these passages must be the result of conscious poetic choice, not the accidental result of using the handiest word around. But why should this formation be an index of women's speech? Producing an answer to this question requires us to take a detour through some rather surprising facts about the distribution of optative formations in the Rig Veda. This detour is far more fully explored in Jamison (forthcoming b), where the evidence is also presented extensively; I will only summarize the relevant results here.

Unlike the *ka*-suffix the perfect optatives does not have a “popular” flavor, and the formation is not at all productive in the post-Rigvedic period. As we all know,

¹³ There are a few other examples of perfect optatives in female context, though none as striking as the dialogue hymns examined in the text. Perhaps closest to the usage in those is the pregnancy charm, X.183.2, whose 2nd half-verse reads *ūpa mām uccā yuvatīr babhūyāh prā jāyasva prajāyā putrakāme* “You, a young woman, should come up here, near to me. (Pro)generate (yourself) with progeny, o you lady desiring sons,” which recalls the legalistic obligation expressed by Yamī and by Lopāmudrā, though in this case it is addressed to, not spoken by, the woman.

modal forms come to be built exclusively to present stems as the Vedic period advances, and the only new perfect optative stems added to the repertoire after the RV are single occurrences of *papatyāt* and *sasadyāt* in the same passage in the Atharva Veda (VI.29.3); the only other perfect optative forms in the AV not repeated from the RV are several forms of *ā jagamyāt*.¹⁴ Therefore we cannot ascribe its association with women's speech to younger, productive linguistic trends.

Given that the perfect optative is essentially confined to the Rig Veda in Indo-Aryan, and that it is found in both branches of Old Iranian, one might expect that the Iranian evidence might give us some clues as to the general function of the formation and its particular association with women's speech in the Rig Veda. But this expectation is not borne out. Let me briefly present the Iranian materials in order to demonstrate their lack of relevance to our problem. The perfect optative in Younger Avestan is surprisingly well regulated, filling a definable functional niche, that of past contrary-to-fact conditionals (type "if I had(n't) done X, Y would have happened"). There are a number of convincing examples, and one has the somewhat unsettling experience of viewing one part of Younger Avestan behaving as tidily as textbook Latin or Greek. (See Reichelt 1909: 323–24, 386ff.; Kellens 1984: 422–24.) However, only one perfect optative is found in Old Avestan, *vīdīiāt* Y. 48.9, and its use bears no resemblance to the YA situation. It simply means 'might he know / he should know', with neither irrealis nor past-time reference nor conditional construction. Of course, given the presential value and special status of the perfect to the root *vid* in Indo-Iranian and Indo-European, this unfortunately tells us very little about how other perfect optatives might have been used in Old Avestan. The single pf. opt. attested in Old Persian, *caxriyā* in DB I.48 does refer to the past and to an unaccomplished action, but it is not a conditional, and the past-time reference seems to be controlled by the past existential in the main clause. At least in English translation the distinction disappears.

DB I.48–50 *naīy āha martiya ... kašci haya avam Gaumātam tayam magum xšaçaṃ dītam caxriyā*

There was no mortal at all who could make [/could have made?] that Gaumāta the magus deprived of his kingship.

The Rig Veda shows no signs of the Younger Avestan usage. Perfect optatives very seldom occur in subordinate clauses, or even in main clauses with attached subordinate clause, and never in conditionals. We must look to internal Rigvedic evidence to determine the function of the perfect optative.

¹⁴ One in a new passage (AV VII.41.1), the other a half-verse repeated from the RV (X.180.2), but with the 3rd sg. opt. substituted for 2nd sg. indic. *jaganthā* (VII.26.2 = VII.84.3).

An important methodological step in this investigation is obviously to contrast the usage of the perfect optative with that of optatives built to other tense/aspect stems, particularly the present, which, after all, becomes the single site for modals in later Vedic. And this is where things become very interesting. As noted above, when I began this investigation I assumed that the perfect optative was the “marked” optative formation, and the present (and aorist) unmarked. However, the actual situation is not as I predicted. Rather than contrasting with unmarked present or aorist optatives, the perfect optative is often the only optative form attested in the Rig Veda in these paradigmatic structure points (2nd / 3rd singular, the forms represented in all the examples given above). As I have demonstrated elsewhere (forthcoming b), 3rd singular active athematic present optatives are essentially non-existent in the Rig Veda, outside of *syāt* ‘he should be’, and thematic 3rd sg. optatives are almost as rare. There are also no non-precative athematic aorist optatives, and thematic ones are rare. In other words, a perfect optative like *jagamyāt* (11x) is not the marked member of a system containing unmarked pres. *gáchet*, root aor. *gamyāt*, for neither of these forms is found in the Rig Veda. We find *gáchet* first in the Atharva Veda, and instead of *gamyāt* we have precative *gamyās* (6x). The only conclusion one can reach is that the perfect optative is the standard optative form at these points in the paradigm in the Rig Veda.

Such a conclusion makes it clear that there is no point in looking for a functional nuance in the perfect optative that derives from the tense/aspect value of the indicative perfect, since the perfect optative does not contrast with optatives to other tense/aspect stems. This renders unnecessary the speculations of, for example, Kümmel in his monograph on the Indo-Iranian perfect (2000). In this whole vast work he treats the function of the perfect optative in general in less than one page (89–90), with rather hazy conclusions. His attempt at explaining the colloquial usage that he suggested for, e.g., RV X.10 (see n. 11), starts from assuming that the “achieved state” value he allows for the indicative perfect is reflected also in the perfect optative, and a special intensity of the wish is expressed by wishing not merely that it “should happen” but that it “should already have happened” (not only “geschähe es doch nur” but “wäre es doch nur schon geschehen”), an ingenious idea but completely impossible to demonstrate—and, as I have just noted, unnecessary. He also claims that X.28.1, the speech of Indra’s daughter-in-law quoted above, gives clear evidence for “Irrealis/Potentialis der Vergangenheit”—that, following on her lament that her father-in-law has not come (*nā jagāma* 1b), she must be saying “he should have eaten and have drunk and have gone home” (1cd). This interpretation is possible, but I see no reason why she is not still wishing for Indra’s arrival and participation in the ritual (“he should eat...,” etc.), a ritual that is in fact still going on. The fact that Indra speaks

in the very next verse does signal his epiphany on the ritual ground—so a prospective wish, rather than past contrary-to-fact, for the perfect optatives in the previous verse better suits the context. In general I can find no necessary or even likely preterital or resultative nuance in the vast majority of the perfect optatives found in the RV. They seem to have the same value as a standard present optative would have; the distributional facts discussed above support this view.

Solving the riddle of the perfect optative and its association with women's speech requires a different approach, and to arrive at this approach we must note one further crucial fact about the optative in the Rig Veda: it is extremely rare, across all types of stems and in all paradigmatic structure points. I have laid out the evidence in detail in the work repeatedly alluded to above (forthcoming b).¹⁵ Since there is no question that the optative, both athematic and thematic, is an inherited formation and that the grammars of Vedic speakers contained rules for producing all types of optatives, the astounding avoidance of these formations in the Rig Veda must have a sociolinguistic or stylistic explanation, not a grammatical one. This surmise finds support in the fact that in early Vedic prose, exemplified by the Kāthaka Saṃhitā of the Black Yajur Veda, optatives are freely and exuberantly formed, to all varieties of stems. Given this common use in the workaday discourse of the prose texts, I would suggest that Rigvedic ṛṣis avoided the formation because it did not fit the elevated rhetoric of the praise hymns; in its stead they employed the subjunctive and imperative. And this hypothesis about the distribution of moods in the Rig Veda in turn allows us to suggest a further hypothesis about the association of optatives with women's speech in the Rig Veda: women would not have had access to the high rhetorical style of the ṛṣis and thus to the subjunctives and 3rd person imperatives of that hieratic language. Instead, their standard modal expression would have been the optative, and in standard everyday speech presumably the present optative. However, when reaching for a higher style, they may well have employed a "fancier" optative, the perfect optative—a stylistically aspirational morphological formation, which may well have sounded affected or pretentious, with a feeling of vulgar striving, while falling short of the solemn archaic register of the real bards, with their sonorous subjunctives. I suggest that these sociolinguistic attitudes are responsible for the clustering of perfect optatives in women's speech in the Rig Veda. How I wish we could hear the Rig Veda with our ears tuned to these subtle distinctions!

¹⁵ The extreme rarity of the RVic optative has also been noted recently by Baum in his monograph on the Rigvedic imperative (2006: 17–20), which I read only after noticing the dearth myself. Curiously he counts only present and aorist optatives, with no mention of the perfect.

References

- Arnold, E. Vernon. 1905. *Vedic Metre in its Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baum, Daniel. 2006. *The Imperative in the Rigveda*. Utrecht: LOT [= Landelijke Onderzoekschool Talwetenschap].
- Hoffmann, Karl. 1982. *Vedica. Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 41: 61–94.
- . 1992. *Aufsätze zur Indoiranistik*, vol. 3. Wiesbaden: Reichert.
- Jamison, Stephanie W. 1996. *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife: Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*. New York: Oxford University Press.
- . Forthcoming a. "Sacrificer's Wife" in the Rig Veda: Ritual Innovation? To appear in *Papers of the 13th World Sanskrit Conference*, Edinburgh, July 2006.
- . Forthcoming b. Where Are All the Optatives? Modal Patterns in Vedic. To appear in *Proceedings of the Kyoto Indo-European Conference*, September 2007.
- Kellens, Jean. 1984. *Le verbe avestique*. Wiesbaden: Reichert.
- Kümmel, Martin Joachim. *Das Perfekt im Indoiranischen*. Wiesbaden: Reichert.
- Lüders, Heinrich. 1911. *Bruchstücke buddhistischer Dramen*. Berlin: Reimer.
- Narten, Johanna. 1986. *Der Yasna Hataḥhāiti*. Wiesbaden: Reichert.
- Reichelt, Hans. 1909. *Awestisches Elementarbuch*. Heidelberg: Winter. [Repr.: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.]
- Scheftelowitz, Isidor. 1906. *Die Apokryphen des Ṛgveda*. Breslau: Marcus. [Repr.: Hildesheim: Georg Olms, 1966.]
- Wackernagel, Jakob. 1930. *Altindische Grammatik*, vol. III: *Nominalflexion—Zahlwort—Pronomen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Adverbial Repetition in the Rigveda

Jared S. Klein

(University of Georgia)

0. Introduction

In this study I continue my ongoing treatment of stylistic repetition in the Rigveda by looking at adverbial sequences. I dedicate this chapter to the memory of Tatyana Elizarenkova, whose unique book, *Language and Style of the Vedic Rsis* (1995), stands as a milestone in Rigvedic studies and, together with the work of Jan Gonda (1959) and Saul Migron (1985), has served as an inspiration to me throughout my engagement with Rigvedic poetics.

1. The material

The data for this study involve 31 adverbial forms which appear 91x in iterative sequences. Because of the indeclinable status of most of these forms, we are dealing in all instances but one¹ with repetition of an identical form in different word groups or cola. The most frequently occurring sequences involve *nū* 'now' (18x), *ihā* 'here' (8x), *evā* 'thus, so' (7x), and *pūnaḥ* 'again' (6x). Other forms we will investigate appear no more than four times in sequences. As in my prior studies, I will organize the material by position in the stanza where the repeated items occur (e.g. within the pāda, within the distich [pādas ab or cd], one occurrence in each half-stanza, etc.). Our concern will be only with intrastanzaic repetition. Repetition crossing a stanza boundary will be given its own treatment elsewhere.

2. Sequential vs. Nonsequential Repetition

A particular aspect of repetition which will be pursued in detail in § below is the distinction between sequential and nonsequential repetition. This is related to the extent to which the repetition is an exponent of discourse movement. Anaphora *sensu stricto*² is fundamentally a discourse-cohesive process which often com-

¹ The one exception is X.60.11 *nyāk ... nyāk ... nīcīnam ... nyāk* (21d).

² By this term I mean exact repetition of a word at the beginning of successive cola. This usage, which stems from the tradition of classical rhetoric, is distinct from the common linguistic usage of the term 'anaphora' (itself rooted in the separate tradition of classical grammar), which refers to coreference with what precedes. On the history of these

mates with overt conjunction and in fact often stands in a superordinate relationship to the latter, cf. IV.25.8cd *índram kṣiyánta utá yúdhymānā / índram náro vājayánto havante* ‘Indra those dwelling in peace and those fighting, Indra do the men striving for booty call’. Notice how in this passage the superordinate structure (*índram ... índram ...*) is signaled by anaphora, the inner conjunction by the overt syndeton X *utá* Y. Given the structure of four-line stanzas in the Rgveda, the cohesive effect of anaphora tends to be strongest within the pāda (X ... X ...), within the distich (X ... / X ...), and across a distich boundary (X ... // X ...). Pādas a and d are normally too remote to serve as anchor points for discourse cohesion. And the cohesive effect will be even less when the repeated forms do not occupy positions of prominence (line-initial, less commonly line-final position [epiphora]). The single most important factor in determining whether a given instance of repetition is sequential or not is whether it occurs within the word group or colon or in different cola. It is only the latter which is associated with discourse movement and hence sequential. Examples of nonsequential repetition would be colon-internal polyptoton (e.g. X.138.6b *yád éka ékam ákṛṇor ayajñám* ‘that, being one, thou hast made (the other) one bereft of a worship.’) and paronomasia (e.g. the frequent *náva ... navatī-* [ca] ‘99’ and III.39.5c *daśábhīr dáśagvāḥ* ‘with the ten Daśagva’s’), as well as āmreḍitas.

3. Simple Time and Place Adverbials

We begin with the simple time and place adverbials ‘now’ and ‘here’. In the first of these categories two primary forms come into play: *idā* and *nú*. Of these, *idā* appears three times in sequences of the type ab, cd (within pentad lines of a five-verse stanza), and a–c:

- (1) a. VIII.27.11 *idā hí va úpastutim / idā vāmasya bhaktáye // úpa vo víśvavedaso namasyúr āñ / áṣṛkṣi ...* ‘For now have I released my hymn of praise unto you, now for the acquisition of a portion of good[s], eager to offer reverence here to you, O all-knowing ones.’
- b. IV.10.5a–d *táva svādiṣṭha / ágne sámḍṣṭir / idā cid áhna / idā cid aktóh* ‘Thy countenance, O Agni, is the sweetest, now by day, now by night.’
- c. VI.65.4a–c *idā hí vo vidhaté rátnam ásti / idā vírāya dāśúṣa uṣāsaḥ // idā víprāya járate yád ukthā* ‘For now there exists a treasure for the one honoring you, now for the worshipping man, O dawns. Now for the poet when he sings hymns.’

All three of these passages illustrate anaphora *sensu stricto*. In (b) we find the “phrasal” anaphora *idā cid* within a 3/2 responsion (three-word responsion with two words repeated, cf. Klein 2004b). (c) shows the triadic structural feature gen-

distinct employments, as well as the ultimate unity of these two processes on the level of discourse structure, see Klein 1987.

erally associated with anaphora in the Rigveda: the anaphora itself, gapping of the verb in all but one of the anaphoric cola, and parallelism of a remaining argument or adjunct (cf. Klein 1999).

Another repeated temporal adverbial which participates in a responsive structure is *adyá* 'today', for which we find the following passages:

- (2) a. X.53.3 *sādhvīm akar devāvītiṃ no adyá / yajñāsya jihvām avidāma gúhyām // sá āyur āgāt surabhír vásāno / bhadrām akar deváhūtiṃ no adyá* 'He has made our invitation of the heavenly ones successful today. We have found the hidden tongue of the worship. He has come hither, good-smelling, clothed in life (i.e. living power). He has made our invocation of the heavenly ones auspicious today.'
- b. X.36.11 *mahád adyá mahatām á vṛñīmahe / (á)vo devānām bṛhatām anarvánām // yáthā vásu vīrájātaṃ násāmahai / tát devānām ávo adyá vṛñīmahe* 'We choose here today the great aid of the great, lofty heavenly ones, those without hostility, so that we shall acquire wealth begotten by the hero. That aid of the heavenly ones do we choose today.'

In (a) we have an instance of parisyllabic 5/3 responsion ringing the stanza, with prominent positioning of *adyá* in final position of each colon. In (b) the final *pāda* is a refrain occurring in stanzas 2–12 of this hymn. However, in this stanza it represents a permutation, except for initial *tát* (which responds to *mahád* of *pāda* a), of words 2 and 4–7 of the opening *pāda*.

The basic word for 'now' in the Rigveda is of course *nū́*. This form appears repeated within the stanza 18x. Five of these passages contain the collocations *nū́ cin nú* 'never now' and *nū́ nú* (an intensifying form of simple *nú*), which are not sequential. The remaining passages show the types X ... X ... (4x), X ... / X ... (4x), X ... // X ... (4x), and a.d (1x). A single example of X ... / X ... // X ... (in the phrase *evén nū́ kam*) is illustrated in (12d) below.

Passages showing multiple occurrences of *nū́* within a single *pāda* are the following:

- (3) a. IV.16.21ab *nū́ (= nú u) śtutá indra nū́ gṛṇāná / śaṃ jaritré nadyò ná pīpeḥ* 'Now praised, O Indra, (and) now being sung, mayest thou swell the drink like rivers for the singer.'
- b. X.27.7b *dārṣan nū́ pūrvo áparo nū́ darṣat* 'The front line will now disperse, the rear guard will now disperse.'
- c. X.59.2ab *sāman nū́ rāyē nidhimán nv ánnaṃ / kárāmahe sú purudhá śrávāṃsi* 'In (the chanting of) the song now for (obtaining) wealth, (we will make for ourselves) now food providing stored-up provision, we will surely make for ourselves manifold fame.'
- d. VIII.51(= Vālakhilyam 3).7cd *úpópén nū́ maghavan bhū́ya ín nū́ te / dānaṃ devasya pṛcyate* 'Over and over again now, O liberal one, the gift of thee, the heavenly one, is further now strengthened.'

Only (a) and (b) here are truly straightforward, involving clear sequences signaled by *nū́*. The second of these shows 3/2 responsion with chiasmic word order

(123/321). In (c) I have assumed ellipsis of *karāmahe* in the second colon of pāda a. But in that case *nū* does not index parallel structures. The same is true of (d), which shows the repeated stretch *īn nū* and involves a single clause.

Passages in which *nū* appears once in each pāda of a distich of a four-line stanza are the following:

- (4) a. X.34.14cd ní vo *nū* manyúr viśatām árātir / anyó babhrūṇām prásitau *nv* āstu 'Let your wrath (and) disfavor now come to rest; let another be now in the impulse of the brown ones.'
- b. VI.8.1ab pṛkṣásya vṛṣṇo aruśásya *nū* sáhaḥ / prá *nū* vocaṃ vidáthā jātávedasaḥ 'Now the power of the strong ruddy bull, now the sacrificial ceremonies of Jātavedas will I speak forth.'
- c. III.55.18ab vīrásya *nū* sváśvyam janāsaḥ / prá *nū* vocāma ... 'Now the hero's possession of a good horse-team, O men, shall we now speak forth ...'
- d. X.61.24ab ádhā *nv* āsya jényasya puṣṭáu / vṛthā rébhanta īmahe tād ū *nū* 'And now in the (effort to bring about the) thriving of his personal(?) (possessions) do we, singing of our own volition, beseech that now ...'

In the first two of these passages *nū* appears sequentially within separate clauses (with the threefold structure in [b]). In (c) and (d), however, the double occurrence of *nū* within the same clause appears to reinforce the present time notion.

Passages showing *nū* within the first and third pādas of a four-line stanza include the following:

- (5) a. VIII.66.9 kád ū *nv* āsyákṛtam / índrasyāsti paúmṣyam // kéno (= kēna u) *nū* kaṃ śrómatena ná śúsrue / janúsaḥ pári vṛtrahá 'What manly deed of him, of Indra is now undone? And through what renown now has the smasher of the obstacle not become famous from birth?'
- b. X.50.5a-c ávā *nū* kaṃ jyāyān yajñávanaso / mahīm ta ómātrāṃ kṛṣṭáyo viduḥ // áso *nū* kaṃ ajáro vārdhās ca 'Aid now as the mightier one those who love the worship. The races know thy great willingness to help. Thou shalt become now unaging, and thou shalt grow.'
- c. V.29.13 kathó (= kathá u) *nū* te pári carāṇi vidván / vīryā maghavann yá cakártha // yá co (= ca u) *nū* návyā kṛnávaḥ śaviṣṭha / préd u tá te vidátheṣu bravāma 'How now shall I serve thee, knowing the heroic deeds which thou hast done, O liberal one? And which new deeds thou shalt now do, O most powerful one, those of thine shall we speak forth in the ceremonies.'

The first of these passages shows a sequence *ká- ū nū ... ká- u nū*, each complex introducing its own clause; and the same is true of the collocation Verb *nū kam* in (b). (c) illustrates the sequence *u nū ... u nū*, although the occurrence of this collocation in pāda c primarily functions within its own diptych *yá co nū ... préd u tá ...*.

One finds a single sequence involving the fuller form *nūnām* of the 'now'-word:

- (6) VIII.92.16 yás te *nūnām* śatakrataḥ / índra dyumnítamo mádaḥ / téna *nūnām* máde madeḥ 'Which exhilaration of thine is now the most gleaming, O thou of a thou-

sand determinations, O Indra, with that now mayest thou exhilarate thyself in the exhilarating drink.'

Remarkable in this passage is the hypogrammatic *māde madeḥ* as well as the inversely assonant *yás te ... téna* preceding *nūnām* in each of its occurrences.

The basic local adverb in the Rigveda is *ihá* 'here'. This form appears five times in sequential employment (plus one repetition) and another ten times in adjacent, non-sequential repetition, including eight *āmreḍitas*. Sequential occurrences include the types X ... X ... (a), X ... X ... / X ... (b), a.cd (c), cd (d), and a.c within a *gāyatrī* stanza (e):

- (7) a. X.15.13a *yé cehá pitáro yé ca néhá* 'Which fathers are here and which are not here.'
 b. IV.36.9ab *ihá prajām ihá rayīm rārāṇā / ihá śrávo vīrāvat takṣatā naḥ* 'Granting offspring here, wealth here, fashion fame consisting of heroes for us here.'
 c. X.173.2 *ihāivāidhi māpa cyoṣṭhāḥ / pārvata ivāvicācaliḥ // indra ivehá dhruvās tiṣṭhā / ihá rāṣṭrām u dhārāya* 'Stay right here, don't move away, (be) like an unmoving mountain. Like Indra, stand firm here. Here maintain (thy) dominion.'
 d. X.19.3cd *ihāivāgne ní dhārāya / ihá tiṣṭhatu yá rayīḥ* 'Here indeed, O Agni, hold (these) firm, here let the wealth remain.'
 e. IV.46.7 *ihá prayāṇam astu vām / indravāyū vimócanam / ihá vām sómapīṭaye* 'Here let your driving forth be, O Indra (and) Vāyu, here your unyoking for the drinking of Soma.'

(a) is part of a sequence of opposites which is continued in *pāda* b (*yāṁś ca vidmā yāñ u ca ná pravidmā* 'Which ones we know and which ones we do not know'). Both represent the only instances in the Rigveda of the collocation *ca ná*, based fortuitously on the higher-level phrase structure *yá- ca ... yá- (u) ca* and the fact that the second conjunct in each case represents a direct negation of the first (X ... *ná* X). Putting these together, we get the phrase structure *yá- ca [X] ... yá- (u) ca [ná X]*, with a constituent boundary between *ca* and *ná* in each case. (e) is an unusual structure involving a 3/2 responsion with nonparallel word-order which crosses a *pāda* boundary (*ihá prayāṇam ... vām / ... vimócanam / ihá vām*: 123/213). It also shows the threefold structure.

Nonsequential passages involving repetitions of *ihá* include two consecutive stanzas showing the collocation *ihá vehá vā* (a) and *āmreḍitas* possessing the values 'here and there, everywhere' (b):

- (8) a. X.119.9ab *hántāhām pṛthivīm imāṁ / ní dadhānīhá vehá vā* 'Smash! I will set down this earth here or there!' (also 10ab)
 b. V.30.10ab *sám ātra gāvo (a)bhīto (a)navanta / ihéha vatsaír víyutā yád ásan* 'The cows together on all sides there, since they were separated everywhere from their calves.'

4. Anaphoric Adverbials

A group of anaphoric adverbials occurring in sequential structures includes *átaḥ*, *tátaḥ*, *itthā*, *táthā*, *átra*, and *evā*. We will treat together the first five of these, none of which appears more than twice in sequential employment, and which in the aggregate occur eight times in repeated usage. The most frequent sequential type seen with these forms is their occurrence within the two *pādas* of a distich in a four-line stanza. Examples are the following. In (d) alone we see the type X ... X ... / X ... :

- (9) a. V.50.3ab *áto* na ā nñ ātithñ / *átaḥ* pátnīr daśasyata 'Thereupon (render respect to) the men, our guests; thereupon render respect to (their) wives.'
- b. VII.33.13b-d kumbhé rétaḥ siṣicatuḥ samānám // *táto* ha māna úd iyāya mádhyaṭ / *táto* jātám ṣṣim āhur vasiṣṭham 'The two [viz. Mitra and Varuṇa] poured their semen in common in a pot. From amidst that arose Māna, from there they say that the Rishi Vasiṣṭha was born.'
- c. X.190.1 ṛtām ca satyām cābhiddhāt / tāpaso (ā)dhy ajāyata // *táto* rátry ajāyata / *tátaḥ* samudró arṇavāḥ '(Cosmic) truth and (human) truth were born from the kindled *tapas*. From there was night born, from there the ocean flood.'
- d. X.149.2 yātrā samudrá skabhitó vy aúnad / ... // *áto* bhūr *áta* ā útthitaṃ rájo / (*áto*) dyāvāpṛthiví aprathetām 'Where the established ocean streamed forth ... from there arose the earth, from there was space raised up. From there did heaven and earth spread out.'

(a) and *pādas* c and d of (c) represent classical instances of the threefold anaphoric structure, while all four passages illustrate anaphora in both its senses.

The patterns a.c and a.d are seen in the case of *átra*:

- (10) a. X.27.10 *átréd* u me maṃsase satyám uktám / dvipác ca yác cátuṣpāt saṃsṛjáni // strībhír yó *átra* vṛṣaṇam pṛtanyád / áyuddho asya ví bhajāni védaḥ 'Then wilt thou regard my word as true, that I shall release together the two-footed and the four-footed species. Who then will fight the bull (i.e. me) with women, without a fight I will distribute (to others) his wealth.'
- b. I.164.33 dyaúr me pitá janitá nábhīr *átra* / bāndhur me mātá pṛthiví mahīyám // ut-tānáyoṣ camvòr yónir antár / *átrā* pitá duhitúr gárbbham ádhāt 'Heaven is my father, the begetter; there is the navel. This great earth, the mother, is my kin. Within the two upward-extended cups is the womb. There (viz. in that) has the father set the embryo of the daughter.'

Although these passages certainly do not contain the types of clearly parallel sentential structures we have observed in most of the examples considered so far, the repetition of *átra* is nevertheless in both cases associated with discourse movement. In (a), where the value of *átra* is temporal 'then', it signals a foregrounded point in time at which the action of both distichs will transpire. Similarly, in (b), where the value of *átra* is spatial 'there', it signals the physical locus for the most important notions in each half-stanza: heaven as the center of the universe and the

universe (heaven and earth metaphorized as two cups standing upright) as the place of the embryo.

Other sequences involving these forms include the structures bc of a six-line stanza and ab of a gāyatrī:

- (11) a. X.105.11a–c *śatām vā yád asurya prāti tvā / sumitrā itthāstaud / durmitrā itthāstaut* ‘When a hundred or (more) (come) before thee (in praise), O Asurya, (then) Sumitra has surely praised (thee), (even) Durmitra has surely praised (thee).’
 b. I.30.12 *táthā tād astu somapāḥ / sákhe vajrin táthā kṛṇu / yáthā ta uśmāsiṣṭāye* ‘So let that be, O soma drinker, O friend, O cudgel possessor, do so as we wish of thee for nourishment.’

The first of these passages shows phrasal repetition (*itthāstaut*) together with 3/2 respension. The second shows the “diptych inverse” *táthā ... táthā ... yáthā*.

5. evā

Similar to most of the forms discussed in 4, because it serves primarily as an anaphoric adverbial, is *evā* ‘thus, so’, which appears in iterative sequence five times. Represented are the types a/c (2x), ab, a–c, and 3 × 3 anaphora (one occurrence in each pāda of a three-line stanza, cf. Klein 2004a):

- (12) a. VI.29.6a–c *evéd indrah suháva ṛṣvó astu / ūtī ánūtī hiriṣipráḥ sátvā // evā hí jātó ásamātyojāḥ* ‘Thus indeed let towering Indra be easily called: for help, for non-help, (he,) the golden-lipped warrior. For thus has he been born as the one of unequaled strength.’
 b. VIII.58 (= Vāḷakhilyam 10).2 *éka evāgnīr bahudhā sámiddha / ékaḥ sūryo víśvam ánu prābhūtaḥ // ékaivóṣāḥ sárvam idám ví bhāty / ékaṃ vā idám ví babhūva sárvam* ‘Only one fire (is there), kindled many times; one sun pervades all; only one dawn shines out through this whole [world]. Indeed, the one has pervaded this whole [world].’
 c. X.120.9 *evā mahān bṛhaddivo átharvā / ávocat svām tanvām índram evā // svāsāro mātārībhvarīr aripṛā / hinvánti ca śávasā vardháyanti ca* ‘Thus did the great Atharvan Bṛhaddiva speak to himself, thus to Indra: “The unmarried, unblemished sisters (i.e. the hymns) impel (him) with power and strengthen (him).”’
 d. VII.33.3 *evén nú kaṃ sándhum ebhis tatāra / evén nú kam bhedām ebhir jaghāna // evén nú kaṃ dāśarājñé sudāsam / právad indro bráhmaṇā vo vasiṣṭhāḥ* ‘So indeed did he straightway cross the ocean with these; so indeed did he straightway smite Bheda with these; so indeed did Indra straightway aid Sudās in the (battle of the) ten kings: with your formulation, O Vasiṣṭha’s.’
 e. VIII.92.28 *evā hy ási vírayúr / evā sūra utá sthirāḥ / evā te rádhyam mánah* ‘For truly art thou desirous of men, truly a heroic and firm (warrior), truly is thy mind successfully to be gained.’

In (a) the function of *evā* in pāda a appears to be twofold. First, it possesses a summational value of the sort seen frequently in the last stanza of a Rigvedic

hymn. Its referent is therefore everything that has been uttered in the previous five verses. But it may function secondarily in cataphoric relationship with the following *ūtī ānūtī*, as indicated by the colon in our translation. The same may be true of the second occurrence of *evā* relative to the following *āsamātyojāḥ*. If this is so, we have here a double cataphoric sequence. In (b), which shows 4×4 anaphora of *éka*, the value of *evā* seems to be delimitative ('only'), contrasting with *vai* in pāda d. In (c) *evā* is cataphoric, referring to Bṛhaddiva's words expressed in pādas c and d. It is possible that the two objects are not on the same level, *svām tanvām* being a kind of inner object as Bṛhaddiva hears his own words, whereas *īndram* is the external object to whom Bṛhaddiva's words are addressed. If so, we have here an example of the threefold structure. The two occurrences of *evā* in this stanza form a structure of redditiō (#*evā* ... *evā*#). (d) presents a case of phrasal repetition (*evén nú kam*), together with 7/5 parisyllabic resposion in pādas a and b. The role of *evā* in all three cola here is cataphoric within the structure *evā* ... *brāhmaṇā vaḥ*. The modal value of *evā* lends itself well to resumption via an instrumental of means. In (e) the sense of *evā* seems to be 'truly' or 'to be sure'. The sequence is continued in the following stanza by *evā rātīs tuvīmagma / vīśvebhīr dhāyi dhātṛbhiḥ* 'To be sure, the gift has been established by all the establishers (of the worship), O thou of great gifts' (VIII.92.29ab) and then resolved by an adversative *ādha cid* clause: *ādha cid indra me śacā* 'And yet, O Indra, (thou art still) by me.' (VIII.92.29c).

In the remaining two multiple occurrences of *evā* within a single stanza this form is not itself sequential but rather occurs in an āmreḍita-like juxtaposition which functions as a single member of a sequence initiated by the actual āmreḍita *yāthā-yathā* ('diptych corrélatif inverse') (a) or continues the prior clause of a preceding stanza and is itself continued by the isofunctional *ithā* (b):

- (13) a. IV.54.5cd *yāthā-yathā patáyanto viyemirá / evaívā tasthuḥ savitaḥ savāya te* 'In whatever manner they have spread themselves out in flight, in that same way they have come to a standstill at thy impelling, O Savitar.'
- b. X.44.6d.7a.c *īrmaívā té ny āviśanta képayāḥ /// evaívāpāg āpare santu dūḍhyāḥ / ... // ithā yé prāg úpare śánti dāvāne* 'Indeed, those Kepi's, coming to a standstill, have gone to rest (i.e. dropped out of the competition). In the very same way, let those having evil thoughts remain far back ... In this (same) manner those who later step forward for giving (should advance).'

In (b) *ithā* apparently signals not an identical but an inverse situation.

6. Varia I: multiply-occurring forms

We next turn to a diverse group of eleven orthotonic disyllabic adverbials, all of which appear two or more times in sequential employment. These include *ācha*

(4x), *antāḥ* (3x), *āram* (4x), *āre* (4x), *dhruvām* (2x), *parāḥ* (2x), *pūnaḥ* (6x), *prātaḥ* (2x), *satrā* (3x), *sahā* (2x), and *sākām* (3x). These occur in the aggregate 35x and show the entire range of sequences we have so far observed with other forms. For example, the following sequences appear isolated within their stanzas and occupy a single pāda:

- (14) a. II.29.5c *āre pāsā āre* aghāni devā 'In the distance (may your) fetters (be), in the distance the evils, O heavenly ones.'
 b. III.29.16c *dhruvām ayā dhruvām* utāsamisthāḥ 'Continuously hast thou worshipped and continuously hast thou toiled in service.'
 c. IV.58.11ab dhāman te vīśvam bhūvanam ādhi śrītām / *antāḥ* samudrē hṛdy antār āyusi 'Upon thy foundation is all creation fixed, within the ocean, the heart, within (thy) life-force.'
 d. V.55.3ab *sākām* jātāḥ subhvāḥ *sākām* ukṣitāḥ / śrīyē cid ā pratarām vāvṛdhur nārāḥ 'Born together, grown together have the well-formed heroes grown further for beauty.'

Passages in which the structure seen in (14a–d) is extended into an adjacent pāda are the following:

- (15) a. IV.11.6ab *āre* asmād āmatim *āre* āpṇa / *āre* vīśvām durmatīm yān nipāsi 'Far from us (keep) indigence, far (from us) straitened circumstance, far (from us) every evil thought, when thou dost protect (us).'
 b. X.82.5ab *parō* divā *parā* enā pṛthivyā / *parō* devébhir āsurair yād āsti 'What is beyond heaven, beyond this earth, beyond the Devas, the Asuras ...'
 c. II.22.3a–d *sākām* jātāḥ krātunā *sākām* ójasā / vavakṣitha / *sākām* vṛddhō vīryaiḥ sāsahīr mṛdho / vīcarṣaṇiḥ 'Born together with determination, together with strength, thou hast grown, strengthened together with heroic deeds, overpowering enemies, (standing) out (over) the folk.'

In the last of these passages a four-syllable pāda *vavakṣitha* intervenes in the structure *sākām* ... *X_{instr} sākām Y_{instr} ... sākām Z_{instr}*. However, the redactors of the R̥gveda seem to have considered *vavakṣitha* rather a coda to its line, because it bears no accent.

Passages in this group showing sequential repetition in pādas ab/cd or a.c/b.d include the following:

- (16) a. VII.36.9ab *āchāyām* vo marutaḥ ślōka etv / *āchā* vīṣṇum niśiktapām āvobhiḥ 'Let this praise-cry go unto you, O Maruts, unto Viṣṇu, the protector of the poured out (seed) with his aids.'
 b. X.19.2ab *pūnar* enā nī vartaya / *pūnar* enā ny ā kuru 'Turn them back again, bring them home again.'
 c. VIII.61.16cd *āre* asmāt kṛṇuhi dāvyam bhayām / *āre* heṭīr ādevīḥ 'In the distance from us put danger stemming from the heavenly ones, in the distance the godless missiles.'
 d. I.48.1 *sahā* vāmēna na uṣo / vy ūchā duhitar divaḥ // *sahā* dyumnēna bṛhatā vibhāvāri / rāyā devī dāsvatī 'Together with the desirable thing shine out for us, O dawn,

daughter of heaven, together with lofty brilliance, O radiant one, with wealth, O heavenly one, as a possessor of gifts.'

- e. V.77.1 *prātaryāvāṇā* prathamā yajadhvam / purā gḍhrād āraṇṣaḥ pibātaḥ // *prātār* hí yajñām aśvínā dadhāte / prá śamsanti kavāyaḥ pūrvabhājaḥ 'Worship the early driving ones as the first. They shall drink before the eager non-giver. For the Aśvins receive the worship for themselves early. The poets praise forth (the heavenly ones) who receive the first portion.'
- f. X.137.1 utā devā āvahitaṃ / dévā ún nayathā *púnaḥ* // utāgaś cakrúṣaṃ devā / dévā jīváyathā *púnaḥ* 'The one placed down, O heavenly ones, do ye lead up again, O heavenly ones; and the one having committed a sin, O heavenly ones, do ye bring to life again, O heavenly ones.'

(a), (c), and (d) show the threefold anaphoric structure together with anaphora *sensu stricto*. (b) approaches a 4/3 responsion (equating *vartaya* with *ā kuru*) and continues in the second distich with a similar responsion (*indra eṇā ní yachatv / agnir eṇā upājatu*). Our citation of (e) is based upon the interesting fact that the initial occurrence of *prātāḥ* is not independent but functions as first element of the compound *prātaryāvāṇā*. (f) is notable for numerous features: the occurrence of the vocative *devāḥ* in all four pādas, the rhetorical complexio (*utā ... púnaḥ // utā ... púnaḥ*), and the parisyllabic 3/3 responsion of pādas b and d (equating *ún nayathā* with *jīváyathā*).

The only other patterns involving two occurrences of the adverb in four-line stanzas are bc and a,d (17a,b); and to these we add two passages in which the sequence appears in a three-line stanza (c,d):

- (17) a. X.164.1 āpehi manasas pate / (ā)pa krāma *parāś* cara // *paró* níṣṛtyā ā cakṣva / bahudhā jīvato mánāḥ 'Go away, O master of thought, stride away, wander off in the distance. In the distance say to destruction, "Manifold is the thought of a living one."'
- b. X.86.21a-d *púnar* éhi vṛśākape / suvitā kalpayāvahai // yá eṣā svapnanāṃsano / (ā)stam éṣi pathā *púnaḥ* 'Come back here, O Vṛśākapi, let's make an agreement, so that thou, this destroyer of sleep, dost go back home along the path.'
- c. IV.30.2 *satrā* te ánu kṛṣṭáyo / víśvā cakréva vāvṛtuḥ / *satrā* mahāñ asi śrutāḥ 'All the races in their entirety have rolled along after thee like wheels (of a chariot) (follow the draft horse). Thou art entirely famed as a great one.'
- d. IV.32.24 *áram* ma usráyāṃṇe / (á)ram anusráyāṃṇe / babhrú yāmeṣv asrídḥā 'Ready for me in my early course, ready in my late course (are) the two brown ones, unfailing in their courses.'

In (a) the two occurrences of *parāḥ* are nearly contiguous. In its first appearance its value approaches that of a preverb, while the second is plainly adverbial. (b) is interesting because *púnaḥ* effectively rings the stanza (the final pāda is the refrain *viśvasmād indra úttaraḥ* 'Indra is higher than all'). In (d) the responsion of pādas a and b is marked by paronomastic complexio (*áram ... usráyāṃṇe / (á)ram anusráyāṃṇe*).

Passages in which the repeated adverbials appear in three verses of a four-line stanza are the following:

- (18) a. IV.17.6 *satrá* sómā abhavann asya víśve / *satrá* mādāso bṛható mādīṣṭhāḥ // *satrá*bhavo vásupatir vásūnām / dátre víśvā adhithā indra kṛṣṭīḥ 'All the somas in their entirety have become his, the most exhilarating exhilarating drinks in their entirety (have become) the lofty one's. Thou hast become entirely the goods-master of goods. O Indra, thou hast helped all the races to their gift portion.' (Cf. also VI.36.1)
- b. X.97.13 *sākām* yakṣma prá pata / cáṣeṇa kikidīvinā // *sākām* vátasya dhrájyā / *sākām* naśya nihákayā 'O consumption, fly forth together with the blue jay, with the magpie. Disappear together with the blast of the wind, together with the snow-storm.'
- c. X.109.6 *púnar* vaí devā adaduḥ / *púnar* manuṣyā utá // rájānaḥ satyām kṛṇvāná / brahmajāyām *púnar* daduḥ 'Truly, the heavenly ones have given (her) back, and the mortals (have given her) back. The kings, doing what is right, have given back the wife of the Brahmin.'

In all three of these passages two of the three cola involving the repetition show the threefold structure of anaphora. All possible combinations of threefold repetition in four-line stanzas are represented except for bcd.

Finally, the fullest forms of anaphora within three and four-line stanzas are represented as well. (19a) illustrates 3 x 3 repetition whereas (b–d) are 4 x 4 with further embellishments in the first two cases:

- (19) a. VIII.92.25 *áram* áśvāya gāyati / śrutákakṣo *áram* gáve / *áram* índrasya dhámne 'Śrutakakṣa sings fittingly for a horse, fittingly for a cow, fittingly for Indra's form (to appear to him).'
- b. VII.41.1 *prātár* agním *prātár* índram havāmahe / *prātár* mitrávaruṇā *prātár* áśvínā // *prātár* bhágam pūṣānam bráhmanas pátim / *prātáḥ* sómam utá rudráṃ huvema 'Early do we call Agni, early Indra, early Mitrāvaruṇā, early the Áśvins; early Bhaga, Pūṣan, the Lord of the Formulation. Early would we call Soma and Rudra.'
- c. X.59.7 *púnar* no ásum pṛthiví dadātu / *púnar* dyaúr deví *púnar* antárikṣam // *púnar* naḥ somas tanvām dadātu / *púnar* pūṣā pathyām yá svastíḥ 'Let the earth give back living force to us, (let) the heavenly (one) heaven, the atmosphere (give it) back. Let Soma give our body back to us, back (let) Pūṣan (give) the path which is well-being.'
- d. X.173.5 *dhruvám* te rájá varuṇo / *dhruvám* devó bṛhaspátīḥ // *dhruvám* ta índraś cāgníś ca / ráṣṭrām dhārayatām *dhruvám* 'Firmly for thee (let) King Varuṇa, firmly the heavenly Bṛhaspati, firmly for thee let Indra and Agni hold the dominion firmly.'

In all cases here but (a) and (d) one of the repeated terms appears at the beginning of each pāda (anaphora *sensu stricto*). All four passages show the threefold structure in most or all of their stanzas. In (c) two separate threefold structures occur, one in each distich; but the verb is the same in both half-stanzas. In (b), where the verb is the same lexically in each distich, it is unclear whether the first threefold

structure encompasses three pādas or stops at the distich boundary. The structure of anaphora is embellished with two extra occurrences of *prātāḥ* in (b) (pādas a and b) and one extra occurrence of *pūnaḥ* in c (pāda b). Pādas a and c of (c) represent instances of parisyllabic 5/3 responsion with inversion of words 3 and 4.

7. Varia II: forms occurring only once sequentially

The final group of passages we shall discuss consists of nine different forms, each of which appears in sequential usage one time. With one exception each sequence is different, reflecting virtually the entire range of iterative structures we have seen in this study. Thus, among sequences showing two terms, we find the types ab and cd with iteration within a distich of a four-line stanza (20a,b), a.c with anaphora at the head of each distich of a four-line stanza (c), and ab within a gāyatrī (d):³

- (20) a. X.85.25ab *préto muñcāmi nāmútaḥ* / *subaddhām amútas* karam ‘I release (her) forth from here, not from there. I shall make (her) well-bound there.’
 b. III.1.9cd *gúhā* cārantam sākhibhiḥ śivébhir / *divó yahvībhir ná gúhā* babhūva ‘(They found) the one wandering in hiding from his kindly friends. From the youngest ones of heaven he was not in hiding.’
 c. VI.10.1a-c *puró* vo mandrām divyām suvṛktīm / *prayatí yajñé agním* adhvaré dadhidhvam // *purá* ukthébhiḥ sá hí no vibhāva ‘Set at the fore your joyous, heavenly, well-praised Agni at the ceremony at the beginning of the worship, at the fore with hymns, for he is our beaming one.’
 d. VIII.44.30 *purāgne* duritébhyaḥ / *purá* mṛdhrébhyaḥ kave / *prá* ṇa áyur vaso tira ‘O Agni, (protecting us) from hard ways, from abandonments, O poet, extend forth our lifetime, O good one.’

Of these passages (c) and (d) are the most clearly sequential. (b) is constructed around the opposition *gúhā* / *ná gúhā*, but the clauses are not quite parallel and their ordering is generally chiasitic. (a) is not a sequence at all, the basic constructional principle of pāda a being oppositional *itāḥ* ... *nāmútaḥ*, while *amútaḥ* of pāda b does not even appear to show the same ablative meaning as its predecessor.

The remaining passages in this group show more extensive sequences. Thus, (a) and (b) show occurrences of the adverbial in three pādas of a four-line stanza, while (c) and (d) show, respectively, 3 × 3 and 4 × 4 anaphora:

³ A remaining passage shows the form *purú* occurring twice within a pāda, but its role is unclear: I.142.10 *tán nas turīpam ádbhutam* / *purú vāram purú tmānā* // *tváṣṭā pōṣāya ví syatu* / *rāyé nābhā no asmayúḥ* ‘That wondrous seed, the desirable thing, let Tvaṣṭar, desirous of us, unbind for us often, (becoming) by itself much, for thrivance and wealth, upon our navel.’ It appears as though the first occurrence of *purú* is an adverb going with *ví syatu*; the second may be a predicate adjective.

- (21) a. II.33.10 *árhan* bibharṣi sáyakāni dhánva / *árhan* niṣkām yajatām viśvárūpam // *árhann* idām dayase viśvam ábhvaṃ / ná vā ójīyo rudra tvád asti 'Deservedly dost thou bear arrows (and) bow, deservedly a necklace worthy of worship, having all forms. Deservedly dost thou dispose of all this chaos. Nothing indeed is stronger than thee, O Rudra.'
- b. VI.48.22 *sakṣd* dha dyaúr ajāyata / *sakṣd* bhūmir ajāyata // pṣṇyā dugdhām *sakṣt* páyas / tát anyó nānu jāyate 'Once only was the heaven born, once was the earth born; once was the milk of Pṛṣni drawn. No other is born after that.'
- c. I.50.5 *pratyán* devānām viśaḥ / *pratyán* úd eṣi mānuṣān / *pratyán* viśvaṃ svār dṛśé 'Turned toward the clans of the heavenly ones, turned toward men dost thou rise; turned toward every (creature) that it may see the sun.'
- d. X.60.11 *nyàg* vāto (á)va vāti / *nyàk* tapati sūryaḥ // *nīcnam* aghnyā duhe / *nyàg* bhavatu te rāpaḥ 'Downward blows the wind, downward burns the sun; downward is the cow milked, downward let thy bodily sickness be (i.e. let it abate).'

In the opening distich of (a) and in the entirety of (c) we find the threefold structure, whereas (b) approximates 3/2 responsion in its opening distich. In (d), where the anaphora is paronomastic (*nyàk/nīcnam*), we find a different verb in each clause, a pattern that is well attested in cases of 4×4 anaphora.

8. Adverbial Repetition and the Evolution of Rigvedic Style

Having presented the full range of data relating to adverbial repetition in the Rigveda, I wish to pursue an issue which may have implications for the evolution of Rigvedic style. Throughout my engagement with stylistic repetition in the Rigveda it has been my impression that sequential repetition is a feature associated particularly with the latter period of Rigvedic verse composition—the period proximate to that of the Atharvaveda. I finally tested this hypothesis in a study of numeral repetition (Klein, ms.). I discovered there that if one divides the number of occurrences of sequential repetition of numerals by the total number of repetitions, both sequential and nonsequential, and plots the resulting percentages against Arnold's metrically based periodization of the Rigveda (1905), one arrives at a monotonically increasing percentage across all five periods (Archaic, Strophic, Normal, Cretic, Popular). I took this as evidence of an internal evolution of Rigvedic style toward a more 'vertical', responsive type of discourse (cf. the frequency of responsions in the data presented in this paper). This manner of expression is particularly characteristic of the Atharvaveda, an assertion easily demonstrated by merely opening that text at any arbitrary point and reading. Thus, for example, the first twenty hymns of Book I of the Śaunika recension of the Atharvaveda provide examples of the sequential employment of nouns, verbs, numerals, NEGs, preverbs, relatives, and deictic demonstratives. Cf. (22a–g), respectively:

- (22) a. I.13.1 *námas* te astu vidyúte / *námas* te stanayitnáve // *námas* te astv áśmane / yénā dūḍāśe ásyasi 'Reverence let there be to thy lightning, reverence to thy thunder; reverence let there be to thy (hurling-)stone, with which thou dost cast at the one whose worship is bad.'
- b. I.2.1 *vidmā* śarásya pitāraṃ / parjányam bhūridhāyaśam // *vidmó* śv áśya mātāraṃ / pṛthivīm bhūrivarpaśam 'We know the father of the reed, Parjanya, possessing many nourishments; we know well its mother, the earth, possessing many forms.'
- c. I.11.2ab *cátasro* divāḥ pradíśaś / *cátasro* bhūmyā utá 'Four are the directions of heaven and four of earth.'
- d. I.19.1ab *mā* no vidan vivyādhíno / *mó* abhivyādhíno vidan 'May the piercers not find us; and may the penetraters not find (us).'
- e. I.11.5a-d *ví* te bhinadmi méhanam / *ví* yónim *ví* gavínike // *ví* mātāraṃ ca putrāṃ ca / *ví* kumārāṃ jaráyuna 'I split apart thy urinator, apart (thy) womb, apart (thy) groins; apart the mother and the son; apart the male child from the afterbirth.'
- f. I.11.6 *yáthā* vāto *yáthā* máno / *yáthā* pántanti pakṣíṇaḥ // evā tvām daśamāsyā / sākām jaráyuna pata 'Just as the wind, just as the mind, just as the birds fly; so do thou, O ten-month-old, fly together with the afterbirth.'
- g. I.16.3 *idám* víṣkandham saḥata / *idám* bādhate atríṇaḥ // *anéna* víśvā sasahe / yā jātāni piśācyāḥ 'This prevails over the *viṣkandha*, this drives away the *atrin*s: with this I have prevailed over all the creatures which belong to *piśācī*.'

If the sequential structures of the Rigveda can be shown to increase throughout the period of its composition, or at least can be shown to be represented to a disproportionate degree in the latter part of that period, then this would strongly suggest that the forms of expression associated with the 'higher religion' and the 'popular religion', however different they may have been originally, were merging toward a unitary form in the later period. This of course may only be a corollary of the well-known fact that the latest parts of the Rigveda in some sense 'belong' to the Atharvaveda. But it is still worth noting, insofar as it adds to the typical linguistic markers of the Popular Rigveda, which have thus far been shown to reside on the morphological and lexical levels (Arnold 1905: 36–41), a stylistic consideration as well.

In the case of adverbials it is not possible to engage in the same procedure that I employed with numerals, because these forms are generally indeclinable and therefore not subject to colon-internal (hence, nonsequential) polyptoton. I have, however, attempted to periodize the data we have been discussing against Arnold's chronology and have arrived at results not at all indicative of a constant stylistic evolution but highly suggestive of an increase in sequential employment in the Popular Rigveda. The main difficulty is arriving at some calculation of the percentage of Rigvedic stanzas falling into each of Arnold's periods, for he never provides this information explicitly. However, it is possible to estimate from Arnold's remarks an approximate percentage of verses from each period.⁴ In Table 1

⁴ Cf. Klein, ms. footnote 7.

I have calculated the percentage of adverbial sequences⁵ occurring in each of Arnold's periods and listed these beside my estimate of the overall percentage of verses of the Rigveda belonging to each period.

Archaic: 17 (20.7%) :	overall 22.2%
Strophic: 14 (17.1%):	overall 21.0%
Normal: 14 (17.1%) :	overall 22.7%
Cretic: 4 (4.9%) :	overall 20.3%
Popular: 33 (40.2%) :	overall 13.9%

Table 1: Distribution of Sequential Repeated Adverbials by Arnold's Periodization of the Rigveda

The conclusion, as far as the Popular Rigveda goes, is revealing. Although an estimated 13.9% of the Rigveda belongs to the latest period, 40.2% of sequences involving adverbials are found in this period.⁶ By contrast, the immediately preceding period shows the greatest degree of underrepresentation for this type. There can therefore be no question here of a constant internal evolution toward a particular form of expression, but nevertheless our surmise of an efflorescence of this type in the latest stage of Rigvedic verse composition is supported. I am confident that once the entire range of sequential repetition categories is subjected to similar scrutiny, these results will continue to be corroborated, with important consequences for the stylistic history of the Rigveda.

⁵ Subtractions (i.e. nonsequential occurrences) include the collocations *nū cin nū* (I.120.2, VI.37.3, VII.22.8), *nū nū* (I.17.8), *evaśvā* (IV.54.5, X.44.7 = 13ab above), *ihā vehā vā* (X.119.9.10, cf. 8a above), *purū vāram purū tmānā* (I.142.10, cf. fn. 3), and *āmreḍitas* (e.g. V.30.10 *ihéha* = 8b above).

⁶ One might alternatively have arrived at a similar conclusion by simply counting the number of occurrences of sequential repetitions in the Tenth Maṇḍala and then comparing this figure with the percentage of the Rigveda (measured in terms of hymns) represented by Maṇḍala Ten (18.6%). The figure in question amounts to 30 of 82 instances or 36.6%—still disproportionate and indicative of increased sequential employment in the latest period of Rigvedic verse composition. It should be pointed out, however, that if one were to follow this easy procedure, one would not be working within the system established by Arnold, for whom the Tenth Maṇḍala is a repository of hymns and stanzas from all of his five periods, with a notable measure even of archaic material.

References

- Arnold, E. Vernon. 1905. *Vedic Metre in its Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elizarenkova, Tatyana. 1995. *Language and Style of the Vedic R̥sis*, ed. with an Introduction by Wendy Doniger. Albany, NY: State University of New York Press.
- Gonda, Jan. 1959. *Stylistic Repetition in the Veda* (*Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel 65, No. 3.*) Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij.
- Klein, Jared S. 1987. The Two Senses of the Term *Anaphora* and their Functional Unity: Evidence from the Rigveda. In: Cardona, George and Norman H. Zide, eds. *Festschrift for Henry Hoenigswald On the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Narr, 193–99.
- . 1999. A Triadic Structural Feature of Nominal Anaphora in the Rigveda. In: Habisreiter, Jürgen, Robert Plath, and Sabine Ziegler, eds. *Gering und doch von Herzen. 25 indogermanistische Beiträge. Bernhard Forssman zum 65. Geburtstag*. Wiesbaden: Reichert, 119–34.
- . 2004a. Patterns of Verb Repetition in the Rigveda. *General Linguistics* 41[2001]: 222–256.
- . 2004b. Phrasal Repetition in the Rigveda. *Bulletin d'Études Indiennes* 21[2003]: 7–45.
- . ms. "Numeral Repetition in the Rigveda." To appear in the Proceedings from the 19th Annual UCLA Indo-European Conference.
- Migron, Saul. 1985. *The Rgvedic Stanza as a Syntactical Unit: A Study of Selected Trimeter Passages*. Unpublished Hebrew University Dissertation.

Conspicuous Absence

A New Case of Intended Metrical Irregularity: The Catalectic Line RV 10.129.7b¹

Werner Knobl
(Kyoto University)²

complete
is an incomplete
form of incomplete

It is a particularly enigmatic stanza that concludes the profound and partly obscure Creation Hymn of the Ṛgveda. This stanza, RV 10.129.7 (= MS 4.12.1: 179.1–2 = TB 2.8.9.6), reads as follows:

iyám vísṛṣṭir yāta ābabhūva
yādi vā dadhé yādi vā ná
yó asyādhyakṣaḥ paramé vṛyōman
só aṅgá veda yādi vā ná véda

This emission: from where it has come to be—

if it has been founded, or if not ...

He who of this [world] is the surveyor in the highest heaven,³
he does know—or if he does not know?!

¹ Two cases of catalexis in Book X of the Ṛgveda—in the metrically defective triṣṭubh lines 10.10.13a *bató batāsi yama* and 10.95.3a *īsur ná śriyá īsudhér ...*—have already been discussed in a recent article. See Werner Knobl, *Mind-Reading the Poet. Cases of Intended Metrical Irregularity in Vedic Poetry. Studien zur Indologie und Iranistik* 24, Bremen: Ute Hempen Verlag, 2007: 105–139; especially 110–130.

² It was at Kyoto University, on the occasion of The Second International Vedic Workshop, 31 October — 2 November, 1999, when I read my paper “Mind-Reading the Poet”, that I first met Tat’jana Jakovlevna Elizarenkova and was deeply impressed by her human and scholarly personality. My modest contribution to this Gedenkschrift is dedicated to her memory with the greatest respect and admiration.

Also, I am very grateful to my dear friends Diwakar Acharya, Masato Kobayashi, and Leonid Kulikov for the technical help they have so generously given me in formatting this article.

³ In all the other RV passages where *ādhy-akṣa-* m. occurs, it always refers to Agni: 1. at 8.43.24 *viśām rājānam ādbhutam ādhyakṣam dhārmaṇām imām / agnīm īle sá u śravat* ‘I reverently call Agni, the undeceivable king of the settlements, this guardian of the laws. And he shall hear [my call] in return [for my reverence],’ 2. at 10.88.13b/d a] *agnīm devā*

In this stanza, pāda b is as undoubtedly a triṣṭubh line as almost all the other verses of this hymn, but it is defective by two syllables. Oldenberg, Prolegomena⁴ 85, considered it as very likely that the missing two at the end of the pāda have to be restored by conjecture. Because of the parallelism between lines b and d, the obvious choice would seem to be *dadhé*.

The fact, however, that this word, with its apparently light first syllable, does not appear to fit so well into the typically trochaic cadence of a triṣṭubh line as metrical regularity would require, made Grassmann, Wörterbuch⁵ 1089, s.v. *yādi* 10, suggest the reading “*yādi vā (dadhé) ná*.” Oldenberg, Prolegomena 85, took exception to this reading, as it would result in a word order that is said not to occur in the ṚV.

More than two decades later, Oldenberg, Noten II⁶ 347, realized that he had unjustly rejected Grassmann’s suggestion to read *dadhé ná* for the alleged reason, because this sequence—finite verb form with the negative particle following it—does occur in the ṚV, namely, for example, at 4.13.5ab *ánāyato ánibaddhaḥ kathāyám nṛṇāṃ uttāno āva padyate ná* ‘Why does this [Sun-God], though being unheld and unbound, not fall down on his back?’

The parallelism, on the other hand, between lines b and d—*yādi vā ná ... / yādi vā ná véda* II—still holds good as an argument against Grassmann’s conjecture. One could therefore think, Oldenberg, Prolegomena 85, went on to say, of emending line b to *yādi vā ná dadhé*, “against which reading the shortness of the last-but-one syllable constitutes no decisive objection”, since a similar sequence

ajanayann ajuryám / ... yakśasyādhyakṣam taviṣám bṛhāntam ‘The gods created Agni [Vaiśvānara], as an unaging, powerful, and elevated overseer of [their] secret miracle,’ and 3. at 10.128.1d *tvādyādhyakṣeṇa pñānā jayema* ‘May we win [all] battles with you as [our] supervisor.’

This threefold reference to Agni as *surveyor* could suggest that also in our passage, at 10.129.7c, *ādhyakṣa-* refers to Agni, namely, the *heavenly* Fire, to Fire in its *celestial* form: the Sun.

⁴ Hermann Oldenberg, *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena zu einer kritischen Rigveda Ausgabe*. Berlin: Hertz, 1888; = (Koelner Sarasvati Serie [Editor: Klaus Ludwig Janert]: Volume 3). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982. Cf. the recent English translation of Oldenberg’s work by V. G. Paranjape & M. A. Mehendale, *Prolegomena on Metre and Textual History of the Ṛgveda*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

⁵ Hermann Grassmann, *Wörterbuch zum Rig-Veda* (1875). 6., überarbeitete und ergänzte Auflage von Maria Kozianka. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1996.

⁶ Hermann Oldenberg, *Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten*. [II:] Siebentes bis zehntes Buch. (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Neue Folge: Band XIII. Nr. 3). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

of words occurs as cadence in the triṣṭubh line ṚV 1.103.4d *yád dha sūnūḥ śrávase nāma dadhé*.⁷

Now, if it is that easy for us to complete the line, why did the poet not do so himself? Would he leave out the missing word by negligence? Most certainly not. It may seem strange, but only very few scholars have considered the possibility that the space of two syllables at the end of the second line might have been left open on purpose. As one of the few, Oldenberg, *Noten* II, 1912, 347, now refraining from any conjecture, asked: "Kann nicht Wunsch nach prägnanter Kürze über die metrische Norm gesiegt und überkurzen Pāda herbeigeführt haben, indem man in der Silbenfolge ~-~-~ mit einer Art metrischer Haplologie von der ersten Länge zur zweiten übersprang? Anapäst nach Cäsur und Schluss ~-~ ist beides vorhanden, nur in einander geschoben." The process as described by Oldenberg, though it may be based on a poetically rather unconvincing "wish for dense brevity", would seem entirely mechanical should it really have proceeded without any ulterior motive on the part of the poet.⁸

Also, the author of this alleged skipping of syllables and telescoping of the line, an anonymous "man", if he is meant to be the poet himself, does not strike me as a plausible person. The Vedic *ṛṣi*, I should think, has to be granted greater consciousness and determination—let alone in a hymn so sophisticated as this one—than Oldenberg deigned to endow him with.

⁷ However, the "shortness" of the first syllable in *dadhé* is only apparent. We are now in a better position than Oldenberg in order to know that the historical preform of *dadhé* has to be posited as **dadhHái*, with the *a* scanning 'long by position.' And so, it is fairly reasonable to suppose that the poet, who used this word in a place where two heavy syllables were required by the metre, still pronounced it as a spondee.

Cf. the quite similar case of certain disyllabic forms of the noun *jána-* < **jánHa-* in triṣṭubh cadences: all of the four line-final *jánās* (1.89.10c, 4.38.9a, 6.11.4d, 6.51.11b), and all of the nine line-final *jánān* (1.173.8d, 2.20.2b, 3.46.2d, 5.33.2d, 6.10.5d, 6.20.1b, 6.49.15c, 6.67.3c, 6.68.5d) are to be scanned spondaically.

The relevancy of historical preforms containing laryngeals to the correct metrical restitution of the original text of the Ṛgveda was recently demonstrated by Jost Gippert in two important publications of his: 1. "Laryngeals and Vedic metre." *Sound Law and Analogy*. Papers in honor of Robert S. P. Beekes on the occasion of his 60th birthday. Edited by Alexander Lubotsky. Amsterdam / Atlanta, GA: Rodopi, 1997, 63–79, and 2. "Neue Wege zur sprachwissenschaftlichen Analyse der vedischen Metrik." *Compositiones Indogermanicae in memoriam Jochem Schindler*. Herausgegeben von H. Eichner und H. C. Luschützky. Praha: enigma corporation, 1999, 98–125.

⁸ Or is the Vedic poet and *sūkta-kārā-* perhaps to be considered a precursor of the parsimonious *sūtra-kārā-*, who rejoices at the saving of one or two syllables as much as at the birth of a son?

Macdonell, Vedic Reader, 1917: 211, suggested that with the empty space after *yādi vā nā* “possibly a metrical pause expressive of doubt may have been intended.”⁹

And with respect to the same lacuna, Geldner, *Der Rig-Veda* III, 1951, 361, note ad 7 b, cautiously asked: “Ob beabsichtigte Aposiopese?” Although this hesitating question keeps strictly in line with our poet-philosopher’s skeptical frame of mind, I think it is safe to say, with greater confidence than Geldner dared to have: This could quite easily be a case of intended *aposiopesis*.¹⁰

As to the word, however, whose sound was *silenced* by the poet intentionally, we ought to keep our doubts alive. For it is *not* necessarily another *dadhé* that was caused to turn *tacit*.

Before deciding what word the poet has dropped on purpose at the end of the line, we may want to know how its unsilent *dadhé* is to be understood. In the long history of Vedic exegesis, this middle of the perfect was taken in three different ways. All three of them are more or less possible, and have actually been chosen, more or less freely, by scholars of the past.¹¹

A. The unsilent middle *dadhé* was understood as having an *active* (‘agentive’ or ‘factitive’) sense by the following large group of scholars:

1. Sāyaṇa, *Rig-Veda-Samhitā*. The Sacred Hymns of the Brāhmanas, together with the Commentary of Sāyanākārya, edited by F. Max Müller. Second Edition. Volume IV. London: Henry Frowde, 1892, 426: “*yadi vā dadhe dhārayati yadi vā na dhārayati*”, and 427: “*yadi vā dadhe vidadha idam jagat sasarja yadi vā na sasarja*.”

2. Max Müller, *A History of Ancient Sanskrit Literature so far as it Illustrates the Primitive Religion of the Brahmanas*. Second Edition, Revised. London: Williams and Norgate, 1860 (1859), 563: “whether *he* [the overseer, contemplator] made it [this creation] or not.”

⁹ For the exact reference, see below, in Section A.13.

¹⁰ Recently, Joel P. Brereton, *JAOS* 119, 1999: 249b, prudently suggested: “Whether created by accident or intention, this metrically unresolved cadence is a verbal image of the unresolved cosmogony.” Cf. 249b fn. 8: “Most interpreters have treated it as defect ...; but this view may underestimate the creativity of Vedic poets. In any case, it is a potentially meaningful irregularity.”

¹¹ If I try to be fairly exhaustive in the following tripartite list of translations, it is also in order to show how (predictably) dependent on certain of their predecessors most scholars are. Veritable schools of thought can be detected. There is, for instance, what may be called the Whitney branch represented by the few that have chosen the second possibility. Being as little independent as others, I find myself belonging to the Grassmann–Bergaigne tradition.

3. Rudolf Roth, Sanskrit-Wörterbuch, herausgegeben von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, bearbeitet von Otto Böhtlingk und Rudolf Roth. Dritter Theil. St. Petersburg: 1859–1861, 903 s.v. *dhā* 7: “ob *Einer* sie *schuf* oder nicht.”

4. J[ohn] Muir, Original Sanskrit Texts on the Origin and History of the People of India, Collected, Translated, and Illustrated. Volume Fourth (Second Edition, Revised) and Volume Fifth. London: Trübner, ²1873, 5 and ¹1870, 357: “whether [*any one*] *made* it (this creation) or not.”

5. Alfred Ludwig, Der Rigveda oder Die Heiligen Hymnen der Brāhmana. Zweiter Band. Prag: F. Tempsky, 1876: 573: “sei’s dasz *er* [von dem diese schöpfung herrührt] sie *gegründet*, sei’s dasz er sie nicht gegründet.”

6. Alfred Ludwig, Der Rigveda ... Fünfter Band. Kommentar zur Rigveda-Übersetzung. II. Teil. Prag: F. Tempsky / Leipzig: G. Freytag, 1883: 436: “sei es dasz *er* [von welchem diese schöpfung ausgegangen] dieselbe *geschaffen* oder nicht [im eigentlichen sinne des wortes] geschaffen.”

7. Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sanhitā, verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishad’s. Strassburg: Karl J. Trübner, 1887: 4: “ob *er* [von dem sie entstanden] sie [diese Schöpfung] *geschaffen* oder ob nicht.”

8. Ralph T. H. Griffith, The Hymns of the Ṛgveda Translated with a Popular Commentary. Volume II. Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963 (= ²1897): “whether *he formed* it all or did not form it.”

9. M[oriz] Winternitz, Geschichte der indischen Litteratur. Erster Teil. Einleitung und erster Abschnitt: Der Veda. (Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen: Band IX). Leipzig: C. F. Amelang, 1905: 88: “[Er, der die Schöpfung hat hervorgebracht,] *Der* sie *gemacht hat* oder nicht gemacht.”

10. Karl Friedrich Geldner, Zur Kosmogonie des Rigveda, mit besonderer Berücksichtigung des Liedes 10,129. (Universitätsprogramm 1908). Marburg: N. G. Elwert’sche Verlagsbuchhandlung, 1908: 23: “ob *er* [der Lenker der Welt] (sie [diese Schöpfung]) *gemacht hat*, ob nicht.”

11. Karl Friedrich Geldner, Der Rigveda in Auswahl. Zweiter Teil: Kommentar. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1909: 214: “Ob *er* [der Aufseher] diese Welt *erschaffen hat* oder nicht.”

12. Alfred Hillebrandt, Lieder des Ṛgveda. (Quellen der Religions-Geschichte: Band 5). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1913: 134: “sei es dass *er* [der über sie wacht] sie [diese Schöpfung] *schuf* oder nicht.”

13. Arthur Anthony Macdonell, A Vedic Reader for Students. Oxford: Oxford University Press, 1917: 211: “whether *he* [its surveyor] *founded* it [this creation] or did not.”

14. Paul Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Erster Band, Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. Vierte Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1920: 126: "mag *Er* [von welchem her ursprünglich diese Schöpfung ... geworden ist] sie nun *geschaffen* oder nicht geschaffen ... *haben*" and 127: "*Der* sie *gemacht hat* oder nicht gemacht."

15. Karl Friedrich Geldner, Vedismus und Brahmanismus (Religionsgeschichtliches Lesebuch: 9). Tübingen: J. C. B. Mohr, 1928: 89: "ob *er* (der Gott) sie [diese Einzelschöpfung] *gemacht hat* oder nicht?"

16. Karl Friedrich Geldner, Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. Dritter Teil. (Harvard Oriental Series: Volume 35.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1951: 361: "ob *er* [der Aufseher dieser (Welt)] sie [diese Schöpfung] *gemacht hat* oder nicht."

17. Herman Lommel, Gedichte des Rig-Veda. ("Weisheitsbücher der Menschheit"). München-Planegg: Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, 1955: 120: "wenn *er* [der sie überschaute] sie [diese Schöpfung] *geschaffen hat* oder wenn nicht."

18. Walter Ruben, Beginn der Philosophie in Indien. Aus den Veden. (Philosophische Studentexte). Berlin: Akademie-Verlag, 1955: 28: "ob *er* [n. 8: "Oder: Es, das Eine, das Denken, das Weder-seiende-noch-nichtseiende"] sie [diese Schöpfung] *geschaffen hat*, oder ob nicht."¹²

19. Riccardo Ambrosini, "Contributi all'interpretazione di RV. X.129." *Studia classica et orientalia Antonio Pagliaro oblata*. I. Roma: Herder editrice e libreria, 1969: [95–136] 100: "sia que [quell'essere supremo (*ādhyakṣaḥ*)] l'*abbia posta* [la creazione] o non."

20. Paul-Émile Dumont, Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 113, No. 1, 1969: 66 (Translation of TB 2.8.9.6b): "whether *he* [its surveyor] *founded* it [this creation] or not."

21. Annemarie Etter, Die Fragesätze im Ṛgveda. (Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft: 1). Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1985: 206: "ob *er* [ihr Aufseher] sie [diese Schöpfung] *geschaffen hat* oder nicht."

¹² Interestingly, Ruben is the only scholar who considered the possibility that the agent of creation may be an impersonal "Es", namely, "das Eine", the mysteriously anonymous ONE (*ekām*) and ALL (*vīśvam*) in the form of which this world did exist somehow, and somehow did not exist, and about which it is said, at the very beginning of our hymn, that 'then' it was *neither* real, *nor* unreal: RV 10.129.1a *nāśad āsīn nō sād āsīt tadānīm*. And this ambiguous statement about IT was interpreted by the Śatapatha Brāhmaṇa as referring to none other than *mānas* "das Denken". Cf. ŚB 10.5.3.1 *āsīd iva vā idām āgre nēvāsīt tād dha tām māna evāsa* 'In the beginning, this [ALL] seemed to be real, and it seemed not to be real. That (this ALL) was then nothing but MIND.'

22. Johannes Mehlig, *Weisheit des alten Indien*. Band 1: *Vorbuddhistische und nicht-buddhistische Texte*. Herausgegeben von J. M. ("Orientalische Bibliothek"). München: C. H. Beck, 1987: 68f.: "ob *er* sie gemacht hat oder nicht."

As can be seen, all of these scholars translated line b—by and large identically—as 'he (has) made / created / founded [it (this creation)].'

B. The middle *dadhé* was considered to be *non-passive* ('*fientive*' or *reflexive*) in meaning by a small group of scholars who all understood it in the sense of 'it (this creation) made itself / was made by itself / formed itself [spontaneously].'

1. William Dwight Whitney, "The Cosmogonic Hymn, Rig-Veda X.129." *Journal of the American Oriental Society* 11, New Haven: The American Oriental Society, 1885: cx (Proceedings of the Society at Boston, May, 1882): "Whether *it* [this creation] *made itself*, or whether not."¹³

2. Arthur Berriedale Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. (Harvard Oriental Series: Volumes 31 and 32). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1925: 436: "whether the creation *was made by itself* or not."

3. W. Norman Brown, "The Rigvedic Equivalent For Hell." *Journal of the American Oriental Society* 61, 1941: 80 and "Theories of Creation in the Rig Veda." *Journal of the American Oriental Society* 85, 1965: 34 = W. Norman Brown, *India and Indology. Selected Articles*. Edited by Rosane Rocher. Published for the American Institute of Indian Studies. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1978: 18 and 52: "whether [this creation *came into being*] *spontaneously* or not."

4. Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda. An Anthology. One Hundred and Eight Hymns, Selected, Translated and Annotated*. Harmondsworth: Penguin Books, 1981: 25: "perhaps *it* [this creation] *formed itself*, or perhaps it did not."

5. Tatyana Jakovlevna Elizarenkova, *Language and Style of the Vedic R̥sis*. Edited with a Foreword by Wendy Doniger. (SUNY Series in Hindu Studies). Albany: State University of New York, 1995: 142: "Perhaps *it* [this creation] *formed itself*, or perhaps it did not."¹⁴

¹³ Compare Whitney's note on *dadhé*: "the subject and meaning of the verb *dadhe* are unclear; it must be either '*it set* (or *made*) *itself*,' or '*he set* (or *made*) *it for himself*': i.e. the "overseer" of the next line. I have thought the former more acceptable; but whether the middle can have so pregnantly reflexive a sense admits of doubt."

¹⁴ Rather than follow Elizarenkova's original idea about *dadhé*, as it is clearly expressed in her RV translation of 1999 (for which see below, section C.18.), the editress seems to have adopted in its place her own 1981 rendering, and quite literally at that.

C. Or is *dadhé* perhaps preferably to be taken in a *passive* ('*patientive*') sense, as it has been understood by the following large group of scholars?

1. Hermann Grassmann, *Rig-Veda. Übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen. Zweiter Theil.* Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877: 406: "ob *sie* [diese Schöpfung] *geschaffen* oder *unerschaffen*."

2. Adolf Kaegi, *Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder. Zweite, umgearbeitete und erweiterte, mit vollständigem Sach- und Wortregister versehene Auflage.* Leipzig: Otto Schulze, 1881: 121: "Ob *sie* [diese Schöpfung] *geschaffen* oder *unerschaffen*."¹⁵

3. Abel Bergaigne, *La Religion Védique d'après les hymnes du Rig-Veda. Tome III^e*, Paris: Vieweg, 1883 = deuxième tirage (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, IV^e Section — Sciences historiques et philologiques: 36^e fascicule) = Paris: Honoré Champion, 1963: 214: "s'il [ce monde (littéralement cette émission ...)] *a été créé* ... ou non."

4. Louis Renou, *La valeur du parfait dans les hymnes Védiques.* Paris: Edouard Champion, 1925: 25: "si *elle* [cette création du monde] *a été créée* ou non."

5. Louis Renou, *La poésie religieuse de l'Inde antique. (Mythes et Religions).* Paris: Presses Universitaires de France, 1942: 122: "si *elle* [cette création (émanation)] *a été fabriquée* ou ne l'a pas été."

6. Louis Renou, *Hymnes spéculatifs du Vêda. 6^e édition. (Collection UNESCO d'œuvres représentatives. Série indienne: Volume 3).* Paris: Gallimard, 1956: 126: "si *elle* [cette création secondaire] *a fait l'objet* ou non *d'une institution*."

7. Paul Thieme, *Gedichte aus dem Rig-Veda. Aus dem Sanskrit übertragen und erläutert von P. Thieme. (Universal-Bibliothek: Nr. 8930).* Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1964: 67: "ob *sie* (diese Emanation) *getätigt worden ist* [von einem Agens] oder ob nicht."

8. Jan Gonda, "De kosmogonie van R̥gveda 10, 129." *Tijdschrift voor Philosophie* 28, 1966: 693 = *Selected Studies III*, Leiden: E. J. Brill, 1975: 430: "of *ze* [deze schepping] *object (resultaat) van een instelling (inzetting, fundatie)* is of niet" and *ibid.* 696 = 433: "whether *it* [this creation] *is the result of an act of founding or establishing* or not."¹⁶

¹⁵ Cf. Adolf Kaegi, *The Rigveda: The Oldest Literature of the Indians. Authorized Translation with Additions to the Notes by R. Arrowsmith.* Boston: Ginn and Company, 1886: 90: "whether *it* [the source] *was made*, or *uncreated*."

¹⁶ Cf. also J. Gonda, *The Medium in the R̥gveda. (Orientalia Rheno-Traiectina, 24).* Leiden: E. J. Brill, 1979: 19: "whether *it* [this creation (emanation-)in-differenciation] *is the result of an act of founding (establishing...)* or not."

9. Louis Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, Tome XVI. (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Série in-8°: Fascicule 27). Paris: E. de Boccard, 1967: 169: "si elle [cette création] a été instituée (par un Être) [ou non]."

10. Naoshirō Tsuji, *Rigu-Vēda Sanka* ([Selected] Hymns of the RV). Tokyo: Iwanami, ¹⁷1987 (¹1970): 323: "この創造は ... そは[誰によりて]実行せられたりや、あるいはまたしからざらしや ..." ["Kono sōzō wa ... So wa [dare ni yorite] jikkō seraretari ya, arui wa mata shikarazarishi ya, ..."] ("This creation... Whether it has been realized [by someone], or else, has not been [realized]").

11. Walter Harding Maurer, "A Re-examination of Ṛgveda X.129, the Nāsadīya Hymn." *The Journal of Indo-European Studies*, Volume 3, Number 3, 1975: 233: "whether it [this world] was made or whether not."¹⁷

12. Jean Varenne, *Cosmogonies Védiques*. (Bibliothèque de l'Unicorne / Collection "Le Monde Indien"). Milano: Archè / Paris: Belles Lettres, 1982: 226: "si elle [cette création] a été fondée, ou non."

13. Jared S. Klein, *Toward a Discourse Grammar of the Rigveda*. Volume I: Coordinate Conjunction, Part 2: u; áthā, átho, ádha, ád; vā; ápi. (Indogermanische Bibliothek: Reihe 1). Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1985: 161=206=208: "whether it [this creation] has been created or not."

14. Walter Harding Maurer, *Pinnacles of India's Past: Selections from the Ṛgveda*. (University of Pennsylvania Studies on South Asia: 2). Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins, 1986, 284: "whether it [this world] was made or whether not."

15. Paul Thieme, "Zu RV 10.72." *o-o-pe-ro-si*. Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag, herausgegeben von Annemarie Etter. Berlin / New York: Walter de Gruyter, 1986, 159 = Paul Thieme, *Kleine Schriften II*, herausgegeben von Renate Söhnen-Thieme. Stuttgart: Franz Steiner, 1995: 939: "ob sie (diese Schöpfung) getätigt worden ist [von einem Agens] oder ob nicht."

16. Thomas Oberlies, *Die Religion des Ṛgveda*. Erster Teil: Das religiöse System des Ṛgveda. (Publications of the De Nobili Research Library: Volume XXVI). Wien: Institute of Indology, University of Vienna, 1998: 376: "ob sie (diese Emanation) [von einem Schöpfer] getätigt ist oder ob nicht."

17. Joel P. Brereton, "Edifying Puzzlement: Ṛgveda 10.129 and the Uses of Enigma." *Journal of the American Oriental Society*, Volume 119, 1999: 249b, note 7: "if it [this creation] was produced or if (it was) not (produced)," and 258: "if it [this creation] was produced or if not."

¹⁷ Cf. Alfred Collins, "Reflections on Ṛg-Veda X.129: Stimulated by Walter Maurer's Paper." *JIES* 3, 1975: 279: "whether the world was 'put in place' (*dadhē*) [or not]."

18. Tat'jana Jakovlevna Elizarenkova, *Rigveda. Mandaly IX–X. Perevod i kommentarii*. Moskva: Nauka, 1999: 286: “Было ли оно (это творение) создано или же нет —.”

19. Martin Joachim Kümmel, *Das Perfekt im Indoiranischen. Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*. Wiesbaden: Reichert Verlag, 2000: 273: “ob sie [diese Schöpfung] geschaffen worden ist oder nicht?”

All the (19) scholars of this third group are agreed in taking *dadhé* as a passive and in translating it as ‘it (this creation / emanation) was / has been made / founded / created / instituted.’

I think Renou was quite justified in deciding without any hesitation, EVP XVI 169, that *dadhé* is “sans doute passif.”¹⁸

What is mentioned as ‘subject’ in line a is *iyám vīṣṣṭih*, and it would seem more natural to refer the verbal action of *dhā* to ‘this emission’ as its object or *kárman-*, rather than to the supreme observer, to him *yó asyādhyakṣaḥ paramé vṛṇḍman* ‘who is of this [universe] the surveyor in the highest heaven.’¹⁹

That cosmogonic onlooker is about to appear on the scene only in the following line. Nor does he show up before the subsequent stage of world creation. Apparently, he is a different ‘subject’, namely, the agent of *looking*—and, just possibly, of *knowing*—but certainly not of *founding*.²⁰

Once we have decided that *dadhé* is a passive and means ‘has been founded’, we are then in a position to treat the open space at the end of the line in a manner different from the way Grassmann and others have treated it: not by rushing in

¹⁸ Cf. also Elizarenkova, *Rigveda*, 1999: 526, in a note on RV 10.129.7b: “Как отмечает Рену, медиальная форма имеет здесь пассивное значение” and Kümmel, *Das Perfekt*, 2000: 273, who considered *dadhé* in this place to be one of the few “Beleg[e] mit sicher patientiver Bedeutung.”

¹⁹ The looker-on may be seen as a mere spectator, as one who has not actively taken part in the *making* of what he is *watching*. Since *ādhy-akṣa-* refers to Agni in all the three other RV passages (at 8.43.24b; 10.88.13d, 10.128.1d)—as has been shown above, at the beginning of this paper, in footnote 3—it may mean that Fire, namely, the element in its celestial form, is referred to also here. And the Sun, whom the poet repeatedly calls, in a phrase which contains a unique genitive of identity, *sūryasya cākṣus* (at RV 1.164.14c; 5.40.8c, 5.59.5d; 10.10.9b), is the Eye and Witness *par excellence*.

²⁰ To be sure, some scholars who understood this verb-form in the active sense of ‘has made / created / founded / established’ obviously thought that the agent of *dadhé* is none other than the *ādhyakṣas* of pāda 7c. See the above-quoted translations by Müller 1860; Geldner 1909; Hillebrandt 1913; Macdonell 1917; Geldner 1951; Lommel 1955; Ambrosini 1969; Dumont 1969; Etter 1985: in sections A. 2, 11, 12, 13, 16, 17, 19, 20, 21, respectively.

with a conjectured second *dadhé*, but, fearing to tread, by only *mentally* supplying an unpronounced word, the noun expressive of the *agent* of the action indicated by the passive *dadhé*, an agent grammatically implied anyway. And the case-form of that agent-noun, if it were to be pronounced, would have to be the instrumental *dhātṛā* 'by a founder'.

The only two scholars who have ever made explicit allowance for the possibility that a *noun* might have been dropped in this place are Karl F. Geldner and Walter H. Maurer.

1. In his *Kosmogonie*, 1908: 23, Geldner said: "[E]in den Sinn bestimmendes Substantiv scheint ausgefallen zu sein." For Geldner, however, that substantive would have had to be the *object* of the action expressed in *dadhé*, since he rendered this verb-form as an active "gemacht hat."²¹

As object we could imagine a noun like *vísṣvam* '[this] all', which would refer to the same universe as *vísṣṣṭiḥ* 'emission' in line a, and which is referred to by *asyá* 'of this [all]' or, in my view less likely, *asya* 'of it (this all)' in line c.²²

2. Maurer, *JIES* 3, 1973: 233 with fn. 42, in view of the fact that "no subject of *dadhé* is expressed" and that "*dadhé* may be translated '(it) was made' or '(he) made (it)'" , carefully considered: "it may be that the object of *dadhé* (if taken as a middle without passive sense) has been deliberately suppressed—what Geldner, H.O.S. III, p. 361, calls 'intentional aposiopesis...' But, on the other hand, would it not be better to suppose that it is not the *object* (which, in any case, can easily be supplied), but the *subject*, which has been omitted, since this omission would more conduce to heightening the sense of wonder [?]"²³

Now, after deciding that the instrumental **dhātṛā*, expressing the *agent* of the action indicated by the middle *dadhé*, if understood as a passive, is the missing word—rather than the accusative suggested by Geldner and accepted as an alternative by Maurer, or the nominative **dhātā* supposed to be the better alternative

²¹ See Karl F. Geldner, *Kommentar*, 1909: 214: "Es fehlen zwei Silben, wohl das eigentliche Objekt zu *dadhé*."

²² Because of the sandhi in *asyādhyakṣaḥ*, it is impossible to decide with certainty whether the pronoun is an elliptically used deictic adjectival *asyá* "of this [universe]" as in *pāda* 6c *arvāg devā asyá visárjanena*, or else, an anaphoric substantival *asya* "of it (this universe)" as the *Padapāṭha* opts, and as Oldenberg, *Noten* II 347, thinks is more likely: "M[eines] E[rachtens] *asya* wahrscheinlicher." Personally, I would prefer the first alternative.

²³ Since Walter H. Maurer does not fully reveal his thoughts, we are left with guessing at what he may have had in mind, viz. that the omitted *agent* of the action expressed by *dadhé*, "if taken as a middle without passive sense," is the metrically fitting nominative **dhātā*. Has this word been "deliberately suppressed" by the scholar in imitation of the poet?

by Maurer, or a second *dadhé* taken for granted by Grassmann, Oldenberg, and by most other Vedic scholars, though often only implicitly²⁴—we are bound to ask: Why should the poet have silenced this word?

There is, I think, only one possible answer to that question: The poet fell silent in the middle of his speech because he had something in mind that *called for* silence. Unless our poet was a blundering fool unable to keep his mind on the task of completing the metrical line together with the line of his thought—a possibility we should have the good grace not even to consider—he must have been aware, even highly conscious, of what he was doing.²⁵

There is no real alternative to thinking that he *intended* to express what he *did* express in this tacit way: There was no agent—and therefore no action—of founding. All that can be said is that this universe ‘has come into being’, *á ba-bhūva*, from somewhere, but not through *someone*. He who could be imagined as having set up this world is himself set aside, athetized by the poet. The very action it would have been his specific function as a *Sondergott* to perform is denied to the god.²⁶

The real existence of him whose name is ‘founder’ is unfounded. He who is called ‘placer’ finds no place for himself. Or, rather, there *is* a place, but that place is left empty, free for us to fill in. It is up to our intelligent imagination to complete the void with the well-defined *picture* the poet must have envisaged when he depleted that place of all presence. We only need to realize his intention, suggested by the open space, of symbolically reflecting in the absence of the *word* meaning ‘creator’—as in a mirror held up against it—the creator’s *own* absence.

²⁴ Brereton, JAOS 119, 1999: 249b—after giving an exact, and partly funny, description of the metrical deficiency of pāda 7b—explicitly says: “The rhythmic incompleteness of the line stands out particularly strongly because it could so easily be corrected. We can have the expected eleven-syllable line by supplying a second *dadhé*, a word that must be assumed in the translation anyway.”

²⁵ Brereton, JAOS 119, 1999: 249b, though accurately describing what happened in pāda 7b, seems to assume, be it but jocularly, a certain awkwardness in the author when he suspects: “The line stops short, as if the poet had suddenly stepped on his own metrical shoe-laces.” Are we to suppose that the poet was trying—if only “as if”—to stumble intentionally? May he be said to have reached so high a degree of conscious *naïveté* as to suffer an accident, however casual, on purpose? What might have made him a good actor would have made him a poor poet.

²⁶ The term *Sondergott* as introduced by Hermann Usener, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Cohen, 1896 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 3¹⁹⁴⁸ = 4²⁰⁰⁰) was referred to by Hermann Oldenberg, *Die Religion des Veda*. 3. und 4. Auflage. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta’sche Buchhandlung Nachfolger, 1923 (= 2¹⁹¹⁷): 60ff., and Eva Tichy, *Die Nomina agentis auf -tar- im Vedischen*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1995: 201f.

It could be that the poet, whose skepticism is so obvious, did not wish to reveal himself too outspoken an agnostic, and preferred to be ambiguous. Asking whether this 'creation' has been created or not is audacious enough. But daring to affect with an open expression of disbelief the very creator—or to embrace with a sweeping *mise en question* even the divine agent—would have exposed the poet to the danger of being held an *ádeva*- and atheist in the eyes of those who firmly believed in a personal *creator* god.

By leaving out the *dhātár*'s name in the formulation of his doubt, our poet-philosopher achieved two aims at once: He kept the suspension of his belief secret from the naïve believers. And, at the same time, he conveyed it in a hidden way to the refined reader, who is able to read not only *between* the lines, but also in the open space *within* the lines. It is as if he said, with a mischievous twinkle: *sapienti sat*.

О статусе и происхождении звонкой придыхательной серии в ряде дардских языков

А. И. Коган

(Институт Востоковедения РАН, Москва)

Введение

Одной из наиболее сложных проблем, с которыми сталкивается сравнительно-историческое изучение арийских языков, является так называемая дардская проблема. Основные взгляды на нее, как известно, в общем оформились уже в первой половине XX века, однако полностью решенной ее нельзя считать и в настоящее время. Более того, новый материал, ставший доступным благодаря открытию за последние десятилетия новых дардских языков, а также значительные успехи компаративистики, как общей, так и арийской, заставляют взглянуть на вышеупомянутую проблему по-новому и ставят еще больше вопросов, чем стояло перед исследователями ранее. Сама формулировка данной проблемы, на наш взгляд, нуждается сейчас в некоторых поправках и дополнениях.

Как известно, к настоящему времени оформились две основные точки зрения по вопросу о положении дардских языков внутри арийской языковой общности. Одни исследователи (Дж. Грирсон) считают их самостоятельной «ветвью» арийских языков¹, другие (Г. Моргенштерне, Г. Буддрусс) — относят к индоарийским, не включая в их число нуристанские (в более старой терминологии — кафирские) языки. Последние при этом рассматриваются как самостоятельное генетическое подразделение арийских языков². Независимое положение нуристанских языков, невозможность их включения в дардскую группу действительно не вызывает сомнений. Именно такая трактовка их генетического положения диктуется некоторыми историко-фонетическими фактами (аффрикатным отражением индоевропейского глухого палатализованного веларного, отличным от индоарийского и дардского развитием звонких согласных того же ряда, отсутствием действия правила RUKI в позиции после *и*), уже достаточно скрупулезно проанализированными в ряде работ (Morgenstierne 1945, Buddruss 1977, Эдельман 1986: 42–43, 48; 1992).

¹ См., например, Grierson 1906; 1919.

² См., например, Morgenstierne 1926, Buddruss 1977.

При этом, однако, полностью и безоговорочно точка зрения Г. Моргенштерне и Г. Буддрусса, на наш взгляд, принята быть не может. Как и мнение Дж. Грисона, она все еще является не более чем гипотезой. Многие выводы Моргенштерне требуют тщательной проверки и не должны приниматься на веру. Детальный анализ языкового материала показал, что в фонетике и лексике многих дардских языков наличествуют архаичные черты, не позволяющие возводить их к праязыку, идентичному известному нам по памятникам древнеиндийскому, даже в его древнейшей форме (ведийский)³. Интересно также обратить внимание на продолжения в языках дардской группы общеарийских лексем, чьи древнеиндийские рефлексy обнаруживают перебои при сопоставлении с родственными им лексемами в иранском (под перебоями подразумеваются существующие между двумя лексемами различия, не поддающиеся объяснению, опирающемуся лишь на данные о регулярных фонетических соответствиях между древнеиранским и древнеиндийским). В таких случаях дардские лексемы далеко не всегда отражают прототип, засвидетельствованный в санскрите. Очень часто мы находим в дардской группе продолжения обеих праформ⁴. Иногда на такие факты указывает сам Г. Моргенштерне, не считая, однако, нужным пересмотреть или, по крайней мере, внести поправки в сделанные ранее заключения. Что же касает-

³ На наличие таких черт во многих дардских языках неоднократно указывал сам Г. Моргенштерне (см. его грамматические очерки конкретных дардских языков). Весьма интересны, в частности, упомянутые им лексические архаизмы в языке кховар (Morgenstierne 1926: 73). Мы со своей стороны можем отметить наличие в исторической фонетике по крайней мере части дардских языков некоторых явлений, весьма плохо согласующихся с теорией Г. Моргенштерне. Так, в кашмири, шина и некоторых кохистанских языках, возможно, имеются следы очень ранней дезаспирации общеарийской звонкой придыхательной двухфокусной аффрикаты **jʰ* (< и.-е. **gh*, **gʷh* в позиции палатализации), которая, как известно, уже в древнейшем индоарийском перешла в ларингальный *h* (ср., напр., кашм. *daz-*, пхал., сави *daf-*, шина *daž-* «гореть», катарк. *dazā-* «жечь», *dazyel* «горелый» < и.-е. **dhegʷh-* при др.-инд. *dahati*, авест. *dažaiti* «жжет», хинди *dahnā* «сгорать», лит. *degti* «гореть»). Объяснение подобного рода примеров представляется нам интереснейшей темой для будущих исследований.

⁴ Весьма показательны с этой точки зрения примеры несомненно этимологически родственных лексем с тождественным значением, восходящих в древнеиндийском и древних иранских языках к различным древним суффиксальным образованиям. Иногда продолжения более чем одного такого образования сосуществуют в одном дардском языке (ср., напр., др.-инд. *eka* «1» < **ai-ka*, авест. *aeva* — то же < **ai-wa* при торв. *ek* < **ai-ka* наряду с *ē* вероятно < **ai-ma*, но, несомненно, не < **ai-ka*, паш. *ī* «1» наряду с *ekī* — неопр. артикль) или же обнаруживаются в паре близкородственных языков (ср., кал. *ek* «1» при кхов. *i*; др.-инд. *śṛṅga*, авест. *srū-* «рог» < **śrū-* при башк. *šin* < **śṛṅga*, торв. *šō* < **śrū-*).

ся утверждения о том, что дардские языки разделяют все древнеиндийские историко-фонетические инновации, его тоже следует считать лишь предварительным и требующим проверки, поскольку уровень разработанности исторической фонетики языков рассматриваемой группы в настоящее время не позволяет делать на этот счет какие-либо выводы с полной уверенностью.

Исходя из этих соображений, все праформы в данной работе будут приводиться под звездочкой, а все примеры из санскрита будут снабжены пометой «ср.» («сравни»). Ввиду отсутствия каких-либо сведений о более ранних, чем современное, состояниях языков дардской группы, праформы будут восстанавливаться путем сопоставления между собой родственных лексем живых дардских языков с привлечением внешних данных. На основании сравнения этого реконструированного прасостояния с данными того или иного современного языка будут делаться выводы о его историко-фонетических особенностях (метод так называемой встречной реконструкции).

Пересмотр ряда постулатов Дж. Гирсона привел к тому, что некоторые проблемы, ранее считавшиеся решенными, вновь обрели актуальность. Часть этих проблем была, однако, совершенно несправедливо оставлена без внимания. Так, очень мало было сделано для создания новой классификации дардских языков, хотя необходимость в таковой возникла сразу же после появления первых работ Г. Моргенстьерне. Наиболее же существенной проблемой, снова вставшей в последние десятилетия, является проблема установления степени родства дардских языков между собой. Само существование генетически единой дардской группы находится на сегодняшний день под вопросом. Анализ исторической фонетики не привел пока к выявлению какой-либо инновации, общей для всех дардских языков и отличающей их от других арийских (нуристанских, иранских, новоиндийских). Между тем, наличие такой инновации отнюдь не исключено. Предположение на этот счет высказал в свое время еще Гирсон. По его мнению, всем дардским языкам свойственно совпадение двух древних серий смычных — звонкой и звонкой придыхательной. Эту гипотезу отверг Моргенстьерне, неоднократно указывавший на наличие звонких аспират в целом ряде дардских языков.

Не следует, однако, сразу признавать предположение Гирсона ошибочным. Совпадение двух древних серий действительно имело место в подавляющем большинстве языков дардской группы. Что же касается материала, приведенного Моргенстьерне, он, по всей видимости, нуждается в переинтерпретации. Связано это в первую очередь с тем, что, обладая уникальным слухом, позволявшим распознавать у некоторых звуков артикуляторные особенности, оставшиеся незамеченными другими исследователями, Г. Моргенстьерне, очевидно, не уделял должного внимания вопросу о фонологичности

этих особенностей. Из-за этого остается неясным, являются ли они дифференциальными признаками соответствующих фонем, или же характеризуют лишь их отдельные позиционные варианты (аллофоны). Именно к таким особенностям с неясным статусом относится наличие придыхания у звонких. В более поздних работах (Эдельман 1965, Edelman 1983) высказывалась предположение о том, что по крайней мере в трех дардских языках (пашаи, пхалура и калаша) аспирированные звонкие не являются самостоятельными фонемами. Эта гипотеза также требует проверки, но представляется вполне правдоподобной, поскольку звонкие придыхательные не были отмечены предшественниками Г. Моргенштерне ни в пашаи, ни в калаша⁵.

Фонологическая серия звонких придыхательных имеется в южных диалектах языка кашмири (рамбани, погули, сираджи), однако их фонология и морфология обнаруживает очень много черт, роднящих эти диалекты с соседними новоиндийскими языками, благодаря чему их генетическая принадлежность не вполне ясна. Возможно, что они представляют собой диалекты соседних новоиндийских языков, подвергшиеся сильному дардскому влиянию⁶. Гораздо более сложной представляется проблема наличия звонких аспират в двух других дардских языках - майян и торвали. Лексемы, содержащие согласные *bh*, *dh*, *ḍh* и *gh* отмечаются во всех описаниях этих языков, включая и те, которые сделаны для «Лингвистического обзора Индии» Дж. Грирсоном. Последний считает звонкие придыхательные в этих языках либо проникшими вместе с заимствованиями из каких-либо новоиндийских диалектов, либо по определенным причинам сохранившимися от более древнего состояния (см. ниже). Однако, учитывая непоследовательность Грирсона как компаративиста⁷, данный вопрос следует рассмотреть еще раз и более детально. Попытка такого рассмотрения и будет предприня-

⁵ В записях XIX века в отдельных лексемах иногда встречаются символы *bh*, *dh* и *gh*, но вовсе не обязательно, что они передавали именно звонкие аспираты. Например, в очерке языка кховар, помещенном в «Лингвистическом обзоре Индии» [Grierson 1968], через *bh* обозначался звук, очевидно, близкий к *b* или *v*, но никак не аспирированный, поскольку во-первых, он не соответствует древнему **bh* этимологически (ср., например, *bhathan* «страна» < кл.-перс. *vatan* < араб.), а во-вторых, на отсутствие в языке кховар звонкой придыхательной серии неоднократно указывали все исследователи.

⁶ В современной литературе их иногда называют «смешанными» диалектами кашмири, однако это название является лишь данью традиции, существующей с конца XIX в.

⁷ Как известно, в частности, что Грирсон полностью отрицал наличие регулярных звуковых изменений в бесписьменных языках. Изложение его идей см., например, в работе Grierson 1929: 21–24.

та в данной работе. В последующих разделах будет проанализирован материал двух вышеупомянутых языков, включаемых, согласно традиционной классификации, в кохистанскую ветвь восточнотуркменской подгруппы дардских языков.

В качестве первого шага при анализе материала необходимо установить статус звонких придыхательных в фонологической системе торвали и майяна. Вполне возможно, что они представляют собой лишь варианты звонких непридыхательных фонем, либо же их сочетания с ларингальным *h*. В этом случае мы будем иметь дело с ситуацией, аналогичной той, что предполагается для пашаи, калаша и пхалура. Совпадение двух серий взрывных можно будет считать тогда характерным для двух рассматриваемых языков в неменьшей степени, чем для других дардских, поскольку классифицирующим признаком считается инновация именно на фонологическом уровне. Фонологическая самостоятельность звонкого аспирированного будет определяться в данной работе исходя из возможности приведения минимальной пары на этот звук и звонкий непридыхательный соответствующего ряда. С попытки составить список таких пар будет начинаться анализ материала каждого из языков.

Однако даже в том случае, если звонкие придыхательные в торвали и майяне представляют собой самостоятельные фонемы, совпадение в этих языках двух серий взрывных отнюдь не исключается. Тесные языковые контакты, как известно, нередко приводят к изменению фонологической системы языка, в частности, к появлению в ней новых фонем и язычного происхождения. Именно таким образом звонкая придыхательная серия возникла, например, в восточных диалектах белуджского языка. Решающую роль в ее появлении сыграло взаимодействие с соседними языками индоарийской группы [Фролова 1960: 24; ОИЯ: 10, 21]. Сходные процессы могли проходить и в кохистанских языках. Известно, что все они в определенную эпоху (до заселения земель к югу от ареала их распространения ираноязычными пуштунами) также подвергались довольно сильному новоиндийскому влиянию, причем языки торвали и майяна - в наибольшей степени. Поэтому следующим шагом в разборе языкового материала будет попытка выяснить происхождение звонких аспирированных. Вполне возможно, что они, как указывал еще Дж. Грирсон, проникли в рассматриваемые языки вместе с прямыми лексическими заимствованиями из диалектов лахнда или же вообще не являются этимологическими и возникли вторично. В последнем случае выяснение пути их возникновения представляет значительный интерес и может предоставить в распоряжение ученых историко-типологические факты, которые, возможно, окажутся полезными при исследовании материала других

языков, как дардских (пхалура, пашаи, калаша), так и иранских (парачи, восточные белуджские диалекты).

1. Торвали

Согласно Дж. Грирсону [Grierson 1929], консонантная система языка торвали содержит следующие звонкие аспирированные фонемы: *bh*, *dh*, *dh* и *gh*. В таком же составе фиксирует звонкую придыхательную серию и Г. Моргенштерне [Morgenstierne 1930]. Словарь, приведенный в конце очерка Грирсона, содержит слова, имеющие звонкий придыхательный в начальной, срединной (интервокальной) и (в одном случае) в конечной позиции. В этих же позициях встречаются и звонкие непридыхательные. Поэтому представляется маловероятным, что вышеуказанные звуки являются позиционными вариантами соответствующих непридыхательных фонем. Еще более убедительным доказательством фонологической самостоятельности звонких аспират является наличие минимальных пар на звонкий придыхательный и звонкий непридыхательный того же места образования:

- bh*-*b* : *bhā* «брат» — *bā* «up to, as far as»;
dh-*d* : *dhū* «дочь» — *dū* «далекий»;
dh-*d* : *dhē* «живот» — *dē* «часть»;
gh-*g* : *ghō* «конь» — *gō* «бык».

Некоторые из приведенных примеров имеют в словаре варианты со звонким непридыхательным (например: *bā* наряду с *bhā*, *dū* наряду с *dhū*). Неясно, указывает ли наличие таких вариантов на реально существующие в языке торвали различия (например диалектные), или же оно является следствием неточности в записях Дж. Биддалфа, одного из предшественников Дж. Грирсона, у которого последний позаимствовал часть материала. Более вероятным представляется последнее, поскольку наличие звонкого придыхательного в некоторых из вышеупомянутых лексем (в частности *bhā*) было специально проверено самим Грирсоном, в то время как ни о каких диалектных различиях в торвали ни один из исследователей этого языка не сообщает. Как бы то ни было, наличие вариантов с непридыхательными едва ли противоречит в данном случае фонологической самостоятельности звонких аспират, надежным же подтверждением последней является наличие минимальных пар, приведенных выше.

Таким образом, наличие в языке торвали звонких придыхательных фонем можно считать установленным. Данный факт, однако, не дает ответа на основной поставленный в данной работе вопрос — является ли совпадение звонкой придыхательной серии со звонкой непридыхательной общей для всех дардских языков историко-фонетической (или, точнее говоря, истори-

ко-фонологической) инновацией. Мы пока не можем ничего с уверенностью сказать ни о соответствии звонких придыхательных торвали древнеиндийским звонким придыхательным, ни об их исконности. Как уже отмечалось, возможность заимствования звонкой придыхательной серии из соседних новоиндийских языков никак нельзя не учитывать.

Выяснение исконности или неисконности происхождения исследуемых фонем сопряжено с немалыми трудностями. Главным препятствием для исследователя может стать наличие в языке некоторого количества лексем с этимологической звонкой аспиратой, исконное происхождение которых вызывает сомнение. Данное препятствие, однако, не кажется нам непреодолимым, а решение поставленной проблемы представляется вполне возможным при хорошем знании исторической фонетики языка торвали.

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с последней, — наличие несомненных случаев потери придыхания у древних звонких придыхательных, иными словами, переход их в простые звонкие. На эти случаи указал еще Дж. Грирсон [Grierson 1929: 12–13]. Проиллюстрировать ситуацию можно на примере рефлексов древних *bh*, *dh* и *gh* в начале слова. Именно в этой позиции обнаруживается большинство случаев звонких аспират в торвали. Дж. Грирсон приводит в своем словаре четыре слова, имеющие *bh*, *dh* или *gh* в анлауте — *bhā* «брат», *dhū* «дочь», *dhain* «бег» и *ghō* «конь». Часть этих примеров не следует привлекать к рассмотрению: *dh* в лексеме *dhū* возникло вторично в результате метатезы *h* в древнем **duhitar-*, лексема же *dhain* не имеет ясной этимологии⁸. Таким образом, мы имеем лишь два надежных случая этимологических звонких придыхательных в начальном положении — *ghō* < **ghoṭaka-* и *bhā* < **bhrātar-*. Им противостоят следующие примеры с начальным звонким (*b*, *d* или *g*), возникшим из древней звонкой аспираты того же места образования:

- с *b* < **bh* — *bid* «страх» < **bhīti-*, *bowuš* «племянник» < **bhrātṛ-putra-*, *būmel* («землетрясение», явно из древнего композита, содержащего в качестве первого компонента **bhūmi-* «земля»);
- с *d* < **dh* — *dīmi* «дым» < **dhūma-*, *deri* «(они) остались», вероятно из **dhar-* «держаться»;
- с *g* < **gh* — *gā* «трава» < **ghāsa-*.

⁸ Предложенное Грирсоном [Grierson 1929: 150] возведение торв. *dhain* к древнему корню **dhāw-* «бежать» (ср., напр., др.-инд. *dhāvana-* «бег») не представляется бесспорным: в языке торвали древний сонант *w* в интервокальной позиции либо вокализуется, либо (по соседству с носовым *n*) переходит в *m* [ibid.: 16]. Надежных случаев его выпадения не зафиксировано. Небезынтересно, однако, что такие случаи отмечены в некоторых новоиндийских языках (ср., напр., хинди *dhānā* «быстро бежать, мчаться» от того же корня).

Следует, впрочем, заметить, что все эти примеры за исключением одного (*deri* «(они) остались») позаимствованы Дж. Грирсоном у Дж. Биддалфа, записи которого, как уже говорилось, отличаются неточностью. Однако случаи дезаспирации древних звонких придыхательных отмечает и Г. Моргенштерне. В кратком словаре, приложенном к его грамматическому очерку торвали [Morgenstierne 1930] это явление фиксируется в следующих примерах:

- *c b < *bh* — *bežē* «жена брата», ср. др.-инд. *bhrātṛjāyā-* то же;
- *c d < *dh* — *dərīn* «земля», ср. др.-инд. *dharaṇi-* то же⁹.

Если дезаспирация звонких придыхательных в начальной позиции представляет собой фонетический закон, любое слово, где следы этого процесса не обнаруживаются, можно считать либо заимствованным, либо имеющим звонкий придыхательный, образовавшийся каким-либо образом вторично.

В срединной позиции, вероятнее всего, имело место совпадение звонкой и звонкой придыхательной серии. На это указывает переход глухих аспиратов в простые звонкие при интервокальном озвончении. Последнее распространено в торвали чрезвычайно широко и прослеживается даже на синхронном уровне. Попадая в интервокальное положение (например, при добавлении суффикса, начинающегося на гласный, к корню с согласным исходом), всякий глухой согласный подвергается озвончению. Глухой придыхательный, попадая в такую позицию, не только озвончается, но и теряет придыхание (ср. *ligusa* — «писать» < *likh-usa* (-*usa* — показатель инфинитива), *bana-dū* — «говорит» (наст. вр.) из *bana* (причастие настоящего времени) и *thū* (связка в форме настоящего времени), *pabī* — «тетя», вероятно, < **paphī*¹⁰.

⁹ В отдельных случаях Г. Моргенштерне [Morgenstierne 1930] фиксирует придыхание у звонких там, где остальные исследователи его не отмечали (ср. *dhimī* «дым», *ghōmu* «пшеница», *ghīt* «топленое масло»). Статус аспирации в таких примерах неясен. Непридыхательные фонемы подчас отмечаются в соответствующих словах всеми предшественниками Моргенштерне, в том числе, например, А. Стейном, достаточно последовательно фиксировавшим аспирированные звонкие. По-видимому, подобные расхождения в записи одних и тех лексем в значительной мере объясняются уже упоминавшейся ориентацией Г. Моргенштерне на максимально точную фиксацию фонетики, а не фонологии. Поэтому детальный анализ приведенных примеров будет возможен лишь при последовательно фонологическом их транскрибировании. Пока можно лишь отметить, что в некоторых из них придыхание могло появиться в результате контаминации с близкородственными словами новоиндийских языков (ср. *ghīt* «топленое масло» при урду *ghī* то же). Небезынтересно также, что иногда Моргенштерне не фиксирует придыхание там, где фиксирует его Грирсон (*dēi* «живот» при *dhē* то же у Грирсона).

¹⁰ Прочие дардские языки имеют в этом слове именно глухой второй согласный (ср. кашм. *porph*). Гласный *i* в этой лексеме, очевидно, более поздний суффикс.

Описанную утерю придыхания нельзя объяснить невозможностью звонких придыхательных в интервокальном положении: такие примеры засвидетельствованы в языке торвали. Подобного рода явление может говорить о том, что звонкие аспираты в рассматриваемом языке либо имеют позднее происхождение (то есть, они проникли в него уже после того, как вследствие совпадения звонкой и звонкой придыхательной серии описанный выше переход стал жестким правилом), либо же, проникнув в торвали достаточно давно, на протяжении долгого времени продолжали восприниматься носителями как редкие фонемы, проникшие извне.

Приведенный здесь языковой материал был описан и проанализирован Дж. Гирсоном в его очерке языка торвали [Grierson 1929]. Рассмотрев изменения, происходящие с глухими придыхательными в интервокальном положении, а также количественное соотношение примеров со звонкими придыхательными, и лексем, в которых обнаруживается утрата древнего придыхания, Гирсон пришел к выводу, что язык торвали «в основном» утратил звонкие придыхательные фонемы, однако некоторые лексемы сохранили их в силу особых причин. Такое заключение, естественно, не может удовлетворить исследователя, пытающегося решить поставленную в данной работе проблему, пользуясь приемами, принятыми в сравнительно-историческом языкознании. Необходимо, проанализировав все лексемы со звонкими аспиратами, установить вышеупомянутые «особые причины» и уже после этого делать вывод о том, является ли совпадение звонких придыхательных и простых звонких в исследуемом языке фонетическим законом. Дж. Гирсон, как уже отмечалось, с очень большим недоверием относился к традиционным методам компаративистики, в особенности к их применению при исследовании бесписьменных языков. С этим, вероятно, связан тот факт, что анализу случаев наличия звонкого придыхательного автор уделил довольно мало внимания, и, как следствие, большинство таких случаев остались без объяснения. Ниже будет предпринята попытка их интерпретации. Следует отметить также, что даже тогда, когда объяснения присутствия звонкой аспираты в той или иной лексеме были приведены Гирсоном, их нельзя принимать на веру: по указанным выше причинам они требуют тщательной проверки.

Одно из таких небесспорных объяснений Дж. Гирсон приводит для упоминавшейся уже лексемы *ghō* «лошадь». Сохранение в ней звонкого придыхательного, произошло, по его мнению, в целях недопущения контаминации с уже существовавшей в языке торвали лексемой *gō* «бык». Если это объяснение верно, это означает, что еще в раннем торвали или, по крайней мере, в предшествующую языковую эпоху звонкая придыхательная серия существо-

вала, а поскольку другие дардские языки, в том числе кохистанские (кроме майян) обнаруживают в этой лексеме простой звонкий, из объяснения Грирсона вытекает также и то, что утрата звонких аспират в торвали происходила самостоятельно, независимо от других языков дардской группы. Это, естественным образом, исключает общедардский характер совпадения звонкой придыхательной серии со звонкой, что предполагалось нами в начале работы. Не следует, однако, сразу отказываться от этой гипотезы, поскольку объяснения Грирсона, как уже говорилось, представляются весьма спорными. Необходимо прежде всего установить, может ли наличие звонкой аспираты в рассматриваемой лексеме быть объяснено как-либо по-иному. Принимая во внимание возможность иноязычного (индийского) происхождения звонких придыхательных, следует оценить вероятность заимствования лексемы *ghō* из новоиндийского источника.

В этой связи немалый интерес представляет распространение различных названий лошади в дардских языках. Часть языков использует лексемы, восходящие к общеиндоевропейскому и общеарийскому названию лошади (шина *aṣṭ*, кал. *haṣṭ*), другая часть применяет слова более позднего происхождения, не связанные непосредственно с названием этого животного в новоиндийских языках (кховар *istor*, тир. *kuzəra*). Наконец, остальные языки, подобно новоиндийским, пользуются названиями лошади, сопоставимыми с древнеиндийским *ghoṭaka*-. Нетрудно заметить, что к первым двум группам относятся языки, в силу исторических причин избежавшие тесных контактов с индийскими языками равнин. Языки же, отнесенные к третьей группе, обнаруживают в лексике следы довольно значительного новоиндийского влияния¹¹. Поэтому все дардские названия лошади, возводимые к прототипу **ghoṭaka*-, вполне могут представлять собой новоиндийские заимствования. Сам факт такого заимствования может быть объяснен малым распространением коневодства в исследуемом ареале.

Весьма вероятным представляется и иноязычное происхождение названия осла, которое в языке торвали также имеет звонкий придыхательный (*gadho*). Дж. Грирсон указывает на вторичность *dh* в этой лексеме (*gadho* < **gaddaha* < **gardabha*-.). Подобного рода образование вторичной аспираты имеет место в новоиндийских языках (хинди *gadhā*), но едва ли оно характерно для дардской группы. Г. Моргенштерне не раз указывал на случаи (причем, иногда довольно спорные) соответствия *h* некоторых дардских языков древнеиндийским звонким придыхательным. Такие случаи, однако,

¹¹ Исключение составляет язык пашаи, не имевший, по-видимому, тесных контактов с новоиндийскими языками, однако обозначение лошади могло быть заимствовано в него через посредство.

засвидетельствованы лишь в отдельных лексемах и далеко не во всех языках. Следовательно, в языках дардской группы или хотя бы в некоторых из них, утративших звонкую придыхательную серию, древнее **bh* должно было отразиться как *b*. Реально же мы не наблюдаем подобный рефлекс ни в одном из дардских языков, где для обозначения осла используется лексема, восходящая к древнему **gardabha-*. В большинстве из них мы имеем рефлекс *gadā*, бесследное исчезновение в котором более старого **b < *bh* трудно объяснить, находясь в рамках исторической фонетики этих языков. Предположив же заимствование из соседних индийских языков, мы можем легко дать объяснение подобному рефлексу. Исследуемая лексема была заимствована в некоторые дардские языки от южных соседей уже в новоиндийскую эпоху, то есть тогда, когда древнеиндийское *gardabha-* уже прошло через все стадии развития и дало рефлекс *gadhā*. Дардские языки, не имеющие звонкой придыхательной серии, передали новоиндийский *dh* простым звонким *d*, язык торвали же воспринял от своих соседей на юге ряд новых фонем и сохранил в рассматриваемой лексеме придыхательный без изменения. Причины заимствования названия осла, очевидно, те же, что были описаны выше для названия лошади. По-видимому, осел являлся редким животным в части дардского ареала, и исконное его название легко могло быть вытеснено заимствованием.

Дж. Грирсон во многих работах неоднократно указывал на наличие новоиндийских заимствований в дардских языках. И хотя он иногда говорил о частой невозможности отделения исконной лексики от заимствованной (см., например, [Grierson 1929: 21]), в очерке торвали приводятся примеры лексем новоиндийского происхождения. Одной из них является, по мнению Грирсона, лексема *dhē* «живот». Она сопоставлялась им с названием живота в диалектах лахнда (*dhidḍh*)¹². Непонятны, однако, причины выпадения в этой лексеме конечной группы согласных. Обычно в заимствованных словах новоиндийским церебральным в нена начальном положении соответствует в торвали *g* или, возможно, *r* (ср. *har* (*harʔ*) «кость» при лахнда *haḍḍ*). Поэтому сопоставление Грирсона представляется маловероятным. Попытаемся найти более надежную этимологию имеющей звонкий придыхательный лексемы *dhē*. Для этого нужно обратить внимание на названия живота в различных языках дардской группы. В большинстве их используются лексемы, восходящие, вероятно, к древнему **udara-* (г.-б. *wor*, шум. *war*, майян *wair*, шина *der*, башк. *ḍār* и т. д.). Для двух последних форм характерно отпадение начального гласного. Церебрализацию *d* в башкарик и шина можно

¹² [Grierson 1929: 12, 152].

объяснить близостью *r*. Подобного рода процессы могли пройти и в торвали, языке, генетически наиболее близком к башкарик. В этом случае древнее **udara-* отразилось бы в торвали как **dē*¹³. Разница между этой гипотетической формой и реально засвидетельствованной лексемой состоит лишь в наличии у последней придыхания. Его появление вполне можно объяснить контаминацией со сходной по звучанию, но совершенно не родственной новоиндийской лексемой *dhiddhi*. Такое уподобление могло произойти либо при тесном контакте, либо внутри самого языка торвали при сосуществовании двух названий живота - исконного и заимствованного и стало возможным именно благодаря сходству фонологического состава исконной лексемы и начала лексемы новоиндийской (звонкий церебральный + гласный переднего ряда). Подобного рода явления в языках, подвергшихся сильному влиянию извне, отнюдь не редки. Следовательно, можно попытаться найти в исследуемом языковом материале другие примеры контаминации, подобной описанной выше.

Такой пример может представлять собой уже упоминавшаяся лексема *bhā*. Она имеет точное соответствие в некоторых диалектах лахнда, а именно, в тех где подверглась упрощению древняя начальная группа *bhr* (в части диалектов она сохранилась, и мы имеем *bhrā*). Один из таких диалектов мог в более раннюю эпоху соседить с торвали и оказывать на него влияние, с которым, возможно, и связано появление начального звонкого придыхательного в названии брата. Следует отметить, что условия для контаминации были бы наиболее благоприятными в том случае, если в языке торвали древняя начальная группа согласных тоже претерпела бы упрощение (то есть название брата выглядело бы как **bā*). Такое развитие представляется вполне возможным, поскольку случаи упрощения древних групп типа «звонкий взрывной + *r*» отмечены в рассматриваемом языке (ср. *daš* «виноград» < **drakṣa-*, *gām* «деревня» < **grāma-*, *ganūsa* «связывать» < **granth-*).

Лексема *dhū* «дочь» имеет, как уже говорилось, вторичный звонкий придыхательный, образовавшийся в результате метатезы *h* в древнем **duhitar-*. Весьма вероятно, однако, что этот процесс прошел в торвали не без влияния соседних индийских языков, где он также имел место. В диалектах лахнда обозначение дочери выглядит как *dhī*. По своему фонологическому составу она полностью совпадает с формой множественного числа именительного падежа от *dhū* в языке торвали. Если предположить, что звонкий придыхательный в этой лексеме возник благодаря внешнему влиянию, то процесс, приведший к его появлению, можно проследить поэтапно. Сначала конта-

¹³ Переход *a* в *e* для торвали нормален (ср. *žed* «кровь» < **rakta-*, *der-* «оставаться» < **dhar-*). Выпадение *r* также закономерно [Grierson 1929: 15].

минировали формы множественного числа, в результате чего по аналогии с соответствующей новоиндийской формой в них появилась звонкая аспирата, затем произошло уподобление формам множественного числа форм единственного числа, и в последних также возник придыхательный. Таким образом, мы видим процесс несколько более сложный, нежели рассмотренные выше. Здесь мы имеем дело не просто с контаминацией, но с контаминацией в сочетании с аналогией, благодаря которой изменения, произошедшие с одной формой лексемы, распространилось потом на всю ее парадигму¹⁴. Следует отметить, что описанные здесь явления свидетельствуют о весьма тесных контактах, существовавших некогда между языком торвали и его индийскими соседями на юге.

Помимо рассмотренных выше лексем Дж. Биддалф фиксирует звонкий придыхательный еще в одной — *kagh* «ворона». Дж. Гирсон возводит ее к прототипу **kāka-* и происхождение придыхания в ней считает, исходя из этого, неясным. Хотелось бы добавить, что развитие звукоподражательной лексики, к каковой и относится рассматриваемая лексема, нередко проходит вопреки фонетическим законам, характерным для данного языка или группы. Поэтому наличие в лексеме *kagh* неэтимологического звонкого придыхательного отнюдь не удивительно. Кроме того, записанный Биддалфом *gh* мог быть ничем иным, как передачей на письме спиранта *g*, на что также указывал Гирсон [Grierson 1929: 12]. В этом случае лексема *kagh* вовсе не представляет для нас интереса. Но даже если это неверно, и *gh* действительно наличествует в названии вороны, этот факт говорит лишь о нестандартном развитии оноματοпоэтического слова и никак не опровергает выдвинутую вначале этой работы гипотезу о вторичности звонкой придыхательной серии в языке торвали и совпадении в нем, как и в остальных дардских языках, двух серий древних взрывных.

2. Майян

Исследование звонкой придыхательной серии в языке майян сопряжено с гораздо большими трудностями, нежели работа, проведенная выше с языком торвали. Объясняются эти трудности прежде всего крайней скудностью имеющегося в нашем распоряжении языкового материала. Еще ни один исследователь не привел более или менее полного словаря какого либо диалекта майян. В «Лингвистическом обзоре Индии» [Grierson 1968] приведен лишь краткий очерк грамматики и два небольших текста, не содержащих

¹⁴ Г. Моргенштерне фиксирует форму *dhī* и для единственного числа [Morgenstierne 1930: 302].

достаточного для исследования лексического материала. Попытка несколько более полного описания была предпринята Г. Буддруссом для каньявали — диалекта майян, сильно удаленного от всех прочих диалектов территориально и, как следствие, значительно отличающегося от них [Buddruss 1959]. В очерке Буддрусса основной упор делается на описание грамматики, поскольку автор считает его более важным для исследователя-лингвиста, нежели сбор словарного материала [Buddruss 1959: 7]. В конце очерка, однако, приводится небольшой словарь, являющийся фактически единственным на сегодняшний день более или менее значительным по объему словарем языка майян. Приведенные в словаре лексические данные и будут использоваться нами в дальнейшей работе.

Несмотря на то, что количество приведенных в словаре лексем, содержащих звонкий придыхательный весьма невелико, удалось подобрать список минимальных пар, доказывающих фонологическую самостоятельность звонких аспират.

<i>bh-b</i> : <i>bhā</i> «дом»	—	<i>bā</i> Imp «иди»;
<i>dh-d</i> : <i>dhē</i> Inf «хватать, брать»	—	<i>dē</i> Inf «давать»;
<i>gh-g</i> : <i>ghurā</i> Imp «поверни»	—	<i>gulā</i> «откуда?».

Все приведенные примеры относятся к диалекту каньявали. В других диалектах майян имеется также фонема *mh*. Для нее также можно привести минимальную пару — *mhāla* «отец» — *māla* косв. пад. от *māl* «имущество, товар».

Таким образом, в языке майян мы сталкиваемся с теми же проблемами, что и в языке торвали — звонкие придыхательные представляют собой самостоятельные фонемы, но происхождение их непосредственно от древнеиндийских звонких придыхательных по уже упоминавшимся причинам требует доказательства. Доказательство же представляется сопряженным со значительными трудностями, поскольку в майян, как и в торвали, с одной стороны, наличествуют лексемы, где звонкая аспирата может быть этимологической, то есть древнеиндийские соответствия этим лексемам содержат *bh*, *dh* или *gh*, с другой стороны, даже тот скудный лексический материал, которым мы на сегодняшний день обладаем, демонстрирует нам явные случаи совпадения двух древних серий взрывных. Малое количество подобных случаев никак не может говорить о том, что их нужно исключить из рассмотрения, поскольку вследствие скудости известного нам словарного материала, число лексем, содержащих звонкий придыхательный, который может быть этимологическим, также весьма невелико. Некоторые из таких случаев, как будет показано далее, едва ли можно объяснить заимствованиями из каких-либо соседних дардских языков или же особой позицией древнего придыхательного в лексемах-прототипах. Поэтому, как и в случае с

торвали, необходимо, проанализировав все лексемы, содержащие звонкие аспираты, попытаться выявить все причины их появления или сохранения.

Обращает на себя внимание тот факт, что подавляющее большинство лексем со звонкими придыхательными имеет их в начальной позиции. В срединном положении исследуемые фонемы зафиксированы в двух словах — *arhī* «половина» и *sughā* «красивый», причем последняя лексема засвидетельствована и с непридыхательным *g*. Конечных звонких придыхательных в языке майян не отмечено. По-видимому, начало слова является в рассматриваемом языке фонологически сильной позицией для фонем *bh*, *dh* и *gh*. С этим, возможно, связан и свойственный майян «перескок» придыхания из срединной позиции в начальную, когда в начале слова находится звонкий смычный. Так, уже знакомое нам по материалу торвали название осла имеет в языке майян вид *ghado*. Как уже говорилось, эта лексема, по всей вероятности, представляет собой новоиндийское заимствование. Во всех новоиндийских языках соответствующее слово имеет в начале простой звонкий *g*, а в интервокальном положении звонкий придыхательный *dh*. Скорее всего, эта лексема была заимствована в майян, как и в торвали, в форме **gadho*. Затем произошло свойственное рассматриваемому языку фонетическое изменение, в результате которого интервокальный *dh* потерял придыхание, а начальный *g* приобрел его.

Подобные процессы могут проходить также в лексемах, изначально имевших в нена начальной позиции не звонкий, а глухой придыхательный или же *h*. В словаре каньявали Г. Буддруса зафиксирован глагольный корень *ghand-* «связывать», сопоставляемый автором с древнеиндийским корнем *granth-* с тем же значением. Придыхание в этом корне повело себя так же, как и в названии осла. Можно предположить, что первоначальные звонкие и глухие аспираты ведут себя в позиции, отличной от начала слова, совершенно одинаково. Если это действительно так, можно считать, что нам известен один из путей возникновения вторичных звонких придыхательных в языке майян: звонкие придыхательные в начале слова возникают из простых звонких в лексемах с историческим глухим придыхательным в нена начальном положении в результате описанного выше «перескока» придыхания.

Корень *ghand-*, однако, не может полностью подтвердить этого предположения. Озвончение в нем конечного согласного могло произойти как после перемещения придыхания в начало (то есть *ghand-* < **ghant-* < **ganth-* < **granth-*), так и до него (**ghand-* < **gandh-* < **ganth-* < **granth-*). В последнем случае мы имеем дело с фонетическим изменением абсолютно идентичным тому, которое претерпело новоиндийское заимствование **gadho*. Иными словами, перед нами еще один пример «перескока» придыхания в начало

со звонкого, а вовсе не с глухого придыхательного. На то, что развитие рассматриваемого корня вполне могло пройти и, вероятно, прошло именно по первому, а не по второму пути, указывает другой пример упомянутого «перескока», прошедшего в слове с более ранним глухим придыхательным без всякого озвончения последнего. Приведенный Г. Буддрусом корень *bhay-* «сидеть, садиться, проживать» однозначно возводится к древнему **viṣ-* (ср. др.-инд. *upa-viṣati*). Переход в нем более старого *b* (*b < *v*) вследствие бетацизма) в звонкий придыхательный *bh* произошло, как справедливо отмечает Буддрус, по аналогии с причастием прошедшего времени *bheṭa*, восходящим к древнему причастию на **-ta*. На более ранней ступени развития языка майян это причастие должно было иметь вид **betha* (*< *wiṣṭa < *wiṣ-ṭa* с нормальным переходом более ранней группы **sṭ* в *ṭh*¹⁵). Как можно видеть, никаких следов предварительного озвончения глухого придыхательного не обнаруживается. Следовательно, высказанное выше предположение о возникновении начальных звонких аспират в результате «перескока» в лексемах с более ранней нена начальной глухой аспиратой оказывается подтвержденным.

Появление звонкого придыхательного вследствие уподобления можно проследить не только на примере *bhay-*. В словаре Г. Буддруса приводятся некоторые лексемы, начальная звонкая аспирата в которых могла появиться в результате контаминации с родственными лексемами в диалектах лахнда. В качестве примера можно привести знакомое нам по материалу торвали название дочери. В диалектах майян оно имеет вид *dhī* и полностью совпадает по фонологическому составу с соответствующим словом в лахнда. Считать эту лексему прямым заимствованием нет оснований, поскольку соответствия ей имеются в некоторых других дардских языках, в том числе и в тех, которые не подверглись новоиндийскому влиянию, например, в шина (*dī*). Поэтому появление придыхания вследствие контаминации представляется более вероятным. Аналогичный процесс мог вызвать появление звонкого придыхательного и в корне *ghin-* «брат». В диалектах лахнда этот корень имеет абсолютно такой же вид, и считать придыхание в майян исконным (*ghin-* *< *gihn-* *< *gr̥hn-* *< *gr̥bhñ-*), как это делает Буддрус, вовсе не обязательно.

Еще одним примером возможной контаминации является появление начального *dh* в корне *dhar-* «оставаться, находиться». Корень этот этимологически тождественен корню *der-* в языке торвали и восходит к древнему **dhar-*. Семантическое развитие этого древнего корня проходило, вероятно

¹⁵ Ср. *āṭh* «восемь» *< *aṣṭa*.

также, как и в торвали. В новоиндийских же языках рефлексy древнеиндийского *dhar-* известны в других значениях, а именно, «держатъ, устанавливать». Едва ли, однако, такая разница в значениях могла воспрепятствовать контаминации. Значения «устанавливать» и «находиться» достаточно близки, чтобы носители могли ощутить родство исконного дардского корня с новоиндийским. Контаминация могло способствовать также обилие конструкций, в которых глагол *dhar-* имеет форму причастия прошедшего времени (Г. Буддрусс зафиксировал только эту форму глагола). Причастие в них вполне могло контаминировать с соответствующим причастием в диалектах лахнда: значения «оставшийся» и «установленный» явно близки друг к другу.

Таким образом, в языке майян можно, очевидно, выделить еще одну группу лексем со звонкими придыхательными, а именно, те, в которых начальные звонкие получили придыхание вследствие контаминации с лексемами (или же другими словоформами той же лексемы), имеющими в этой позиции *gh*, *dh* или *bh*. О возможности появления звонких аспират подобным образом говорит наличие в языке майян корня, бесспорно подвергшегося некогда контаминации такого рода — корня *bhay-* (см. выше). Начальный *bh* в этом корне может указывать на еще одну немаловажную для нас деталь — появление звонкого придыхательного вследствие контаминации является не только возможным, но и предпочтительным для языка майян, то есть при наличии двух словоформ (а также, вероятно, и лексем), фонологический состав которых различается только наличием в одной из них звонкого придыхательного, уподобление одной такой словоформы другой приводит именно к появлению придыхания, а не к его утрате. В случае обнаружения в рассматриваемом языке следов противоположных процессов необходимо будет объяснять причины проявления каждой из двух тенденций, исходя из позиции придыхательного в слове. В одинаковом положении протекание двух противоположных процессов крайне маловероятно. Поэтому едва ли можно объяснить контаминацией один из засвидетельствованных в языке майян случаев исчезновения при дыхания у древнего звонкого придыхательного — *d < *dh* в *dew-* «убегать» (ср. др.-инд. *dhāvati* — «(он) бежит»). Г. Буддрусс видит в причастии прошедшего времени от этого глагола (*dīg-*) рефлекс другого древнего корня — **dṛ-* [Buddruss 1959: 51]. Следовательно, учитывая близость фонологического состава основ *dew-* и *dīg-*, можно было бы предположить, что утрата древнего придыхания в одной из них произошла по аналогии с другой (супплетивной) основой. Такой процесс, однако, едва ли возможен по указанной выше причине¹⁶. Нельзя, по види-

¹⁶ Следует принимать во внимание и гипотетичность предложенной Г. Буддруссом этимологии основы *dīg-*. Происхождение ее от одной из производных корня

мому, объяснить этот пример и заимствованием из какого-либо другого дардского языка, поскольку ни в одном из соседящих с майян языков рассматриваемый корень не отмечен как *dew-* или в каком-нибудь схожем виде¹⁷. Поэтому корень *dew-*, скорее всего, действительно указывает нам на совпадение двух древних серий взрывных в начальной позиции, сильной для звонких придыхательных в языке майян.

Следы сходного процесса обнаруживаются в корне *lad-* («готовить пищу»). Г. Буддрусс не без основания роднит его с непальским глагольным корнем *rādh-*, имеющим то же значение¹⁸. Обращает на себя внимание начальный *l*, несвойственный другим дардским языкам (ср. кашм. *ran-* «готовить», шина *radu* «приготовил(а)») и указывающее тем самым на очень малую вероятность проникновения этого корня в язык майян из какого-либо внешнего источника (переход *r* в *l* в диалектах майян не отмечен). Исчезновение придыхания у древнего **dh* произошло, очевидно, в очень древнюю эпоху, еще до того, как начало действовать описанное правило «перескока». В противном случае мы имели бы в начальной позиции *lh*. Не следует думать, что придыхание не переместилось в начало слова ввиду отсутствия в языке майян фонемы *lh*. Нам известны примеры вышеупомянутого явления в словах не только с начальными шумными, но и с начальными сонорными (ср. *mhāla* «отец» в большинстве диалектов майян при *māhāla* в диалекте каньявали). Предположение о невозможности подобного перемещения в словах с начальным *l* при наличии примеров такового в слове с начальным *m* представляется невероятным: невозможно, исходя из различия дифференциальных признаков сонантов *m* и *l*, объяснить тот факт что на фонему *lh* в языке майян наложен запрет, при том, что на фонему *mh* подобный запрет отсутствует.

Как уже говорилось, явление «перескока» можно наблюдать в словах не только с историческим придыхательным в неначальной позиции, но и с более ранним неначальным *h*. В качестве примера можно привести уже упоминавшееся название отца (*mhāla*). Фонема *mh* в языке майян явно вторич-

**dhāw-* (ср., например, прич. прош. вр. *dhāvita-* в древнеиндийском) отнюдь не кажется невероятным. Во всяком случае, никаких препятствий историко-фонетического характера для данной этимологии не обнаруживается.

¹⁷ Географически наиболее близким к майян языком, в котором засвидетельствован рефлекс древнего **dhāv-*, является пхалура, однако там этот корень известен только с приставкой и имеет звонкий придыхательный (*uddhew-*). Рефлекс с простым звонким мы видим в кашмири (*daw-*), но предположение о заимствовании из кашмири представляется неправдоподобным ввиду значительной территориальной удаленности двух языков друг от друга.

¹⁸ Оба корня связаны с др.-инд. *randh-* «подчинять» [Turner 1966: 614].

на, поскольку она отсутствовала и в древнеиндийском, и в общеарийском, и наиболее вероятным путем ее возникновения является простое сочетание *m* и *h*. Поэтому более архаичными следует, видимо, считать лексемы без начального *mh*. Таковы названия отца во всех кроме майян восточнодардских языках, а также, как уже указывалось, в одном из диалектов майян — каньявали, где мы имеем *mahāla*. Если предположить, что эта форма послужила прототипом для *mhāla* большинства диалектов майян, то мы будем иметь пример перемещения свободного *h* в начальную позицию слова. Такое предположение представляется вполне правдоподобным, поскольку нам известен по крайней мере один бесспорный пример развития начального *mh* в результате именно такого «перескока». Ф. Барт [Barth–Morgenstierne 1958] фиксирует в одном из диалектов майян лексему *mhēš* со значением «буйвол». Прототип для нее, вероятно, выглядел как **mahiṣa*¹⁹. Передвижение интervoкального *h* в начало слова здесь вполне очевидно.

Учитывая наличие подобного рода «перескоков», можно попытаться объяснить некоторые случаи немотивированного на первый взгляд возникновения начальных звонких придыхательных. Один из таких случаев обнаруживается в приведенном Ф. Бартом слове *bhāt* «камень, скала». Это слово, очевидно, не следует отделять от большинства других дардских названий камня (ср. шина, пхал. *bāf*, катарк., башк., тир. *baṭ*, торв. *baḍ*, г.-б. *waṭ*, кал. *bat*, кховар *bort*, паш. *wāṭ* и т. д.), которые восходят к древнему **varta-* (ср. др.-инд. *varta-* «круглый камень»). В майян следовало бы ожидать рефлекса *bāt*. Появление придыхания на первый взгляд кажется непонятным. Можно, однако, предположить, что оно произошло так же, как и в случае с названием отца. Современное *bhāt* могло возникнуть из более старого **bāt* через ступень **bahat*. Иными словами, мы предполагаем «разбиение» исторического долгого *ā* посредством эпентезы, функцию которой выполнил *h*. Другое объяснение появления придыхания в рассматриваемой лексеме привести трудно, в то время как предположение об эпентезе позволяет нам считать появление начального *bh* изменением, произошедшим в русле характерной для языка майян тенденции. Точно так же можно объяснить, очевидно, и *h* в форме *mahāla*. В других восточнодардских языках название отца не имеет *h* (шина *mālo*, кашм. *mōl* из более раннего **mālu*, ср. косв. пад. II *māli*)²⁰.

¹⁹ Слово засвидетельствовано в древнеиндийском.

²⁰ Р. Тернер сравнивает эти слова с др.-инд. *mahallaka-* «старый, слабый» [Turner 1966: 571]. Такое сопоставление предполагает наличие в восточнодардских названиях отца древнего ларингального *h*. Однако оно не представляется правдоподобным по семантическим причинам.

Случаи появления эпентетического *h* подобным образом отмечаются в других языках того же ареала, в частности, в пхалуре (*mahar-* «убивать» < **māraya-*). Поэтому вполне возможно, что «разбиение» долгого *ā* представляет собой ареальное явление. Некоторые признаки значительного его распространения в языке майян в прошлом прослеживаются в отдельных диалектах, например, в диалекте чилисс. Здесь вышеупомянутая эпентеза обнаруживается в ряде лексем и сегодня. Так, мы имеем рефлекс древнего **bhīti-* «страх» в виде *bihil*. Появление интервокального *h* может быть результатом одного из двух процессов: «расщепления» звонкого придыхательного на придыхание и простой звонкий или же вставки эпентетического *h*. Процессы первого типа для диалекта чилисс нехарактерны. Об этом говорит факт сохранения начальных звонких аспират в старых заимствованиях из новоиндийских языков (ср. *bhī* «сестра» из лахнда *bhē* < др.-инд. *bhaginī*). Данная лексема наличествует во всех диалектах майян, то есть она, скорее всего, была заимствована в эпоху, когда майян еще не распался на отдельные диалекты, или же когда последние не были столь удалены друг от друга территориально и, следовательно, не успели еще значительно разойтись типологически и лексически. Поэтому если предположить наличие в диалекте чилисс такой характерной особенности, как «расщепление» звонких придыхательных, необходимо допустить, что этот процесс должен пройти и в общих для майян заимствованиях. Однако этого, как видно из приведенного выше примера, не происходит. Таким образом, наиболее вероятным представляется процесс второго рода, а именно, «разбиение» долгого *ī* посредством эпентетического *h*. Приведенная выше лексема *bihil* должна быть поэтому возведена к более раннему **bīl* без звонкого придыхательного. Такой прототип можно реконструировать не только для лексемы чилисс, но и для соответствующих лексем в других диалектах майян, где они имеют звонкий придыхательный (например, для *bhīl* диалекта каньявали), поскольку для всех этих диалектов характерен описанный выше «перескок» *h* в позицию после начального согласного. Следовательно, начальное *bh* в лексеме *bhīl* вовсе не обязательно является этимологическим, как это кажется на первый взгляд, оно может представлять собой результат указанных в данной работе историко-фонетических процессов, характерных для языка майян. То же самое можно сказать и о глагольном корне *bhīy-* «бояться». Звонкая аспирата могла появиться в нем по аналогии с соответствующим отглагольным существительным или же самостоятельно в результате «перескока».

Проведенный здесь анализ указывает на наличие в языке майян одного весьма интересного явления: звонкий придыхательный возникает из простого звонкого в корнях с долгим гласным в том случае, если на некотором бо-

лее раннем этапе происходило «разбиение» этого гласного посредством вставки *h*. Фактически мы имеем здесь дело с частным случаем «перескока». Однако заслуживает внимания тот факт, что начальный звонкий придыхательный может появляться в лексемах, ранее никогда не имевших ни придыхательного, ни нена начального *h*. Поэтому для любого корня с долгим гласным не исключено возникновение аспирации у начального звонкого. Придя к подобному выводу, вполне можно объяснить упомянутое в самом начале анализа материала майян противоречие, а именно, наличие в этом языке примеров как перехода древней звонкой аспираты в простой звонкий, так и возможного этимологического звонкого придыхательного. Если предположить, что первоначально (на общедардском или общевосточнодардском уровне) две древних серии звонких взрывных совпали, а затем (на уровне уже собственно языка майян) в результате ряда историко-фонетических процессов, а также внешнего (новоиндийского) влияния в ряде слов появились вторичные звонкие придыхательные, ничто не мешает предполагать также и то, что среди этих слов были и такие, чьи общеарийские праформы и древнеиндийские соответствия имели *bh*, *dh* или *gh*. Наличие таких лексем, очевидно, и заставило Г. Буддруса полагать, что древние звонкие аспираты в языке майян сохранились [Buddruss 1959: 9–10]. На неправильность этого утверждения указывает наличие простых звонких в глагольных корнях *dew-* и *lad-* (см. выше), а также, возможно, в некоторых других лексемах²¹. Поскольку количество привлеченных для анализа лексем весьма невелико, теперь следует, видимо, рассмотреть тот необходимый нам лексический материал из словаря Буддруса, который до сих пор не был рассмотрен и проверен, насколько верны сделанные здесь выводы о путях возникновения звонких придыхательных в языке майян.

Почти во всех зафиксированных в словаре лексемах со звонкими придыхательными последние могли возникнуть одним из двух указанных нами способов: вследствие контаминации с родственными словами из ранее соседивших с майян новоиндийских диалектов или в результате «перескока» иногда с предшествовавшим появлением эпентетического *h*. Так, в лексеме *bhā* «дом» начальный *bh* вполне мог явиться результатом описанных выше процессов. Конечный *h* мог появиться в этом слове на более раннем этапе с целью «прикрыть» гласный, после чего мог произойти известный нам «пе-

²¹ Так, Р. Тернер [Turner 1966: 546] возводит местоимение *buṭa* «все» к древнему **bhūyīṣṭha-*, однако данная этимология не представляется бесспорной, кроме того здесь можно предположить заимствование, поскольку местоимение «все» выглядит сходным образом и в соседних кохистанских языках, и в шина, оказывающем влияние на диалект каньявали.

рескок». Подобным образом *h* может возникать на конце слова, например, в языке торвали (ср. *sugāh* «простой» < **sukāra*- с закономерным выпадением *r* и озвончением интервокального глухого).

Неясно, связан ли приведенный пример из торвали с прилагательным *sughā* «красивый», отмеченным в каньявали Г. Буддруссом. Если вслед за Дж. Грирсоном [Grierson 1929: 176] принять приведенную выше этимологию торв. *sugāh*, то родство двух лексем представляется невероятным по историко-фонетическим причинам: для языка майян не характерно выпадение старого *r*. Однако, как и в торвали, согласный *h* мог на некотором этапе «прикрыть» конечный гласный, и современное *sughā* могло, следовательно, возникнуть из более старого **sugā* через ступень **sugāh*. Этимология Дж. Грирсона была, однако, отвергнута Р. Тернером [Turner 1966: 777], возводившим оба слова к древнему *sughaṭa*- и сравнивавшим их с рядом новоиндийских лексем (синд. *sugharu* «умный», пандж. *sughar* «умный, элегантный», неп. *sughar* «чистый, опрятный», хинди *sughar* «хорошо сложенный», гудж. *sughar* «опрятный, воспитанный», мар. *sughad* «умный»). Если данное сопоставление верно, то для примеров из торвали и майян²² следует признать вероятным иноязычное новоиндийское происхождение, косвенным свидетельством чего является широкое распространение рефлексов вышеуказанной древней основы в новоиндийских языках и весьма узкое — в дардских, где они засвидетельствованы только в кохистанских языках, в прошлом, как уже говорилось, примыкавших к новоиндийскому ареалу.

В случае если окажется верным высказанное выше предположение о развитии майян *sughā* из более раннего **sugāh*, мы будем иметь пример передвижения *h* не в начальную, а в срединную позицию слова. Объяснить это можно, очевидно, тем, что сочетание сибиллянта и *h* оказалось труднопроизносимым для носителей майян. Именно поэтому, вероятно, словарь Г. Буддрусса не фиксирует ни одной примера такого сочетания. Таким образом, выведенное ранее правило «перескока» *h* нуждается, возможно, в некоторой корректировке. В более общем виде оно могло бы выглядеть так: в словах с историческим интервокальным или конечным придыхательным или *h* аспирироваться может ближайшая к началу слова фонема, способная присоединить придыхание. К таким фонемам относятся в языке майян шумные, сонорные и флэпы. В качестве примера аспирации последних можно привести лексему *aṛhī* «половина», где согласный *r* мог получить придыхание вследствие процесса, аналогичного одному из вышеописанных, т. е. вследствие

²² Сюда же относится и башк. *sūgār* «простой».

«перескока» вторичного *h*, либо прикрывавшего ранее конечный гласный, либо же возникшего как эпентеза при «разбиении» долгого *ī*).

Часть зафиксированных Г. Буддрусом лексем со звонкими аспиратами не имеет надежной этимологии. Древнеиндийские параллели для них либо приводятся со знаком вопроса, либо же не указываются вовсе. По этой причине некоторые из них следует исключить из рассмотрения. Необходимо, однако, обратить внимание на те лексемы, которые имеют соответствия в других дардских языках или в других диалектах майян. Очень часто эти соответствия указывают на возможность появления придыхания согласно описанным нами правилам. Так, корню *dhai*- «брать, хватать» в диалекте чилисс соответствует *dohon*- «брать». Как уже отмечалось, «расчленение» исторического звонкого придыхательного на простой звонкий и *h* в чилисс не зафиксировано, и современное *dohon*- едва ли могло возникнуть из более старого **dhon*-. Поэтому вполне возможно, начальный *dh* в лексеме диалекта каньявали вторичен и возник в результате «перескока» старого интервокального *h* в начальную позицию слова. То же самое можно сказать и о слове *bhaiṣṭa-dū* (или *bhiṣṭō*) «оба». В других диалектах майян, которые, как известно, тоже обладают звонкой придыхательной серией, она засвидетельствована с простым звонким (*baṣṭō*). В самом диалекте каньявали это слово имеет вариант без придыхательного, но с интервокальным *h* (*bahiṣṭō*). Принимая во внимание эти два факта, возможность позднего происхождения начальной звонкой аспираты *bh* в указанной лексеме никак нельзя исключить. Все сказанное, однако, является лишь предположением, поскольку, не зная точной этимологии лексем²³, мы, как и в случае с прилагательным *sughā*, не можем делать однозначных выводов о происхождении в них звонких придыхательных.

Еще одним источником звонких придыхательных в языке майян являются прямые лексические заимствования из новоиндийских диалектов, в первую очередь — из диалектов лахнда, которые, как уже говорилось, были, очевидно, непосредственными соседями кохистанских языков. Именно новоиндийское влияние вызвало появление в майян вторичных звонких аспират, что не может не указывать на тесноту и немалую продолжительность существовавших некогда межъязыковых контактов. Естественно, что в таких условиях внешнее влияние никак не могло не затронуть лексический уровень²⁴. Как и в торвали, заимствованными в языке майян являются, веро-

²³ Г. Буддрус [Buddruss 1959: 47] связывает каньявали *bhaiṣṭa-dū* с др.-инд. *ubhaya*- «оба». Однако в силу неясности историко-фонетического развития данная этимология не представляется бесспорной.

²⁴ Факт такого влияния отмечает в своем описании каньявали Г. Буддрус [Buddruss 1959: 5].

ятно, названия осла (*ghado*) и лошади (*ghō*). В первой из этих лексем произошел, как указывалось выше, «перескок» придыхания в позицию начала слова, во второй — характерное для диалектов майян выпадение более старого церебрального *ɽ* в интервокальной позиции [Buddruss 1959: 11]²⁵.

Еще один пример новоиндийского заимствования — название сестры (*bhñ*). В торвали этимологического соответствия ей не засвидетельствовано, а название сестры (*šū*) восходит к древнему **swasar*-. К тому же прототипу возводятся и семантически тождественные лексемы в других кохистанских и подавляющем большинстве других дардских языков. Однако в диалектах лахнда для обозначения сестры используется лексема *bhē*, возводимая к др.-инд. *bhaginī*. Из дардских языков рефлексы этой праформы имеются помимо майян лишь в кашмири и пхалуре²⁶. Но оба эти языка, так же как и майян, испытали сильное влияние со стороны языков индийской равнины. Поэтому и в них рефлекс древнего *bhaginī* могут являться заимствованиями. Очень показательна в этом смысле ситуация в языке пхалуре. Слово *bhēñ*, используемое там для обозначения сестры, восходит к древнему *bhaginī*. Однако пхалуре генетически примыкает к шина и иногда даже считается диалектом последнего. Название же сестры в языке шина — рефлекс древнего **swasar*-, имеющий вид *sa*. Предположив исконность лексемы *bhēñ*, мы вынуждены будем признать, что в двух близких друг к другу языках (а может быть, в двух диалектах одного языка) название термина родства, то есть слово, относящееся к наиболее устойчивой части словаря, восходит к двум разным древним основам. Из последнего, в свою очередь, следует, что в эпоху, непосредственно предшествовавшую разделению шина и пхалуре, рефлекс древнего *bhaginī* еще сохранялся в их языке-предке, а после того, как пхалуре попал под новоиндийское влияние, стал в этом языке единственным названием сестры. Иными словами, древняя основа *bhaginī* должна была существовать «на периферии» начиная с эпохи обособления диалектов-предков дардских языков вплоть до времени выделения пхалуре. Такая ситуация представляется крайне маловероятной. На возможность существования основы *bhaginī* в дардских языках в древности мог бы указывать факт наличия рефлекса этой основы в каком-нибудь языке рассматриваемой группы, не подвергавшемся значительному влиянию языков индийской равнины, однако примерами подобного рода мы не располагаем. Поэтому иноязычное происхождение лексем, продолжающих древнюю основу

²⁵ Тот же процесс мог быть характерен и для прилагательного *sughā* «красивый», в случае если верна этимология Р. Тернера (см. выше).

²⁶ Подробнее о распределении двух древних корней со значением «сестра» по индоевропейским языкам Южной Азии см. [Morgenstierne 1950].

bhaginī, представляется гораздо более правдоподобным, нежели предположение, высказанное выше.

Скорее всего, существуют и другие примеры новоиндийских заимствований со звонкими придыхательными, но вследствие крайней скудости материала, собранного по диалектам майян, рассмотреть их в данной работе не представляется возможным. Можно, однако, предположить, что количество их должно быть значительно большим, чем удалось выделить из материала, приведенного Г. Буддруссом и Дж. Гриссоном. Значительное число таких примеров, как и большое количество новоиндийских заимствований вообще, является неизбежным следствием шедшего с юга влияния, которое было достаточно сильным, поскольку смогло изменить фонологический состав исследуемого языка, вызвав в нем появление целой серии новых фонем — звонких придыхательных.

Заключение

Проведенный анализ материала двух дардских языков позволил пролить свет на некоторые не вполне ясные до сих пор вопросы их исторической фонетики. Ситуация со звонкими аспиратами в торвали и майян представляется во многом близкой, хотя и не идентичной. В обоих языках звонкая придыхательная серия существует как вполне фонологически самостоятельная, на что указывают приведенные в данной работе списки минимальных пар. Однако, фонемы этой серии, вероятно, не продолжают древние звонкие придыхательные, а возникли вторично в результате существовавших некогда в ареале Кохистана и смежных с ним районах тесных контактов между дардскими и новоиндийскими языками.

Особенно ясно указывает на это материал языка торвали, где, наряду с малым количеством надежно этимологизируемых лексем со звонкими аспиратами, обращает на себя внимание заметное число случаев дезаспирации древних **bh*, **dh* и **gh* и действующий на синхронном уровне запрет на новые звонкие придыхательные, выражающийся в утрате придыхания у глухих аспират при интервокальном озвончении. Лексемы, в которых имела место дезаспирация исторических звонких придыхательных, можно было бы объявить заимствованиями из соседних дардских языков, не имеющих звонкой придыхательной серии (например, из языка башкарик). Однако никакими надежными сведениями о влиянии с их стороны на лексику торвали мы не располагаем. Зато следы адстратного или субстратного воздействия новоиндийских языков прослеживаются достаточно хорошо и неоднократно отмечены исследователями. Именно в силу своей наибольшей правдоподобности гипотеза о проникновении звонких придыхательных извне была

принята нами в качестве рабочей, то есть анализ каждой лексемы, содержащей *bh*, *dh*, *ḍh* или *gh*, заключался в попытке установить возможность ее неисконного происхождения или же появления в ней звонкого придыхательного вследствие контаминации. Исконным звонкий придыхательный мог быть признан только в случае неудачи этой попытки. С такими случаями автору в ходе анализа столкнуться не пришлось.

Более сложной представляется ситуация в диалектах языка майян. Здесь, как и в торвали имеются примеры дезаспирации исторических звонких придыхательных, однако они крайне малочисленны и уступают по количеству словам со звонкими аспиратами (даже если не учитывать неэтимологизированные лексемы). Кроме того, часть зафиксированных звонких придыхательных не может быть объяснена как в торвали заимствованием или контаминацией. Исходя из этого, можно было бы считать, что звонкая придыхательная серия в языке майян продолжает общеарийскую, а случаи потери придыхания объяснить уподоблением или заимствованием. Однако такое решение поставленной проблемы представляется нам неприемлемым по нескольким причинам.

Во-первых, как уже говорилось, в языке майян отмечены случаи контаминации, приводящей к появлению придыхания, а вовсе не к его исчезновению, в то время как противоположная тенденция не прослеживается (подробнее см. в разделе «Майян»). Заимствование же можно предположить лишь для одной лексемы из отмеченных нами трех (*buṭa*), поскольку для остальных двух нельзя указать источник их проникновения в майян. Во-вторых, общий объем известного на сегодняшний день словарного материала по языку майян настолько мал, что о сколько-нибудь значительном количестве примеров не может быть и речи. Именно из-за скудости данных, даже весьма малочисленная группа лексем не может, по нашему мнению, не приниматься во внимание. В-третьих, самим Г.Буддруссом в очерке исторической фонетики указаны случаи вторичного возникновения начальных звонких придыхательных [Buddruss 1959: 10]. Поэтому представляется необходимым установить, насколько часто простые звонкие получают придыхание подобным образом и проверить, не могут ли существовать другие пути вторичного возникновения звонких аспират, отличные от описанного Буддруссом. Наконец, в-четвертых, разными исследователями неоднократно отмечались следы значительного новоиндийского влияния на диалекты языка майян, и следует помнить, что это влияние могло, как и в торвали, отразиться на инвентаре фонем этих диалектов.

Анализ материала языка майян показал, что звонкие аспираты вовсе не обязательно являются продолжением древних фонем звонкой придыхатель-

ной серии, а учитывая наличие лексем с дезаспирацией, относительно позднее происхождение исследуемых фонем можно считать наиболее вероятным. Говоря о путях их возникновения, следует отметить, что в отличие от торвали, где во всех лексемах со звонкими придыхательными последние являются результатом внешнего влияния, в диалектах майян наряду с примерами заимствований и контаминаций наличествуют также случаи вторичного возникновения *bh*, *dh*, *gh* и *rh* в результате процессов, протекавших некогда внутри самого языка майян. Эти случаи значительно увеличили число лексем со звонкими придыхательными. По всей видимости, фонетические изменения, приведшие к их появлению, стали происходить в диалектах майян уже после того, как в фонологическую систему последних успели проникнуть исследуемые фонемы. Первым этапом распространения их в языке майян явился, очевидно, процесс, аналогичный тому, что протекал в торвали: новые фонемы проникли в язык вместе с многочисленными заимствованиями. Однако в отличие от торвали, в языке майян звонкая придыхательная серия, вероятно, «прижилась», перестала восприниматься как привнесенная извне, о чем и свидетельствуют историко-фонетические изменения, начавшиеся в последующую эпоху. Таким образом, можно сказать, что появление звонких придыхательных фонем в обоих рассмотренных в данной работе дардских языках явилось следствием действия одного и того же фактора — сильного влияния, шедшего некогда с индийской равнины.

Теперь, подводя итог, следует вернуться к тем вопросам, которые были подняты в начале работы. Тот факт, что звонкая придыхательная серия в кохистанских языках, вероятнее всего, не является исконной, позволяет вплотную подойти к решению проблемы единства дардской группы. В случае если подтвердится предположение о нефонологичности аспирации звонких в пашаи, калаша и пхалура, совпадение двух древних серий взрывных может быть с полным основанием признано общедардской историко-фонетической инновацией. В некоторых дардских языках имеются следы действия закона Бартоломе. Это могло бы говорить о том, что утрата придыхания звонкими произошла относительно поздно и, следовательно, независимо в разных подгруппах дардских языков, однако слова, в которых отмечаются эти следы, представляют собой застывшие образования, доставшиеся современным языкам в наследство от более древней эпохи, возможно, более ранней, чем эпоха выделения дардских языков в отдельную ветвь (ср. сходную ситуацию в нуристанских языках и авестийском).

Совпадение звонкой и звонкой придыхательной серии роднит дардскую группу с иранской и нуристанской в противовес индийской. Данная инновация может являться, таким образом, свойственной всем арийским языкам

кроме индоарийских, на основании чего можно предположить, что она продолжает некоторую тенденцию, существовавшую еще в общеарийском состоянии. О наличии такой тенденции в столь древнюю эпоху, возможно, свидетельствует закон Грассмана. Необходимо отметить, что совпадение двух серий звонких довольно широко распространено в индоевропейских языках и затрагивает помимо арийской такие ветви индоевропейской семьи, как, например, кельтская и балтославянская. Поэтому нельзя исключить наличие предпосылок для такого изменения еще в праиндоевропейскую эпоху.

Таким образом в дардских языках, возможно, нашла отражение тенденция, существовавшая еще в глубокой древности, но, скорее всего, очень рано исчезнувшая в древнеиндийском. На последний факт указывает чрезвычайно устойчивое противопоставление двух древних серий взрывных в истории индоарийских языков. Полностью утрачено эта оппозиция лишь в сингальском языке, что, вероятно, является следствием влиянием местного неиндоевропейского субстрата или же адстратного воздействия дравидийских языков (в частности, тамильского). Во всех остальных средне- и новоиндийских языках различие между древними звонкими и звонкими придыхательными сохраняется, хотя фонетическая реализация последних может нередко претерпевать серьезные изменения, приводящие, в частности, к появлению гортанной смычки или к изменению супrasegmentных характеристик слога²⁷. Дезаспирация, имеющая место в некоторых языках, может происходить лишь в слабых для звонких придыхательных позициях, в первую очередь, в позиции конца фонетического слова. Даже в языках, обладающих трехчленной системой смычных, подобной дардской (глухой—глухой придыхательный—звонкий), исчезновение звонкой придыхательной серии не является результатом ее полного совпадения со звонкой. Звонкие аспираты в этих языках либо оглушились (цыганский), либо же перешли (в зависимости от позиции в слове) в простой глухой или простой звонкий, вызвав появление тоновых оппозиций (панджаби). В этой связи представляет немалый интерес изучение природы смыслоразличительных тонов в некоторых дардских языках (шина, кховар, башкарик). Сразу хотелось бы сказать, что их появление вовсе не обязательно имеет какое-либо отношение к противопоставлению звонких и звонких придыхательных в древности.

Изучение всех указанных проблем, даст нам возможность получить больше сведений об общедардском состоянии, а это, в свою очередь, является шагом к его реконструкции и создает более надежную базу для классификации дардских языков, то есть приближает нас к решению всех тех

²⁷ Подробнее о различных трансформациях древних звонких аспират в различных индийских языках см. [Елизаренкова 1974: 166–184].

проблем, с которыми ныне сталкивается изучение дардской группы в сравнительно-историческом аспекте.

Сокращения

авест. — авестийский
араб. — арабский
башк. — башкарик
г.-б. — гавар-бати
гудж. — гуджарати
др.-инд. — древнеиндийский
кал. — калаша
катарк. — катаркалан
кашм. — кашмири
кл.-перс. — классический персидский

лит. — литовский
мар. — маратхи
неп. — непали
пандж. — панджаби
паш. — пашаи
пхал. — пхалура
синд. — синдхи
тир. — тирахи
торв. — торвали
шум. — шумашти

Библиография

- Елизаренкова, Т. Я. 1974. *Исследования по диахронической фонологии индоарийских языков*. М.
- ОИЯ = Мошкало, В. В. Белуджский язык. В: *Основы иранского языкознания. Новоиранские языки. Северо-западная группа*. Ч. I. М., 1991.
- Фролова, В. А. 1960. *Белуджский язык*. М.
- Эдельман, Д. И. 1965. *Дардские языки*. М.
- . 1986. Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М.
- . 1992. Еще раз об этапах филиации арийской языковой общности. *Вопросы языкознания*. № 3.
- Barth, F.; Morgenstierne, G. 1958. Vocabularies and Specimens of Some S. E. Dardic Dialects. *NTS*. Bd. XVIII. Oslo.
- Buddruss, G. 1959. *Kanyawali. Proben eines Maiyā-Dialektes aus Tangir (Hindukusch)*. München.
- . 1977. Nochmals zur Stellung der Nūristān-Sprachen des afghanischen Hindukusch. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*. H. 36. München.
- Edelman, D. I. 1983. *The Dardic and Nuristani Languages*. Moscow.
- Grierson, G. A. 1906. The Piśāca Languages of North-Western India. *Asiatic Society Monographs*. Vol. VIII. London.
- . 1919. *Linguistic Survey of India*. Vol. VIII, pt. 2. Specimens of the Dardic or Piśāca Languages (including Kāshmirī). Calcutta.
- . 1929. Torwali, an Account of a Dardic Language of the Swat Kohistan. *Royal Asiatic Society. Prize Publication Fund*. Vol. IX. London.
- . 1968. *Linguistic Survey of India*. Vol. VIII, pt. 2. Specimens of the Dardic or Piśāca Languages (including Kāshmirī). Delhi [Repr.].
- Morgenstierne, G. 1926. *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*. Oslo.
- . 1930. Notes on Torwali. *Acta Orientalia*. Vol. VIII. Leiden.
- . 1945. Indo-European *k'* in Kafiri. *NTS*. Bd. XIII. Oslo.
- . 1950. *Svasā* and *bhaginī* in Modern Indo-Aryan. *Acta Orientalia*. Vol. XXI, pt. 1. Leiden.
- Turner, R. L. 1966. *A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London.

The Origin of the Indo-Iranian Desiderative

Frederik Kortlandt

(Leiden University)

In his detailed account of the Indo-Iranian desiderative (2006), François Heenen offers a new functional analysis in order to establish the invariant meaning of the category and to determine the semantic roles of the morphological components in this meaning. A typical example is *jíghāṃsati* ‘he wishes to slay’ in JB 1.193 *indra vai vṛtram ajighāṃsat* ‘Indra wished to slay Vṛtra’. The desiderative is characteristically a

- (i) thematically inflected
- (ii) sigmatic derivation from a
- (iii) verbal root with
- (iv) zero grade vocalism and
- (v) initial reduplication with
- (vi) *i*-vocalism and
- (vii) initial accentuation.

Heenen concludes that the semantic value of the reduplication is the image of a “développement progressif graduel. Le sujet exécute des efforts répétés qui convergent vers un résultat” (p. 68) and that the suffix *-sa-* has “une origine commune à celui du subj. aor.” (p. 72), combining perfective aspect *-s-* with a non-factive mode of expression *-a-* (p. 70). The desiderative itself denotes neither the successful accomplishment of the basic action, nor the modal value of a subjunctive. Heenen suggests that the reduplication was the original carrier of the categorial meaning and that the suffix *-sa-* was added later on the analogy of the aorist subjunctive. This does not explain how the distinction between “*actions répétées convergentes* des thèmes dés. redoublés avant l’addition du suffixe *-sa-*, et *actions répétées* des prés. redoublés du type de *bíḥhar-*” developed (p. 73). In a presentation at Leiden University (28 October 2005) Heenen took a different view, viz. that the desiderative must be derived from the aorist subjunctive and that the reduplication appeared at a later stage. In the following I intend to show that the comparative evidence points to a third possibility, viz. that the perfective *-s-* was the oldest component and the thematic *-a-* the most recent addition and that the meaning of the desiderative reflects this chronology.

Elsewhere I have argued that all subjunctive and strong future formations of Old Irish can be derived from a single athematic paradigm with a stem in **-s-* and secondary endings (2007: 71). This unitary inflection combined with six types of stem:

- (a) unreduplicated, *e*-grade, *aniġ*, e.g. *fo-ló* 'supports' < **leugs-*,
- (b) unreduplicated, *e*-grade, *seġ*, e.g. *-genathar* 'is born' < **genas-*,
- (c) reduplicated, *e*-grade, *aniġ*, e.g. *fo-cicherr* 'will throw' < **kikerds-*,
- (d) reduplicated, *e*-grade, *seġ*, e.g. *-gignethar* 'will be born' < **gigenas-*,
- (e) reduplicated, zero grade, *aniġ*, e.g. *fo-lil* 'will support' < **lilugs-*,
- (f) reduplicated, zero grade, *seġ*, e.g. *-géna* 'will wound' < **gignās-*.

As a rule, the unreduplicated forms are subjunctives and the reduplicated forms are futures, but there is a class of basic verbs ('lie', 'sit', 'run', 'flee', 'arise', 'protect') where the unreduplicated forms are used both for the subjunctive and for the future (cf. Thurneysen 1946: 410f.). It is therefore probable that all of these formations represent an earlier athematic subjunctive paradigm with secondary endings. Moreover, there is a seventh type without reduplication but with a zero grade root and a full grade suffix **-es-*, viz. subjunctive *-bé* < **bes-* < **b^hwest* 'be', future *-bia* < **biyas-* < **b^hwiHes-* (cf. Kortlandt 2007: 73), cf. Latin *fu-* 'be', *fi-* 'become'. It appears that the reduplication was introduced in order to differentiate the future from the subjunctive.

From an Indo-European point of view, the full grade forms can be compared with the sigmatic aorist injunctive and the zero grade forms with the injunctive of the *s*-presents (cf. Pedersen 1921, Kuiper 1934). I have proposed to reconstruct a hysterodynamic present 3rd sg. **tresti*, 3rd pl. **trsentī* beside a static aorist 3rd sg. **tērst*, 3rd pl. **tersntī* (e.g., 2004: 9). The system is perhaps best preserved in Tocharian, where we find B *täs-* < **d^hH₁es-* beside A *tās-* < **d^hH₁s-* in the present and B *tes-*, A *cas-* < **d^hēH₁s-* in the preterit of the verb *tā-* < **d^heH₁-* 'put'. For the reduplicated formations I reconstruct a hysterodynamic present, e.g. Vedic 3rd sg. *vṛvakti* 'speaks' < **wiwek^wti*, weak stem **wiwk^w-*, but with retracted accent in 3rd pl. **wewk^wnti*, cf. 3rd sg. *sṛṣakti* < **sisek^wti*, 3rd pl. *sāścati* < **sesk^wnti* 'accompany', beside a static aorist 3rd sg. **wēwk^wt*, 3rd pl. **wewk^wnt*, reflected in Vedic *āvocat* 'he spoke', subjunctive *vócati* beside *vócāti*. This reconstruction explains the long **-ē-* in the reduplication syllable of original reduplicated aorists, as opposed to original presents and perfects, in Tocharian (cf. Kortlandt 1996: 173). The original accentuation of the hysterodynamic reduplicated present is preserved in Vedic 3rd sg. *juhóti*, 1st pl. *juhumás*, 3rd pl. *júhvati* 'sacrifice'. In the same vein I now reconstruct a reduplicated *s*-present sg. **titrésmi*, *-si*, *-ti*, pl. **titrsmés*, *-té*, **tétrsn̄ti*, which explains the combination of accented *i*-vocalism in the reduplication syllable and zero grade in the root of the Indo-Iranian desiderative.

tive. It follows that the thematic vowel is the most recent component of the formation.

The unreduplicated athematic *s*-present **bhHues-*, **bhHus-* is also attested in Balto-Slavic and Italic, e.g. Lithuanian *būs* 'will be', Old Church Slavic *byŝęšteje* 'the future' (which is an athematic *nt*-participle), Oscan *fust*, Umbrian *fust*, 3rd pl. *furent* 'will be', Oscan *fustd*, Latin *foret*, 3rd pl. *forent* 'were', with full grade suffix **-es-* in Umbrian *ferest* 'will bring', Oscan *pertemest* 'will prevent', also Umbrian *menes* 'you will come' reflecting **g^wmes-* with zero grade in the root. This formation is clearly identical with the Old Irish subjunctive *-bé* < **b^hwest*. The Balto-Slavic *s*-subjunctive became a future in East Baltic, e.g. Lith. *būs* 'will be', but assumed the function of an imperative in Old Prussian, e.g. *teīks* 'put!', where the addition of thematic present endings yielded a future paradigm, e.g. *postāsei* 'you will become'. The reduplicated *s*-present is attested in Italic, where it adopted the function of a future perfect, e.g. Latin *ēmerō* 'I will have bought', Oscan *fifikus* 'you will have decided', *fefacust* 'he will have done', Umbrian *fe-fure* < **fifusent* 'they will have been', *dirsust* < **didust* 'he will have given' (cf. Kortlandt 2007: 72, 152).

The data presented here invite a consideration of the following scenario. We have to start from a hysterodynamic *s*-present with zero grade root vocalism and a static *s*-aorist with *e*-vocalism in the root. Both the present and the aorist injunctive could turn into a non-factive subjunctive. The *s*-present became a future in Lith. *būs* and in Oscan and Umbrian *fust* 'will be', 3rd pl. *furent*, but not in Old Irish *-bé* 'be' and in Latin *foret*, 3rd pl. *forent* 'were', which adopted the productive suffix **-ē-*. These forms show that the future meaning was comparatively recent here, as it was in Latin *erō*. The non-factive meaning of the *s*-present could easily be combined with the aspectual meaning of the reduplicated present, which denoted repetitive activity (cf. Kulikov 2005: 442-444, with references to Ul'janov 1903 and Elizarenkova 1982), e.g. Vedic *pībati* 'drinks' (series of sips), *jīghrati* 'smells' (series of sniffs), *jīgāti* 'goes' (series of steps) in RV 10.73.3 *ṛṣvā te pādā prā yáj jīgāsi* 'your feet are high when you (Indra) are treading'. A clear example of the difference between telic *bhāratī* 'brings' (Russ. *nesët*) and atelic *bībharti* 'carries' (Russ. *nosit*) is RV 10.30.13 *yád āpo ādṛśram ... ghṛtām pāyāmsi bībhratīr mādḥūni ... indrāya sōmam sūśutam bhārantīḥ* 'when the waters, which carry (*bībhratīr*) ghee, milk and honey, which bring (*bhārantīḥ*) the well-pressed soma-sap to Indra, became visible ...'. The reduplicated *s*-present with secondary endings denoted repetitive activity aimed at an accomplishment which does not happen. This is Heenen's "développement progressif graduel. Le sujet exécute des efforts répétés qui convergent vers un résultat" (2006: 68) which is implied by the perfective *-s-* but not accomplished because the action is

not telic. The meaning may be compared with that of the secondary imperfective verb *pridumyvat'* in Russian *Levin slušal i pridumyval i ne mog pridumat' čto skazat'* (Lev Tolstoj, *Anna Karenina*) 'Levin listened and tried to think of something to say but could not', covering effort and attempt but not necessarily desire (except by implication). The expected meaning of the reduplicated *s*-present is conative, not desiderative.

The last step in the development of the Indo-Iranian desiderative is the thematicization of the reduplicated sigmatic formation. Elsewhere I have argued that the Vedic subjunctive presents the will to achieve a situation as part of reality, thereby suggesting that its accomplishment may be beyond the subject's control (2004: 8). This modal value differs from that of the injunctive, which simply presents the event as a fact without specifying its time frame. It follows that the thematic subjunctive of a reduplicated *s*-present depicts the will to achieve a situation of repetitive activity aimed at the accomplishment of a goal which may be beyond the subject's control. When this mode of expression lost its non-factive (subjunctive) character, it became a desiderative present, stating the will to achieve the desired situation as a fact. The conflation of the situation desired (-*a*-) and the situation aimed at (-*s*-) into a single goal of action (-*sa*-) enabled the creation of a full paradigm of the desiderative, e.g. *vívāsati* 'desires to win', imperfect *āvívāsat*, subjunctive *āvívāsāt*, optative *āvívāset*, imperative 2nd sg. *āvívāsa*, participle *āvívāsant-* (cf. Heenen 2006: 223-226). There never was an Indo-European desiderative formation with a reduplicated thematic present of the type **titrse/o-*.

References

- Elizarenkova, Tat'jana Ja. 1982. *Grammatika vedijskogo jazyka*. Moskva: Nauka.
- Heenen, François. 2006. *Le desideratif en védique*. Amsterdam: Rodopi.
- Kortlandt, Frederik. 1996. The Tocharian imperfect. *Historische Sprachforschung* 109: 169–174.
- . 2004. Accent and ablaut in the Vedic verb. *Indo-Iranian Journal* 47: 7–15.
- . 2007. *Italo-Celtic origins and prehistoric development of the Irish language*. Amsterdam: Rodopi.
- Kuiper, Franciscus B.J. 1934. Zur Geschichte der indoiranischen *s*-Präsentia. *Acta Orientalia* 12: 190–306.
- Kulikov, Leonid. 2005. Reduplication in the Vedic verb: Indo-European inheritance, analogy and iconicity. In: B. Hurch (ed.), *Studies on Reduplication*. Berlin: Mouton, 431–454.
- Pedersen, Holger. 1921. *Les formes sigmatiques du verbe latin et le problème du futur indo-européen*. København: Høst.
- Turneysen, Rudolf. 1946. *A grammar of Old Irish*. Dublin: DIAS.
- Ul'janov, Grigorij. 1903. Kratnoe značenie udvoennyx osnov. *Russkij filologičeskij vėstnik* 49: 235–249.

Das neue Rigvedawörterbuch RIVELEX und die Bedeutung Tat'jana Elizarenkovas für das Projekt

Thomas Krisch
(Universität Salzburg)

Abstract:

In diesem Aufsatz zur Gedenkschrift für Tat'jana Elizarenkova wird neben einer kurzen Beschreibung der Struktur und der Ziele des RIVELEX-Projekts am Fachbereich Linguistik der Universität Salzburg auch der wichtige Beitrag, den Elizarenkovas Übersetzung des Rigveda (Elizarenkova 1999) für dieses Projekt liefert, hervorgehoben.

1. RIVELEX¹ ist ein neues sprachwissenschaftlich ausgerichtetes Wörterbuch zum ältesten vedischen Text, dem Rigveda. Das hervorragende und innovative Konzept des Wörterbuchs von Grassmann 1875 wird dem neueren Forschungsstand angepasst, und einige Konzepte der modernen (europäisch und amerikanisch orientierten) Linguistik werden angewendet. Um die internationale Benutzbarkeit zu fördern, erfolgen die wichtigsten Angaben zur Bedeutung und Konstruktion der einzelnen Lemmata in deutscher und in englischer Sprache. Ziel ist es, alle Vorkommen der einzelnen Lexeme zu erfassen. Dabei bedienen wir uns v.a. der Konkordanz von Lubotsky 1997. Es ist darüber hinaus unser Bestreben, bei den Präverbien auch die unbetonten Belege (die bei Lubotsky nicht extra gesammelt sind) soweit als möglich mitzuerfassen.

¹ Das Wörterbuchprojekt wird gefördert vom FWF (Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung) in Wien, Österreich (Projekte P14411-SPR (2000–2002), P15833-G03 (2002–2004); P17799-G03 (2004–2007); P20310-G02 (2007–2009); P20311-G02 (2008–2010). Bisher ist der erste Band mit den Wörtern, die mit *a* beginnen, publiziert (RIVELEX 2006). Als Mitarbeiter (seit 2000) konnte ich Frau Dr. Christina Katsikadeli und Herrn Mag. Stefan Niederreiter gewinnen. Das noch unpublizierte sehr umfangreiche Lemma *ā* (vgl. den Ausschnitt daraus in Kapitel 2.0) wurde von Frau Katsikadeli in fast einjähriger Arbeitszeit verfasst, wobei alle schwierigen Punkte im Team besprochen wurden. Die englischen Übersetzungen stammen von Mag. Thomas Kaltenbacher. Ich bedanke mich herzlich bei Stefan Niederreiter für das Korrekturlesen des Beitrags und bei Christina Katsikadeli für einige inhaltliche Ergänzungen.

Im Folgenden wird kurz der Aufbau der einzelnen Lemmata beschrieben. Genauere Angaben finden sich im Vorwort des RIVELEX und in Krisch (im Druck).

1.1. Gestaltung der Wörterbucheinträge:

a) Nach der Angabe des altindischen Lexems (bei Verbalwurzeln in der Vollstufe des Ablauts entsprechend EWAia)² und der Wortart werden die allgemeinen Bedeutungskerne in Großbuchstaben angegeben. Bei Verben werden die vorkommenden Präverbien und der allgemeine Bedeutungskern der jeweiligen Präfixverben angeführt. Es wird darauf verzichtet, sich dabei auf ganz präzise Übersetzungen jeder einzelnen Belegstelle festzulegen, es sollen aber „wörtliche“ Übersetzungen aller Belegstellen möglich sein. In seiner Rezension kritisierte R. Schmitt (2006: 376), dass das „Bezeichnete“ gegenüber dem an der jeweiligen Stelle philologisch „Gemeinten“ zu kurz komme. Dies ist aber Absicht. Unser Anliegen ist es, solide sprachwissenschaftliche Grundlagen zu liefern, auf die feinsemantische philologische Interpretationen der einzelnen Textstellen aufbauen können. Unsere Fußnoten bringen häufig philologische Einzelinterpretationen, aber auch hier liegt der Schwerpunkt auf der „wörtlichen“ Übersetzung mit sprachwissenschaftlich gesicherten Bedeutungskernen. Bei Verben folgt auf die Angabe der Präverbien eine grobe Angabe der semantischen und syntaktischen Valenz.

b) Eine Besonderheit des Wörterbuchs ist der „graue Kasten“, ein grau hinterlegtes Textfeld, das nach den unter a) erwähnten Angaben erscheint, wenn die Notwendigkeit besteht, einen Lexikoneintrag semantisch und / oder syntaktisch differenzierter darzustellen. Bei Verben wird der Valenzrahmen semantisch und syntaktisch spezifiziert. Dabei werden semantische Kasusrollen / thematische Rollen wie ACTOR, THEME, EXPERIENCER, BENEFACTIVE, LOCATIVE, SOURCE, GOAL, PATH und INSTRUMENT³ verwendet. Die Füllungsmöglichkeiten der vom Verb abhängigen Kasus werden mit den groben semantischen Merkmalen +/- belebt und +/- abstrakt angegeben. Die Anwendung dieser Merkmale auf den Rigveda ist nicht ganz einfach, z.B. sind Gottheiten, die als + belebt eingereiht sind, oft zugleich auch Naturerscheinungen (vgl. z.B. den Gott Agni, der zugleich das Feuer in mannigfacher Ausprägung bezeichnet.). Bei Adjektiven unterscheidet das RIVELEX zwischen attributiver, prädikativer und substantivischer Verwendung. (vgl. auch Krisch 2006 [2005]: 315–317), eine Unterschei-

² Die Wurzel für „gehen“ lautet im RIVELEX also *ay-* (genau genommen *ay-¹*) und nicht, wie in der indischen Tradition *i-*.

³ Diese Begriffe werden in der Einleitung zum RIVELEX erklärt (auf den Seiten XII–XIII).

dung, die im Rigveda oft schwierig ist.⁴ Bei komplexeren Lemmata werden im „grauen Kasten“ auch weitere semantische Erläuterungen unter Zuhilfenahme moderner Erkenntnisse der diachronen Semantik gegeben.⁵

c) Unterhalb des „grauen Kastens“ erfolgt eine komplette Analyse der für den Lemma-Eintrag relevanten Morphologie, wobei die einzelnen Belegstellen (dem Vorbild Grassmanns folgend) durch Zahlen mit den Bedeutungsangaben bzw. syntaktischen Angaben im grauen Kasten verbindbar sind.

d) Den Abschluss des Lexikoneintrags bilden Kurzangaben (im Kleindruck) zur Etymologie und Wortbildung sowie zu Fortsetzern der Lexikoneinträge im Mittelindischen und im Neuindischen. R. Schmitt hat in seiner Rezension (Schmitt 2006: 377) zu diesen Bemerkungen gemeint, sie seien „sozusagen ad usum Delphini“. Da sich das Wörterbuch aber nicht nur an ausgebildete Indogermanisten richtet, die mit der Fachliteratur vertraut sind, sondern einen breiter gestreuten Benutzerkreis ansprechen soll (Linguisten, Indologen, Religionswissenschaftler und auch andere am Originaltext des Rigveda Interessierte), finden sich natürlich etliche Analysen, die für einen Indogermanisten, noch dazu für einen Spezialisten wie R. Schmitt, klar sind.⁶ Es sind aber auch Analysen dabei, die nicht so selbstverständlich sind, z.B. zu *arcatya-* „erstrahlend“⁷. Der dort vor-

⁴ Für das Wörterbuch haben wir gewisse Festlegungen getroffen, die davon ausgehen, dass die Phrasenentwicklung (NP bzw. DP) in altindogermanischen Sprachen noch unvollständig ist: Wenn die Bestandteile der Phrase disloziert sind, also das „Adjektiv“ in Entfernung zu „seinem“ Substantiv steht, wird es als substantivische Apposition gedeutet. Falls nur Klitika zwischen Adjektiv und Substantiv stehen, wird attributive Lesart des Adjektivs toleriert. Zwischen substantivischer und prädikativer Funktion ist die Entscheidung oft schwierig. Öfter erwägen wir mehrere Interpretationen von Adjektiva bei einzelnen Textstellen (vgl. auch Krisch 2006 [2005]: 315f.).

⁵ Erläuterungen hierzu finden sich im Vorwort des RIVELEX auf den Seiten XIII–XIV.

⁶ U.E. kann es sich die Indogermanistik wissenschaftspolitisch heute nicht mehr leisten, bei Publikationen (ganz besonders natürlich bei solchen, die für einen weiteren Benutzerkreis gedacht sind) rein „esoterisch“ zu verfahren, also nur Dinge zu bringen, die für engste Spezialisten und Insider interessant sind.

⁷ Der Kommentar dazu im RIVELEX (Krisch 2006: 501) lautet: „Traditionell (vgl. z.B. die Übersetzungen von Ge. und Eliz.) rechnet man hier offenbar mit einer *-ya*-Ableitung mit gerundivischer Bedeutung zu einem **arcatra-* und nimmt die Bedeutung „zu preisen“ an. Diese Bildung wäre die einzige Ausnahme einer Ableitung mit Palatal von *arc-* (s.d.), die nicht an das Wortfeld „flammen, strahlen“ angeknüpft ist, sondern an die Hauptbedeutung der Wz. „singen, preisen“, vgl. s.v. *arcl-* u. Roesler 1997: 191. Außerdem hat diese Lösung den Nachteil, dass die Wortbildung von **arcatra-* unklar bleibt [*-tra*-Suffix irregulär an einem thematischen Präsensstamm? Wie kommt es von einer angenommenen substantivischen Bedeutung „das Preisen“ (etwa entsprechend dem Typ mit Oxytonese, vgl. Ai. Gr. II, 2: 704) durch Hinzufügen von *-ya-* zu einer gerundivischen Bedeutung?]. Wir gehen von einem adjektivierten Partizip-Präsens-Stamm (*arcat-*) des themati-

kommende Verweis auf das Lemma *arc-* „singen, preisen“ führt zu weiteren Erläuterungen, die wohl auch nicht ganz so trivial sind, wie es Schmitts Rezension vermuten lässt.⁸

e) Eine Besonderheit des RIVELEX sind die Fußnoten zu einzelnen Textstellen, wo wir uns u.a. auf die Interpretation einzelner schwieriger Stellen festlegen. Hier ziehen wir (neben der Übersetzung Geldners aus dem Jahr 1951, der Übersetzung von Renou 1955–1969 und – ab Band 2 des RIVELEX – der Übersetzung von Witzel und Gotō 2007) öfter die Übersetzung Elizarenkovas (Elizarenkova 1999) zu Rate (vgl. auch Kapitel 3 unten).

f) Der Text des Wörterbuchs (ohne Kleingedrucktes und ohne Fußnoten) ist auch auf einer CD-ROM im MS-Word 2003-Format, als RTF-Datei und als PDF-Datei dem Wörterbuch beigelegt.

2.0. Das oben in Kapitel 1 Gesagte soll z.T. durch ein Lemma illustriert werden, das in den Jahren 2006 und 2007 von meiner Mitarbeiterin Frau Dr. Christina Katsikadeli ausgearbeitet wurde und das in Band 2 des RIVELEX erscheinen soll, nämlich das Präverb *ā*⁹ (es folgt der Ausschnitt eines ganz kleinen Bruchteils dieses Lemmas):

**ā (Präverb, adv.) „HER(BEI), HIN(ZU); AUF, IN; FÜRWAHR; WAHR-
LICH; O! (Vokativpartikel)“¹⁰ (# vgl. Fn. 10) – “HERE, TO; ON, IN; IN-
DEED; REALLY; OH! (particle in the vocative)”¹⁰ (# cf. fn. 10)**

schen Präsens von *arc-* (s.d.) aus, an das mit dichtersprachlicher Suffixklitterung (Hypercharakterisierung) zunächst (verstärkend) *-r(a)-* (zum Typus vgl. Ai. Gr. II, 2: 856f.) und dann *-ya-* antritt (vgl. z.B. *cīrya-* „glänzend“ mit *citrā-* „dass.“).

⁸ RIVELEX (Krisch 2006: 499): Vgl. VIA: 166f.; EWAia s.v.; Mayrhofer 2005: 13. Iir., vgl. khot. *āls-* „singen“; idg. **(h₁)erk-* „singen, preisen“, „strahlen“(?). Der Befund könnte zum Ansatz zweier ursprungsverschiedener Wurzeln (*arc¹-*, *arc²-*) verführen, da sonst Nomina wie *arcī(s)-* „Flamme, Strahl“ schlecht erklärbar wären. Eine andere Möglichkeit ist, die Doppelbedeutung „singen“ und „strahlen“ durch eine optisch-akustische Synästhesie zu erklären. Dass diese Synästhesie im verbalen Bereich fast nie (vgl. RV 3,44,2, AV 2,19,3; eher kontextbedingte Wortspiele (vgl. Roesler 1997: 198), im nominalen Bereich jedoch häufig auftritt, muss als ungewöhnlich angesehen werden. Interessant ist die beinahe diskrete semantische Verteilung der Nomina mit Palatal (Wortfeld „flammen, brennen“, vgl. z.B. *arcī(s)-*) und der Nomina mit Velar (Wortfeld „lobsingen, vgl. z.B. *arkā-* „Lied“).

⁹ In der Druckfassung des RIVELEX erscheinen die Fußnoten bei den einzelnen Lemmata als Endnoten unterhalb der jeweiligen Lemmata.

¹⁰ Falls *ā* auf ein Verb beziehbar ist, nehmen wir bei Repetition von *ā* eine direktive Lesart an (mit Ellipse) und reihen es unter 1, 1a bzw. 1b ein. Dunkel 1997: 21–22 sieht in solchen Fällen gelegentlich einen Reflex von affirmativem idg. **eh₁* (= gr. *ἦ*). Das direktive *ā* wird gelegentlich zweisilbig gemessen, vgl. Dunkel 1997: 16ff. Die von Dunkel für

1 Präverb oder GOAL (Adverb) von Verben: her(bei), (hin)zu¹¹

- Preverb or GOAL (adverb) of verbs: (towards) here, to¹¹

1a bei Bewegungs- und Transportverben als GOAL¹² (mit appositiv dazugesetztem Akk*, Lok. oder Dat.***): her(bei), hin(zu)**

- with verbs of motion as GOAL¹² (with appositively added Akk.*, Lok.** or Dat.***): (towards) here, to

1b als GOAL (*mit appositiv dazugesetztem Akk.) neben einem SOURCE = Abl., Instr.*: her, weg¹³

- as GOAL (*with appositively added Akk.) next to a SOURCE = Abl., INSTR.*: (towards) here, away¹³

1c bei statischen Verben als „GOAL“ („GOAL“ umdeutbar als LOCATIVE) mit appositiv dazugesetztem Lok. (auch als freie Lokalangabe): auf, in

- for static verbs as “GOAL” (“GOAL” can be interpreted as LOCATIVE) with appositively added Lok. (also as local adjunct): on, in

1d als GOAL (auch als freie Lokalangabe) neben einem PATH = Instr. (*mit appositiv dazugesetztem Akk., *mit appositiv dazugesetzten Dat.): her(bei), hin(zu)**

- as GOAL (also as local adjunct) beside a PATH = Instr. (*with appositively added Akk.; ***with appositively added Dat.): (towards) here, to

1e Präverb in Lexikalisierungen

- preverb in lexicalizations

dieses Phänomen herangezogenen Beispiele haben wir mit # markiert und mit einer Fn. versehen.

• If *ā* can be combined with a verb, we consider the repetition of *ā* a directival reading (elliptic: classified among 1, 1a or 1b, respectively). Dunkel 1997: 21–22 considers such cases occasionally the reflex of an affirmative idg. **eh*₁ (= gr. ἤ). A directival *ā* is sometimes interpreted disyllabic cf. Dunkel 1997: 16ff. We have marked the examples that Dunkel used with # and commented on them in footnotes.

¹¹ Auch mit verstärkender Bedeutung, vgl. z.B. in Kombination mit *var*²-, *vardh*-.

• Also in reinforced meanings, e.g. in combination with *var*²-, *vardh*-.

¹² Gemeint sind nicht nur die reinen Fortbewegungsverben. Auch Verben des Leuchtens (z.B. *bhā*-, *śoc*-) und der Lautäußerungen (z.B. *svar*-) in eine bestimmte Richtung zählen wir dazu.

• Not only with verbs of motion. We also include verbs of “shining” (e.g. *bhā*-, *śoc*-) and “sounding” (e.g. *svar*-) in a certain direction.

¹³ Die Bedeutung ist vom Verb abhängig: „her“ bei Verben, die zum Zentrum des Geschehens führen, wie „kommen“; „weg“ bei Verben, die nicht zum Zentrum des Geschehens führen wie „gehen“.

• The meaning depends on the verb: “(towards) here” with verbs directed at the centre of the action, e.g. “come”; “away” with verbs not directed at the centre of the action, e.g. “go”.

1f Verb elliptisch: her(bei), hin(zu)

- elliptic verb: (towards) here, to

2 emphatische Partikel (nachgestellt, betont das vorausgehende orthotone Wort)¹⁴ allgemein, z.B. bei Aufzählungen, Zahlenangaben, Partikeln: fürwahr

- emphatic particle (postposition, stresses the preceding orthotone word)¹⁴ in a general sense, e.g. enumeration, figures, particles: indeed

2a emphatische Partikel nach Lok.: fürwahr

- emphatic particle following Lok.: indeed

2b emphatische Partikel nach Abl. (* nach abl. comparationis): fürwahr

- emphatic particle following Abl. (* following abl. comparationis): indeed

3 Vokativpartikel (prä vokativisch): o!

- particle in the vocative (before the vocative): oh!

4 affirmative Partikel¹⁵: wahrlich (Skopus über den ganzen Satz)

- affirmative particle¹⁵: indeed (scope stretched across the entire sentence)

ā 1 1,10,11 (*pā²*)¹⁶; 1,14,2a (*havⁱ*); 1,16,9 (*parⁱ*); 1,17,1 [*var¹* - (*~varⁱ*)]; 1,17,3 (*tarp*-); 1,22,20 (*tan¹*); 1,23,7 (*havⁱ*); 1,24,11 (*śās*-)¹⁷; 1,25,19 (*kā*-); 1,27,5ab (*bhaj*-); 1,29,1; ...

1a 1,1,2 (*vah*-); 1,1,5 (*gam*-); 1,1,7 (*ay¹*); 1,2,1 (*yā¹*); 1,2,4 (*gam*-, *úpa*); 1,2,5 (*yā¹*-, *úpa*); 1,2,6 (*yā¹*-, *úpa*)*; 1,3,3 (*yā¹*); 1,3,4 (*yā¹*); 1,3,5 (*yā¹*-, *úpa*)*; 1,3,6 (*yā¹*-, *úpa*)*; ...

1b 1,6,9 (*gam*-)¹⁸; 1,10,2 (*rodh²*)*; 1,14,9 (*vah*-)¹⁹; 1,30,21(bis) (*man¹*); 1,35,3 (*yā¹*); 1,47,7 (*gam*-)²⁰; 1,48,12 (*vah*-); 1,83,5 (*janⁱ*)²¹; 1,93,6 (*bhar*-); 1,108,7 (*yā¹*-, *pāri*)²²; ...

¹⁴ Wenn *ā* für sich alleine steht (d.h. auf kein Verbum beziehbar ist) und hinter ein Wort tritt (oft am Ende eines Pāda), interpretieren wir es mit Dunkel 1997 als emphatisch, also das vorhergehende Wort verstärkend (idg. *o-h₁).

• When *ā* occurs on its own (that is, it is not combined with a verb) and occurs in the position following a word (often at the end of a pāda) we interpret it, like Dunkel 1997, emphatically, i.e. reinforcing the preceding word (idg. *o-h₁).

¹⁵ Wenn *ā* für sich alleine steht (d.h. auf kein Verbum beziehbar ist) und satzeinleitend ist, interpretieren wir es mit Dunkel 1997: 20ff als affirmative Partikel (idg. *eh₁ = gr. ἤ).

• When *ā* occurs on its own (that is, it is not combined with a verb) and occurs in sentence initial position we interpret it like Dunkel 1997: 20ff as an affirmative particle (idg. *eh₁ = gr. ἤ).

¹⁶ Dunkel (vgl. Dunkel 1997: 20) würde diese Stelle wohl unter 4 reihen ("bebaiotic *ā*").

¹⁷ Dunkel 1997: 19 sieht hier emphatisches *ā* hinter dem Pronomen *tād*.

¹⁸ SOURCE ist hier *ātas*.

¹⁹ GOAL ist mit *ā* „her“ und *iḥā* „hierher“ gefüllt. Diese Interpretation analysiert *ākīm* in 1,14,9 als *ā* + *kīm* (verstärkendes Indefinitpronomen) „von der Lichtwelt (*rocanād*) der Sonne (*sūryasya*) her (*ā*) geradewegs (*kīm*) möge der redekundige Hotṛ (*vīpro hōtā*) alle

1c 1,141,2ab (*śay*-)²³; 1,144,2 (*vas*-); 1,162,11 (*śreṣ*-)²⁴; 1,164,30 (*śay*-)²⁵; 4,30,11 (*śay*-).

1d 1,139,9f (*nam*-); 6,18,11 (*yā*¹-); 7,7,2a (*yā*¹-, *ānu*)*; 9,25,6a = 9,50,4a (*pav*ⁱ-)*²⁶; 9,84,3 (*pav*ⁱ-)²⁷; 10,52,1 (*vah*-)(*/****)²⁸.

1e 1,5,3a (*bhav*ⁱ-; „beistehen, unterstützen“ + Akk. – “stand by s.o., support s.o.” + Akk.); 1,8,3 (*dā*¹-; „sich aneignen, sich zueignen, (sich) nehmen“ – “acquire, dedicate s.th. to o.s., take”); 1,24,12 [(*cakṣ*-, *vī*; „sagen“ – “say”) oder **2a**²⁹ - (*cakṣ*-, *vī*; - “tell”) or **2a**]; ...

1f 1,7,2³⁰; 1,14,6³¹; 1,23,13a (oder **3**)³²; 1,30,15ab³³; 1,31,7³⁴; 1,72,8 (oder **2**)³⁵; 1,79,9³⁶; 1,83,4³⁷; 1,92,3 (oder **2**)³⁸; 1,92,16 (oder **2b**)³⁹; 1,120,6⁴⁰; 1,127,8fg⁴¹; ...

frühwachen Götter hierher (*ihā*) führen (*vakṣati*)“. Pp. trennt *ākīm* nicht in *ā* + *kīm*, sondern belässt *ākīm*. Lubotsky 1997 führt einen eigenen Lemmaeintrag *ākīm* an.

²⁰ SOURCE ist hier *ātas*.

²¹ SOURCE ist hier *tātas*.

²² SOURCE ist hier *ātas*.

²³ In 1,141,2a ohne Lok.; in 1,141,2b mit Lok. elliptisch.

²⁴ „es (*tād*) haftet nicht (*mā* ... *ā śriṣat*) auf der Erde (*bhūmyām*)“.

²⁵ Mit Lok. *madhyé* und starker Tmesis.

²⁶ *pav*ⁱ- mit *ā* rückt in die Nähe von Bewegungsverben: „sich hinläutern zu“.

²⁷ *pav*ⁱ- mit *ā* rückt in die Nähe von Bewegungsverben: „sich hinläutern zu“.

²⁸ *vas* kann GOAL oder BENEFACTIVE im Dat. sein. Formal möglich wäre bei *vas* auch eine Deutung als Richtungsakk. In dieser Funktion kommt bei *vah*- + *ā* allerdings sonst nur ein unbelebter Richtungsakk. vor, vgl. 7,39,5 (*gīras*) und 8,46,7 (*sutām*).

²⁹ Wenn *ā* emphatisch gedeutet wird, wird der Abl. *hrdāh* („aus ganzem Herzen“) verstärkt und die Bedeutung des Verbums (*caṣṭe* + Präverb *vī*) wäre etwa „erkennen, unterscheiden“.

³⁰ Bewegungsverb (etwa „besteigen“) elliptisch.

³¹ In Pāda c ist die Verbform *vahanti* aus Pāda b zu ergänzen.

³² Vgl. die Fn. unter 1,23,13a bei der Bed. **3**.

³³ Zu ergänzen ist wohl ein Bewegungsverb, in dem ausgedrückt wird, dass Indra zum Sänger hineilt, um seine [scil. des Sängers] Wünsche zu erfüllen.

³⁴ Zu ergänzen ist *kr̥ṇoṣi* aus dem Vorkontext. Der Dat. *sūrāye* ist wohl als BENEFACTIVE zu deuten.

³⁵ Bei der Deutung mit ellipt. Verb könnte ein Transportverb (z.B. „bringen“) ergänzt werden, bei der Deutung als **2** (Emphase von *divāh*) könnte das fehlende Verb aus Pāda b stammen.

³⁶ Das Verbum (*bhara*) ist aus der Strophe davor (1,79,8) zu ergänzen. Dann Bedeutung **1a**(*).

³⁷ Elliptisches Transportverb (z.B. „treiben“).

³⁸ Entweder elliptisches Bewegungsverb (etwa „kommen“) mit SOURCE *parāvatah* oder (bei Bed. **2**) Verstärkung von *samānēna yōjanena* „in ein und derselben Fahrt“, wobei *parāvatah* zum Verb *ārcanti* in Pāda a gezogen werden kann: „Sie, die Frauen, stimmen

2 1,9,10; 1,20,7; 1,25,15b; 1,37,6 (oder 3); 1,38,7; 1,38,10; 1,48,16; 1,63,6; 1,72,8 (oder 1f)⁴²; 1,77,5; 1,88,2 [oder 1a (*yā¹-*)(***⁴³)]; 1,92,3 (oder 1f); 1,92,16 (oder 1b)⁴⁴; ...

2a 1,9,3; 1,17,8; 1,25,15ac; 1,27,6 [oder 1a (*kṣar-*)]; 1,31,9; 1,33,11 [oder 1 (*vardh-*)]; 1,37,13; 1,58,5; 1,58,6 [oder 1a (*dhā-*)**]; 1,60,4 [oder 1a (*dhā-*)**]; 1,61,9; ...

2b 1,4,4*; 1,24,12 [oder 1e (*caṣ-*, *vī*; „sagen“⁴⁵ – “tell”)]; 1,25,10 [oder 1a (*sad-*, *nī*)**]; 1,33,7⁴⁶; 1,60,3⁴⁷; 1,63,5; 1,84,20; 1,116,22 [oder 1b (*kar-*)]; 1,144,3; 1,182,8; ...

3 1,23,13a (oder 1f)⁴⁸; [1,23,13b]⁴⁹; 1,34,10 [oder 1a (*gam-*)]; 1,34,11 [oder 1a (*yā¹-*)*]; 1,37,6 (oder 2); 1,137,1 [oder 1a (*gam-*, *ḥpa*)*]; 3,4,1 [oder 1a (*vah-*)]; 4,14,1; ...

4 1,5,1⁵⁰; 1,70,2ab⁵¹; 1,161,10c⁵²; 2,23,16 [oder 1 (*oh-*)⁵³]; 5,7,9a; 6,63,11; 7,7,2c⁵⁴; 8,82,4⁵⁵; 8,90,1 (oder 1f)⁵⁶

aus der Ferne (*parāvātah*) in ein und derselben Fahrt (*samānēna yōjanena*) (den Lobgesang) ... an (*ārcanti*)“.

³⁹ Elliptisches Bewegungsverb (etwa i.S.v. „fahren“) mit direktivischem *ā* oder elliptischem Bewegungsverb mit *ā* i.S.v. 2b als Verstärkung von *asmād*.

⁴⁰ Zu ergänzen ist ein Verb des Sehens (analog zum overtten Verb des Hörens in Pāda a).

⁴¹ Zu ergänzen ist in beiden Fällen ein Bewegungsverb (etwa „kommen“); *vāyaḥ* ist beim ersten Vorkommen GOAL im Akk. zu diesem elliptischen Verb. Das zweite *vāyaḥ* ist Nom.

⁴² Bei der Deutung mit ellipt. Verb könnte ein Transportverb (z.B. „bringen“) ergänzt werden, bei der Deutung als 2 (Emphase von *divāḥ*) könnte das fehlende Verb aus Pāda b stammen.

⁴³ Der Dat. *śubhé* „zwecks Prunkes“ könnte evtl. auch konkret als GOAL aufgefasst werden („zur Prunkveranstaltung“).

⁴⁴ Elliptisches Bewegungsverb (etwa i.S.v. „fahren“) mit direktivischem *ā* oder elliptischem Bewegungsverb mit *ā* i.S.v. 2b als Verstärkung von *asmād*.

⁴⁵ Wenn *ā* emphatisch gedeutet wird, wird der Abl. *hrdāḥ* („aus ganzem Herzen“) verstärkt und die Bedeutung des Verbums (*caṣṭe* + Präverb *vī*) wäre etwa „erkennen, unterscheiden“.

⁴⁶ Möglich erscheint auch eine Zuordnung zur Wz. *dah-* + *ava*, aber eine Kombination von *dah-* mit *ava* und *ā* ist nicht bezeugt.

⁴⁷ Wörtl.: „Zu diesem (*tām*) [scil. Agni] möge der Neueste (*nāvyaśī*, f.) vom Herzen fürwahr (*hrdā ā*), zum Geborenen (*jāyamānam*), der Lobgesang von uns (*asmāt sukīrtīr*, f.) zum Honigzungigen (*mādhujihvam*) dringen (*aśyāḥ*, 3.Sg. Prekativ von *naś¹-*)“. Da sie keine Akzentseinheit bilden, gehört *ā* wohl kaum zu adjazentem *jāyamānam*.

⁴⁸ Möglich erscheint auch die Interpretation als Präverb mit elliptischem Verb (vgl *ājā* in Pāda c). Bei einer Interpretation mit der Bed. 3 wäre es auch denkbar, das *ā* in *āghṛṇe* „o Glutstrahlender“ auch (gegen Pp., der kein *ā* annimmt) als prävakativisch zu deuten.

⁴⁹ Vgl. auch Fn. zu 1,23,13a.

ā! **1a** 9,18,7b (*krand-*); 10,34,8 (*nam-*)

1f 1,121,8 (*dā¹-*; „sich aneignen, sich zueignen, (sich) nehmen“ – “acquire, dedicate s.th. to o.s., take”); 1,126,2b (*dā¹-*; „sich aneignen, sich zueignen, (sich) nehmen“ – “acquire, dedicate s.th. to o.s., take”); ...

3 1,3,7a [oder **1a** (*gam-*)*]

ā 1 1,12,9 (*van⁽ⁱ⁾-*); 1,24,5 (*rabh-*); 1,31,5 (*van⁽ⁱ⁾-*); 1,34,2 (*rabh-*); 1,39,4 (*dhars-*); 1,40,2d (*kā-*); 1,43,9 (*bhūṣ-*); 1,57,4 (*rabh-*); 1,73,8 (*parⁱ 1-*); 1,84,9 (*van⁽ⁱ⁾-*); 1,91,18; ...

1a 1,6,4 (*ar¹-*)⁵⁷; 1,11,6 (*vadⁱ-*)*; 1,13,7 (*sad-*)*; 1,33,1d (*varj-*)(*)⁵⁸; 1,48,9c (*vah-*)(***)⁵⁸; 1,49,4 (*bhā-*; oder **1**)*; 1,50,11 (*rodh²-*)*; 1,56,1 (*vart-*); 1,83,6 (*ghoṣ-*)*; ...

1b 5,61,1 (*yā¹-*); 7,55,7 (*carⁱ-*, *ud*); 8,101,16c (*ay¹-*, *pāri*); 10,37,8 (*rodh²-*, *pāri*); 10,45,2 (*gam-*)⁵⁹

1c 1,121,11 (*śay-*); 8,41,7 (*śay-*)

1e 1,42,2 (*deś-*; „bedrohen“ – “threaten”); 1,94,2 [*yaj-*; „(als Opferer bittend) etwas erwirken“, Med. – “(by beseeching s.o. as the sacrificer) achieve s.th.”, middle]; ...

⁵⁰ Das erste *ā* in 1,5,1 ist wohl als affirmative Partikel (unter 4) zu deuten. Das zweite *ā* gehört zu *ay¹-* (Bed. **1a**).

⁵¹ In 1,70,2b ist *cikitiṣān* von *Pāda* a zu ergänzen.

⁵² Die Verbindung von *bhar-* mit den Präverbien *āpa* und *ā* kommt sonst nicht vor: „Wahrlich, bei Sonnenuntergang (*nimrūcaḥ*, adverbialer Genitiv) trug einer den Dung (*śākr̥d*) fort (*āpābharat*)“. Inhaltlich passt die affirmative Partikel hier gut, da sie in der rhetorischen Figur der Klimax (3. Teil eines Dreischritts) erscheint. Vgl. z. St. auch Scarlata 1999: 394.

⁵³ Das Verb *oh-* „(feierlich) aussprechen“ erscheint sonst nicht mit Präverb *ā*. Pragmatisch passt hier eine affirmative Lesart sehr gut: „Wahrlich (*ā*) sie (erklären feierlich) (ellipt. *ohate*)“ oder „Sie (erklären feierlich) *ā* (mit ellipt. *ohate*) die niederdrückende Gewalt (*vrāyo*) der Götter (und) leugnen (*ohate vī*) (sie) im Herzen (*hr̥dī*)“.

⁵⁴ *ā* gehört wohl nicht zu *nādayan*. Denkmöglich wäre auch elliptisches *yāhi* (vgl. *Pāda* a), zu dem *ā* GOAL wäre, also Zuordnung zu **1f**.

⁵⁵ Das erste *ā* ist wohl affirmativ; das zweite *ā* gehört zum Verb *gahi*.

⁵⁶ Entweder liegt hier affirmatives *ā* vor: „Wahrlich (*ā*), Indra, der in allen Kämpfen für uns anzurufen ist, soll Acht haben (*bhūṣatu ūpa*) auf die Erbauungen (*brāhmāni*), die Somaspenden (*sāvanāni*) ...“ oder ein ellipt. Bewegungsverb mit *ā* als GOAL: „Herbei (*ā*) (soll) Indra (kommen), der ...“.

⁵⁷ Vgl. auch Fn. z. St. s.v. *ar¹-*.

⁵⁸ Der Dat. *asmābhyam* kann entweder als GOAL oder als BENEFACTIVE interpretiert werden.

⁵⁹ SOURCE ist hier *yātas*.

Idg. * $\acute{e} \sim \acute{o}$ (bzw. * $\acute{e}h_1 \sim \acute{o}h_1$), ahd. $\hat{a}-m\hat{a}d$, $uom\hat{a}d$ „Öhmd, Nachmahd, zweiter Schnitt des Grases“, gr. * ω - wohl in $\chi\eta\rho\omega\sigma\tau\alpha\iota$ Pl.m. „Seitenverwandte“ (* $\omega-\delta-r\hat{a}- \sim$ ved. $\acute{a}-d\acute{a}-$ „empfangen“), wörtl. „dem das Erbe gegeben wurde“, lat. * $\bar{e}-$ in $\hbar\bar{e}r-\bar{e}-d-$ m. „Erbe“. Iir.: aav. jav. $\bar{a}$ „hin, zu, gegen, auf“, z.B. aav. jav. $\bar{a}-gam-$ „herbeikommen“, $\bar{a}-d\bar{a}-$ „in etwas einsetzen“, ap. $\bar{a}-gam-$ „kommen, hingelangen“; khot. $\bar{a}-$ Präverb in $\bar{a}ta- < * \bar{a}-gata-$, sogd. „-“, parth. „-“, np. $\bar{a}-$; bei Nominalkomposita vgl. jav. $\bar{a}-x\acute{s}nu-$ „bis zum Knie reichend“, jav. $\bar{a}.manayha-$ n. „Ungestüm“ ($\sim$ ved. $\acute{a}-manas-$), jav. $a-pu\bar{v}ra-$ (= * $\bar{a}-pu\bar{v}ra$) „der zur Nachkommenschaft gelangt“, vgl. EWAia s.v.

Dunkel 1997 nimmt für das Präverb/Adverb $\acute{a}$ im RV einen Synkretismus von zwei verschiedenen idg. Etyma und eine vierfache synchrone Funktion an: 1) Präverb/Adv. „hinzu, herbei“ (* h_2o), ursprünglich zweisilbig (* $\acute{o}-h_2o$) mit direktivischer Bedeutung (entspricht Bed. 1), reflektiert u.a. in Partikelketten des Keilschriftluwischen und Lykischen; 2a) emphatische postponierte Partikel (* $o-h_1$) „gewiss, fürwahr“ (entspricht Bed. 2); 2b) prävakativische Partikel (* $o h_1$) ($\sim$ gr. $\acute{\omega}$) (entspricht Bed. 3); 2c) affirmative Partikel (* eh_1) „wahrlich“ am Satzanfang ($\sim$ lat. $\bar{e}-$, gr. $\bar{\eta}$). Die Etymologien von 2a, 2b und 2c wären also letztendlich identisch.

Direktives $\acute{a}$ „hinzu“ könnte auch (direkt oder indirekt) mit dem hethitischen Direktiv auf $-a$ in Verbindung gesetzt werden (vgl. auch Dunkel 1994: 19ff., 31).

(C.K.)⁶⁰

3.0. Zum Abschluss dieses Beitrags sollen einige Fälle des ersten Bandes des RIVELEX kurz erwähnt werden, wo die Rigveda-Übersetzung von Tat'jana Elizarenkova (Elizarenkova 1999) uns bei der Erstellung von erläuternden Fußnoten eine Hilfe war:

3.1. Es gibt Fälle, wo wir Elizarenkovas Verständnis des Textes gegen andere Übersetzungen übernehmen. Ein Beispiel ist die Fußnote 3 unter dem Lemma *anyá-* (Nom. Pl. *anyé* 7,57,3). Die Stelle lautet: *naṣṭāvad anyé marúto yáthemé bhrájante rukmaṣr áyudhais tanúbhiḥ* Ge. übersetzt „Nicht glänzen andere Marut so sehr wie diese in Goldschmuck, Waffen am Leibe.“ Unsere Fußnote dazu lautet (1):

(1) (RIVELEX: 248)

„Nicht glänzen andere so wie die Maruts“, vgl. die Übersetzung in Eliz.; anders Ge., Old.: „andere Maruts“ (Uns ist nicht klar, was eine solche Auffassung der Stelle bedeuten sollte: Was sind „andere Maruts“?).

Elizarenkova übersetzt (2):

(2) (Elizarenkova 1999, Bd. 2: 232): *Drugie tak ne blistajut, kak éti Maruty* „Nicht glänzen andere so wie diese Maruts“.

3.2. Es gibt Fälle, wo uns die von Elizarenkova herausgearbeitete Feinsemantik passender erscheint als die in der Übersetzung Geldners vertretene Interpretation,

⁶⁰ Die Abkürzung C.K. steht für meine Mitarbeiterin Christina Katsikadeli.

und wo wir deshalb Elizarenkova folgen. Ein Beispiel ist die Fußnote 6 zur Stelle 1,31,8 des Lemmas *apás-* (Instr. Sg. n. *apāsā*):

(3) (RIVELEX: 273)

Wir gehen nicht soweit wie Ge., der konkret mit „Machwerk“ (= Lied) übersetzt, sondern fassen das Wort als einfache Substantivierung auf; vgl. auch Eliz. z.St.: *novym (žertvennym) trudom* [„mit einer neuen (Opfer-) Tätigkeit“].

Zum Vergleich findet man den Text mit den Übersetzungen Geldners und Elizarenkovas unter (4):

(4) a) Text RV 1,31,8 c: *rdhyāma karmāpāsā návena nah*

b) Übersetzung Ge. „Möchte uns durch das neue Machwerk [Fn. Geldners „Das neue Lied“] die Opferhandlung gelingen“

c) Übersetzung Elizarenkovas (Elizarenkova 1999, Bd. 1, 39: Pust' do-b'emsja my procvetanija obrjada novym (žertvennym) trudom „O mögen wir das Gedeihen des Opferhandlung mithilfe der neuen (Opfer)tätigkeit erreichen“

3.2. Es gibt Fälle, wo Elizarenkovas Verständnis der Stelle die Interpretation von Geldner ergänzt und so zum Verständnis des Textes beiträgt, vgl. z.B. die Fußnote 1 unter dem Lemma *apavaktár-* (Nom. Sg. *apavaktā* RV 1,24,8). Die Stelle lautet: *utāpavaktā hrdayāvídhaś cit* . Ge. übersetzt: „Und er ist der Lossprecher selbst des ins Herz Getroffenen“

(5) RIVELEX 268 (die Übersetzung Elizarenkovas findet sich in Elizarenkova 1999, Bd. 1: 29):

Ge. denkt offenbar an eine Heilung und übersetzt: „Er [Varuṇa] ist der Lossprecher des ins Herz Getroffenen“. Dies passt gut zum medizinischen Kontext. Eliz. ergänzt „den Feind“ und übersetzt: *A ešče on otvraščaeť slovom daže (togo vraga), čto pronik v serdce* („und außerdem hält er mit Worten (den Feind) zurück, der ins Herz eingedrungen ist“).

4.0. Der Geist von Elizarenkovas Erkenntnissen wird das Salzburger RIVELEX-Projekt auch in Zukunft begleiten und uns unsere Aufgabe erleichtern: Да не от-правимся мы в путешествие прочь от солнца!⁶¹

⁶¹Übersetzung Elizarenkovas (Elizarenkova 1999, Bd. 1: 269: „Wir wollen uns nicht auf einen Weg fern vom Licht machen“) von RV 2,28,7c (*mā jyótiṣaḥ pravasaṭhāni ganma*).

Abkürzungen:

! (unmittelbar hinter einer rigvedischen Wortform): die Form stimmt nicht mit dem Pp. überein; Abl. Ablativ; Ai. Gr. Wackernagel (-Debrunner) Altindische Grammatik; Akk. Akkusativ; AV Atharvaveda; Bed. Bedeutung; bzw. beziehungsweise; C.K. Christina Katsikadeli, Bearbeiterin des Beispiellemmas *ā*; Dat. Dativ; e.g. zum Beispiel (exempli gratia = for example); Eliz. Elizarenkova 1999; ellipt. elliptisch; EWAia: Mayrhofer: Etymologisches Wörterbuch des Altindischen; Fn. Fußnote; Ge. Geldner 1951; gr. Altgriechisch; idg. Indogermanisch; Instr. Instrumental; i.S.v. im Sinne von; jav. Jungavestisch; khot. Khotansakisch; lat. Lateinisch; Lok. Lokativ; n. Neutrum; Nom. Nominativ; Np. Neupersisch; Old. Oldenberg 1909; o.s. oneself (sich); parth. Parthisch; Pl. Plural; Pp. Rg-Veda Padapāṭha; RV Rgveda; S. Seite; s.d. siehe dort; Sg. Singular; s.o. someone (jemand(en)); sogd. Sogdisch; u. und; u.E. unseres Erachtens; ved. Vedisch; vgl. vergleiche; VIA Werba 1997; z.B. zum Beispiel; z.T. zum Teil.

Bibliographie

- Elizarenkova, Tat'jana Jakovlevna. 1999. *Rigveda*. Izdanie vtoroe, ispravlennoe. 3 Bde. (Mandaly I–IV, Mandaly V–VIII, Mandaly IX–X). Moskva: Nauka.
- Dunkel, George Eugene. 1997. Mono- and disyllabic *ā* in the Riveda. In: E. Pirart (hrsg.) *Syntaxe des langues indo-iraniennes anciennes* (Colloquium Sitges 1993). Barcelona: Editorial Ausa, 9–7.
- Geldner, Karl Friedrich. 1951. *Der Rig-Veda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen* (4 Bände). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Krisch, Thomas. 2006 [2005]. Preliminaries to the study of adjectival syntax in Proto-Indo-European. In: *Indogermanica. Festschrift Gert Klingenschmitt. Indische, iranische und indogermanische Studien* dem verehrten Jubilar dargebracht zu seinem fünf- und sechzigsten Geburtstag. Hg. v. Günter Schweiger. Tübingen: Schweiger VWT-Verlag, 303–320.
- . 2006: s.u. RIVELEX
- . (im Druck) RIVELEX – presenting the first volume of a new dictionary of the Rigveda. (to appear in the proceedings of the 13th World Sanskrit Conference, Delhi: Motilal Banarsidass).
- Lubotsky, Alexander M. 1997. *A Rigvedic Word Concordance*. 2 vols. New Haven, Connecticut: American Oriental Society. (*American Oriental Series*; Vol. 82–83).
- Mayrhofer, Manfred. 1992–1996–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. 1., 2. und 3. Band. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- . 2005. *Die Fortsetzung der indogermanischen Laryngale im Indo-Iranischen*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (*Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte*; Bd. 730).
- Oldenberg, Hermann. 1909, 1912. *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*. I: 1–6 Buch (1909), II. 7–10 Buch (1912). Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Renou, Louis. 1955–1969. *Études Védiques et Pāṇinéennes*. Tomes I–XVII. Paris: Éditions E. de Bocard. (*Publications de l'Institut de civilisation indienne, série in-8°*; fasc. 1, 2, 4, 6, 9, 10, 12, 14, 16, 17, 18, 20, 22, 23, 26, 27, 30).

- RIVELEX 2006. *Rigveda-Lexikon*. Band 1 hrsg. von Thomas Krisch unter Mitarbeit von Christina Katsikadeli, Stefan Niederreiter und Thomas Kaltenbacher. Graz: Leykam. (Grazer Vergleichende Arbeiten; Bd. 20).
- Roesler, Ulrike. 1997. *Licht und Leuchten im Rgveda*. Swisttal-Odendorf: Indica et Tibetica. (*Indica et Tabetica*; Bd. 32).
- Scarlata, Salvatore. 1999. *Die Wurzelkomposita im Rg-Veda*. Wiesbaden: Reichert.
- Schmitt, Rüdiger. 2006. Rez. Krisch Thomas, RIVELEX. *Indo-Iranian Journal* 49: 375–380.
- Wackernagel, Jacob. 1896. *Altindische Grammatik*. Band I. *Lautlehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1957. *Altindische Grammatik*. Band I: *Lautlehre*, mit einer Introduction générale hrsg. von Louis Renou. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- . 1957²=1905. *Altindische Grammatik*. Band II, 1. *Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wackernagel, Jacob / Albert Debrunner. 1930. *Altindische Grammatik*. Band III: *Nominalflexion – Zahlwort – Pronomen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1954. *Altindische Grammatik*. Band II, 2: *Die Nominalsuffixe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Werba, Chlodwig H. 1997. [VIA] *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache*. Pars I: *Radices Primariae*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Witzel, Michael und Toshifumi Gotō. 2007. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben unter Mitarbeit von Eijirō Dōyama und Mislav Ježić. Frankfurt am Main und Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

The Vedic Causative *saṃkhyāpáyati* / *saṃkśāpáyati* Reconsidered*

Leonid Kulikov
(Leiden University)

1. *saṃkhyāpáya*ⁱ / *saṃkśāpáya*ⁱ: ‘cause to look at’?

The Middle Vedic causative *saṃkhyāpáya*ⁱ / *saṃkśāpáya*ⁱ is derived from the root *khyā* / *kśā*.¹ The basic meaning of the simplex root (attested only in passives and causatives in Sanskrit) is tentatively defined as ‘see, look’ by Böhtlingk/Roth (PW II, 620: “Die Grundbedeutung scheint *schauen* zu sein”). This definition is not supported by the meanings of the corresponding (simplex) passives and causatives (‘bekannt sein’; ‘bekannt machen’). The meaning ‘see, look, consider’ is, however, attested for the secondary root *cakṣ*, which supplies the forms of the present (lacking in the paradigm of *khyā* // *kśā*). Historically, *cakṣ* must go back to the weak stem of the reduplicated present made from the root *kāś* ‘appear, become visible’,² which, in turn, is related to *kśā* // *khyā*.

The causative of the compound *sám-khyā* / *sám-kśā* first appears in the Vedic prose, in the Brāhmaṇas and Sūtras. It is employed in a technical sense, denoting a particular event during the sattra (a kind of Soma sacrifice), when the sacrificer’s wife participates in the performance together with the Udgātar priest, for the sake of progeny.³ Quite surprisingly, here we also observe a remarkable discrepancy between the meanings of the non-derived (base) verb and its causative. For the relatively scarcely attested (RV^{1x}, AV, VS^{1x}, ŚB, JB) non-causative *sám-khyā* PW II, 624 registers two meanings, “(1) med. in Verbindung mit etw. erscheinen,

* I am much indebted to W. Knobl, A. Lubotsky and R. Ryan for valuable comments on earlier drafts of this paper.

¹ *khyā* is likely to result from the secondary development of *kśā*, which is preserved in the Maitrāyaṇī and Kāthaka traditions (see, in particular, Charpentier 1932-33: 168, fn. 4; Lubotsky 1983: 176; Witzel 1989: 163ff.). Less plausible is Wackernagel’s (1896 [AiG I]: 209) explanation of these roots as going back to different sources. Synchronically they clearly represent one single root in Vedic prose, with no difference in use between the compounds *sám-khyā* and *sám-kśā*.

² Pace Mayrhofer, EWAia I, 523. Mayrhofer’s hesitant explanation of this root as based on a *s*-present (**k^hek-s-* (?)) is much less likely.

³ For this rite, see, in particular, Hillebrandt 1897: 154–159; Jamison 1996: 136ff.

zusammengehören mit”; and “2) *zusammenzählen, berechnen*”. By contrast, the well-attested causative of this compound is translated by all scholars with ‘*betrachten lassen durch (instr.)*’ (PW, *ibid.*), ‘to cause to be looked at or observed by (instr.)’ (Monier-Williams, p. 1128), ‘cause to look at’ or ‘cause to exchange looks with’ (see below). According to Gonda’s (1969: 21) explanation of the technical meaning of this causative compound, the Udgātar is identified with Prajāpati in the sacrifice, and looking at the sacrificer’s wife symbolically represents impregnating her (cf. also Bodewitz 1990: 269, note 3 ad JB 1.173).

Below, I give a representative selection of such passages, with suggested translations:

(MS^P 3.7.7:84.8)

yāt somakráyaṇyā pātnīṃ⁴ samksāpayati ...

‘In that he makes the Wife exchange views [sic!] with the Soma-cow.’

(Hock 1991: 89, note 2)⁴

(TS 6.5.8.6 ~ KS 26.1:122.4–5 = KpS 40.4:228.5–7)

udgātrā sām khyāpayati. prajāpatir vā eṣā yád udgātā. prajānām prajānanāya

‘He [sc. the Neṣṭr] causes the Udgātṛ to look (at the wife); the Udgātṛ is Prajāpati; (verily it serves) for the production of offspring.’ (Keith 1914: 544; likewise Gonda 1989a: 27)

‘He makes the Udgātar look at (her). The Udgātar is really Prajāpati. (The looking is) for the procreation of offspring.’ (Jamison 1996: 140)

‘(Der Neṣṭr) veranlaßt (die Gattin des Opfernden), mit dem Udgātṛ Blicke zu wechseln.’ (Narten 1965: 57 [= Kl.Schr. 1, 47])

(ŚB 3.3.1.11)

tāsmād enāṃ somakráyaṇyā sām khyāpayati

‘... this is why he [sc. the Neshtri] causes her [sc. the sacrificer’s wife] to be looked at by the Soma-cow.’ (Eggeling 1885: 61)

(ŚB 4.4.2.17)

neṣṭaḥ pātnīm udānayodgātrā sām khyāpaya

‘Neshtri, lead up the lady, and make her exchange looks with the Udgātri!’ (Eggeling 1885: 368)

(PB 8.7.12)

udgātrā patnīḥ samkhyāpayanti retodheyāya

‘They [sc. the Adhvaryus] cause her [recte: them] to be looked at by the Udgātṛ, for impregnation’s sake.’ (Caland 1931: 182)

(PB 8.7.13)

hinkāraṃ prati samkhyāpayanti hinkṛtād dhi reto ’dhīyata⁵

⁴ “Or: ‘In that he makes the Soma-cow look at the Wife ...’ (?)” (Hock, *ibid.*)

⁵ Read probably ⁴*dhīyate* (pres.) or ⁴*dhīyeta* (opt.) (W. Knobl, p.c.).

'They make (him) look (at her) at the *him*-cry, for after the *him*-cry semen is deposited.' (Jamison 1996: 141)

(JB 1.173:11–12)

tām samkhyāpayanti retodheyāya

'They cause her to be looked at (by the Udgāṭṛ) for the sake of impregnation.' (Bodewitz 1990: 98; cf. also *ibid.*, 269, note 3 ad loc.)

(JB 1.173:12)

*ā vā etat *patny udgātuḥ prajāṁ *dhatte⁶ yad vigīte sāman samkhyāpayanti*

'In that they cause (the wife) to be looked at (by the Udgāṭṛ-priest) when the Sāman is partly sung thereby the wife takes for herself offspring from the Udgāṭṛ-priest.' (Oertel 1926: 329)

'The wife thereby conceives offspring from the Udgāṭṛ when they make (him) look at her when there is a break in the chanting of the Sāman.' (Bodewitz 1990: 98; cf. also *ibid.*, 269, note 5 ad loc.)

(ĀpŚS 13.14.11)

udgātrā patnīm sam khyāpaya

'... lasse die Herrin des Hauses mit dem Udgāṭṛ Blicke wechseln ...' (Caland 1924: 342)⁷

(ĀpŚS 13.15.8)

hinkāram anūdgātrā patnīm sam khyāpayati

'Following the (Udgāṭṛ's) *him*-cry, (the Neṣṭar) makes the Udgāṭṛ look at the wife.' (Jamison 1996: 140)

Furthermore, the indigenous commentary by Rudradatta explains this sentence with *neṣṭṛcodita udgātā patnīm paśyati* 'Impelled by the Neṣṭar, the Udgāṭṛ looks at the wife.'

(BaudhŚS 8.14:254.14–15)

neṣṭaḥ patnīm udānayodgātrā samkhyāpyāpa upapravartayatāt

'Neṣṭar, lead up the wife. Having had her looked at by the Udgāṭṛ, have her then pour water...' (Jamison 1996: 136)

'O Neṣṭṛ, do thou lead the sacrificer's wife here, cause the Udgāṭṛ to gaze at the sacrificer's wife, (O sacrificer's wife) do thou let the water flow...' (Kashikar 2003: 455)

(BaudhŚS 8.14:255.4–5)

prastute sāmnī neṣṭā patnīm udgātrā samkhyāpya vācayati ...

'[Neṣṭar, amène l'épouse;] après l'avoir soumise à l'examen de l'udgāṭṛ...' (Caland & Henry 1906: 367)

'... nachdem der Neṣṭṛ die Gattin veranlaßt hat, mit dem Udgāṭṛ Blicke zu wechseln, läßt er sie sprechen.' (Narten 1965: 57f. [= Kl.Schr. 1, 47f.])

⁶ Emendation suggested by W. Knobl (p.c.); mss. read *datte*.

⁷ The indigenous commentary by Rudradatta glosses *sam khyāpaya* with *sam ikṣaya* 'make look'.

‘When the sāman has been sung, the Neṣṭar, having made the Udgātar look at the wife, makes (her) say ...’ (Jamison 1996: 139)

‘When the Sāman-chanting is commenced, the Neṣṭr, having caused the sacrificer’s wife to be gazed at by the Udgātr, causes her to recite the formula ...’ (Kashikar 2003: 455)

The Maitrāyaṇī Saṃhitā attests the only Vedic occurrence of the passive derived from the causative *saṃ-kṣāpāya-*⁸, the participle *saṃkṣāpyāmāna-*:

(MS^P 4.5.4:68.5)

⁺*saṃkṣāpyāmāno*⁸ *vā udgātā pātnyā rétā ā dhatte*⁹

In accordance with the interpretation of the causative *saṃ-khyāpāya-*¹¹ / *saṃ-kṣāpāya-*¹¹ as ‘cause to look at’, this passage should be translated as follows:

‘The Udgātar, being caused to be looked at by the wife, places his semen [into her].’

Apart from this MS attestation, causative passives of *sām-khyā* (-*kṣā*) do not occur within the Vedic corpus. However, KātyŚS 7.6.26 attests the passive participle *saṃkṣyamāṇa-* in a similar context:

(KātyŚS 7.6.26)

somakrayanyā ca saṃkṣyamāṇāṃ samakhye iti

‘And while she is being looked at by the Soma-purchasing (-cow), (the Neṣṭr makes her recite) *samakhye* ... (VS IV.23)¹⁰.’ (Thite; see KātyŚS, ed. Thite, p. 283)

In what follows, I will concentrate on purely linguistic aspects of the verb under discussion, abstaining from a discussion of the ritual ceremony in question. However unanimous the analysis of this causative (shared by all translators) might appear, there are a number of **linguistic** considerations that make the interpretation of *saṃ-khyāpāya-*¹¹ / *saṃ-kṣāpāya-*¹¹ as ‘cause to look at’ or ‘make exchange looks with’ quite dubious. In section 2, I will focus on the system-related features of the causative and passive constructions which do not favour this analysis. In section 3, I will demonstrate that the causative meaning ‘cause to

⁸ Thus emended in ed. Schroeder (see Schroeder 1879: 689; ed. Schroeder, Einleitung, p. XI); mss. read **khyāpyā°*, **kṣāpyā°*, **kṣyāpyā°*, **k(ṣ)yāpyā°*.

⁹ The reading *ādhatte* is attested in one of the mss.; ed. Schroeder reads *ādatte*. Unlikely is Oertel’s (1926: 329; see also Mittwede 1986: 170) hesitantly suggested reading of the passage, which requires as many as five (!) emendations: **saṃkṣāpyāmānā vā *udgātrā *pātny *ā *réto datte*. — I have greatly benefited from discussing this and several other relevant Vedic passages with W. Knobl. Of course all responsibility for possible mistakes and misinterpretations is mine.

¹⁰ For this VS passage, see below, section 3.

look at' or 'cause to exchange looks with' cannot be based on the attested usages of the corresponding non-causative verb(s).

2. Some relevant features of Vedic causatives and passives

2.1. Causatives of intransitive and transitive verbs

First, let it be recalled that in early Vedic, that is, in the language of the Ṛgveda and Atharvaveda, *-āya*-causatives are almost exclusively derived from intransitive verbal roots. Causatives derived from transitives first appear from Vedic prose onwards (see Thieme 1929; Jamison 1983: 24). This implies, in particular, that the *-āya*-causatives derived from verbs of perception and knowledge, such as *dṛś* 'see', *śru* 'hear', or *vid* 'know' are predominantly based on their intransitive usages (see, in particular, Jamison 1983: 125, 163f., 175f.), cf. *darśāyati* 'makes appear, reveals' (not 'makes see') – *dadṛśé* 'appears, is seen', *ceṭāyati* 'makes appear, reveals' – *cikité* 'appears, is seen', *vedāyati* 'makes known' – *vidé* 'is known', etc.; see Jamison 1983: 38, 125, 160ff. These intransitive non-passive usages easily develop on the basis of (and are often virtually undistinguishable from) the passives such as perf. *dadṛśé*, pres. *dṛśyá-*¹¹ 'be seen' → 'be visible; appear'; *śrūyá-*¹², *śṛṇvé* 'be heard' → 'be famous'; see Kulikov 2001: 521f. It is important to note that the early Vedic *-āya*-causatives derived from the two roots (historically) related to *khyā* // *kṣā*, i.e. *cakṣ* and *kāś* (see section 1), are both based on the intransitive usages of these roots: *saṃ kāśaya-*¹³ 'make (be) seen' is once attested in the AV (14.2.12); *cakṣaya-*¹⁴ 'reveals' occurs three times in the RV (see Jamison 1983: 125).

Besides, we find rare examples of causatives based on transitive usages (or intransitive/transitive [= I/T] verbs, in Jamison's terms), cf. *śrāṇvāya-*¹⁵ 'make heard, famous' (attested 9 times in the RV and AV); 'make hear' (4× in the RV) (see Jamison 1983: 176).

Thus, in principle, one might expect the causative of the verb *sám-khyā* / *sám-kṣā* to be employed in either of the two usages, i.e. (1) 'cause to be considered, make appear', or, more rarely, (2) 'cause to look, cause to consider'. The rarity of the latter type does not of course rule out the transitive-based analysis of the causative *saṃ-khyāpāya-*¹⁶ / *saṃ-kṣāpāya-*¹⁷ ('cause to look at'). In order to evaluate the plausibility of this interpretation, we have to address other linguistic features that are relevant to our understanding of causative constructions in Vedic.

2.2. *-yá*-passives derived from *-āya*-causatives

The first attestations of *-yá*-passives derived from *-āya*-causatives appear as early as in the Yajurvedic mantras.¹¹ However, until the very end of the Vedic period

¹¹ These include: *-pyāyā-*¹² VS+ 'be caused to swell', *-vartā-*¹³ MS^p, ŚB-KB^m+ 'be caused to turn', *sādyā-*¹⁴ YV^m+ 'be caused to sit down'. For details, see Kulikov 2001: 522ff.

only causatives built from intransitives can form *-yá*-passives. *-yá*-passives of causatives derived from transitive verbs are not attested before the Sūtra period. The earliest attested examples of *-ya*-passives derived from *-aya*-causatives of transitive verbs include: *nidhāpyamāna-* (VaitS 5.17) ‘being caused to be put down’ (of the horse-foot);¹² *upapāyyamāna-* (ĀpŚS 9.18.11) ‘being caused to drink’ (of the sacrificial animal);¹³ *yājyamāna-* (VādhS 4.101:9; see Caland 1928: 222 [= Kl.Schr., 522]) ‘being caused to perform a sacrifice’, said of the institutor of a sacrifice (*yajamāna*);¹⁴ and *vācyamāna-* (KauśS 63.20) ‘being caused to pronounce (the ritual words)’.¹⁵ For details, see Kulikov 2001: 522ff.; 2006: 76f.

In accordance with this constraint, we can rule out the existence of a passive derived from the hypothetical causative *saṁ-khyāpāya-*ⁱⁱ / *saṁ-kṣāpāya-*ⁱⁱ ‘cause to look at, cause to consider’ based on the transitive usages of *sām-khyā* / *sām-kṣā* (‘look at, consider’). In middle Vedic, the derivation of a *-yá*-passive was only possible from causatives based on the intransitive (quasi-passive) usages of the type ‘be considered, appear, be counted’ (for which see below)—that is, from causatives such as ‘cause to be considered, make appear, cause to be counted’.

2.3. Passive absolutes?

Jamison’s translation of the construction *udgātrā saṁkhyāpya* (BaudhŚS 8.14:254.14) as ‘having had her looked at by the Udgātar’ suggests that the absolute *saṁkhyāpya* (derived from the causative stem *saṁkhyāp(āya)-*) is based on the passive made from this causative (*saṁ-khyāpyá-*^{ie} ‘be caused to look at’).¹⁶

¹² *ásvapādaṁ lakṣaṇe nidhāpyamānaṁ saṁ adhvarāyety anu mantrayate* ‘Along with (*anu*) the horse’s foot which is being caused to be put down on the (demarcation) line [of the āhavanīya-fire] he (sc. the adhvaryu-priest) pronounces the mantra *saṁ adhvarāya* ... “To the sacrifice ...” (AV 3.16.6).’

¹³ *yady upapāyyamāno na piben na vā uv etan mriyasa iti upa pāyayet* ‘If [the sacrificial animal], though being [respectfully?] caused to drink, does not drink, he (sc. the adhvaryu-priest) should cause it to drink [by pronouncing the mantra]: *na vā uv etan mriyase* “Verily, you do not die here ...” (TS^m 4.6.9.4 ~ RV 1.162.21 etc.)’ (I follow the interpretation of this passage suggested by W. Knobl (p.c.)).

¹⁴ *sa yo ha vā evaṁvidādadhvaryuṇā yājyamāno yajamāno na rdhnoti* ‘if the institutor of the sacrifice (*yajamāna*), though being caused by the thus-knowing adhvaryu to perform a sacrifice, does not succeed...’

¹⁵ *dadyād dātā vācyamānaḥ* ‘... the giver who is made pronounce (the ritual words) should give (the oblation)’ (Gonda 1965: 88, 228).

¹⁶ The meaning of the absolute based on the causative proper (*sām-khyāpāya-*ⁱⁱ ‘cause to look at’) would be ‘having looked at ...’ – which would leave the instrumental *udgātrā* (‘with the Udgātar’?) syntactically isolated.

However, examples of passive absolutes are practically unknown in the *Saṃhitās* and very rare even in later Vedic texts.¹⁷

2.4. Reciprocal interpretations of compounds with *sām*

The reciprocal interpretation of the compound *sām-khyā* / *sām-kṣā* as 'exchange looks with' is not supported by the meanings typically attested for reciprocals with the preverb *sām*. This preverb is normally used for the derivation of spatial reciprocals of the type *i* 'go': *sām-i* 'come together', *dhṛ* 'keep, hold': *sām-dhṛ* 'keep together' or sociatives such as *trp* 'rejoice': *sām-trp* 'rejoice together'. However, it does not form canonical reciprocals of the type 'kill each other', 'hate each other'¹⁸ (for details, see Kulikov 2007: 723–726). Accordingly, one might expect the reciprocal *sām-khyā* / *sām-kṣā* to be employed in the sense 'see smb. together (with smb.), consider together (with smb. / with each other)' and, for passives, 'be seen together (with smb. / with each other), be considered together', rather than 'look at each other, consider each other'. Such *sām*-reciprocals (and *sām*-sociatives) are commonly constructed with sociative instrumentals.¹⁹

In the following section, I will argue that the interpretation of *sam-khyāpāya*ⁱⁱ as 'cause to look at' or 'cause to exchange looks with' is not supported by the usage of the non-causative *sām-khyā*.

3. The non-causative usages of *sām-khyā* and *sām-cakṣ*

3.1. *sām-khyā*

As noticed already in PW II, 624, the non-causative *sām-khyā* occurs in the following two usages:

(α) The middle thematic aorist *sam-ākhyā*^{ia} is attested in an intransitive usage, meaning 'appear together (with smb./smth.)', in some contexts with the additional semantic nuance 'appear together, and, by virtue of that, be considered / become associated (with smb./smth.)'. This intransitive usage can only be based

¹⁷ The existence of passive absolutes (gerunds) of the type *lekho likhitvā* [*mayā tubhyaṃ dataḥ*] 'a letter, having been written (by me), [was given to you by me]' was denied, for instance, by Keith (1906; 1907). For a discussion, see Tikkanen 1987: 134ff., with bibliography.

¹⁸ Canonical reciprocals (i.e. verbs which suggest the reciprocal relation between the referents of the subject and direct object) are normally derived by means of the preverb *vī*, rather than *sām*. From the end of the early Vedic period onwards, we also find canonical reciprocal constructions with the pronoun *anyō* 'nyā- 'one another'.

¹⁹ Cf. e.g. RV *pitṛbhiḥ samvidānā-* 'uniting with the fathers' (Thieme (1952: 45ff.): 'sich vereinigend [mit seinen Vätern]').

on the original agentless passive ('be considered together (with smb./smth.)'), and this semantics still shimmers through the actually attested meanings. *sam-ākhyā*^{1a} typically denotes a particular spiritual (sacral) contact or connection between deities or between a deity and his/her adepts. This meaning is attested for the following two occurrences:

(RV 9.61.7c)

sām ādityébhir akhyata

'[Soma] has appeared together (and, by virtue of that, has become associated) with the Ādityas.'²⁰

(KS^P 2.5:11.7 = KpS^P 1.18:13.14)

*sām devī devyórvāśyākhyata*²¹

'The heavenly [cow] has appeared together (and, by virtue of that, has become associated) with heavenly Urvaśī.'

The third occurrence, in the VS, attests, at first glance, a different meaning:

(VS 4.23 (~ ŚB 3.3.1.12))

sām akhye devyā dhiyā ' sām dākṣiṇayorūcakṣasā

mā ma āyuh prā moṣīr mó ahām tāva

vīrām videya tāva devī samdṛśi

Eggeling (1885: 61f.) translates the quotation of this passage in ŚB 3.3.1.12 as follows:

'I have seen eye to eye with the divine intelligence, with the far-seeing Dakṣiṇā: take not my life from me, neither will I take thine; may I obtain a hero in thy sight.' [emphasis mine.—L. K.]

Gonda (1963: 238; 1989b: 24) suggests a similar translation:

'I have been in touch eye to eye with the divine Dhī, with the far-seeing Dakṣiṇā; do not rob my (complete) life-time from me; I will not thine; may I, o goddess, in thy sight obtain a hero (son).' [emphasis mine.—L. K.]

Both translations suggest that the compound *sām akhye* has a meaning which, unlike the meaning of the two other occurrences of this middle thematic aorist quoted above ('appear together'), is not directly connected with the semantics of seeing.²² Yet, in my view, the meaning of *sām akhye* in this passage can be ade-

²⁰ Cf. Geldner (III, 42): 'Er wurde den Āditya's gleich gerechnet'; Renou (1961 [EVP VIII]: 31, 89): 'on l'a compté au nombre des Āditya'; Elizarenkova (1999: 42): 'On byl pričíslen k Adit'jam.' Cf. also Gonda 1979: 21, with fn. 55.

²¹ = *devyā~urvāśyā~akhyata*, erroneously segmented by Simon (1912: 99, 176) as *devyór vāśyā~akhyata*.

²² This also holds for Eggeling's idiomatic translation: *see eye to eye* = 'be in agreement (with smb.), be of the same opinion (with smb.)'.

quately captured in the same terms as the occurrences of *sām akhyata* in the RV and KS–KpS and, eventually, should be directly related to the primary meaning of *khyā* ‘look, consider’. It seems that, like in the two occurrences quoted above, this compound refers to a sacral link between deities and adepts, established by virtue of their joint appearance—which should guarantee the adepts from life-shortening and help them to obtain a son. Accordingly, the initial pāda of the VS passage should probably be understood as:

‘I have appeared together / have been considered together / (~ I have become associated) with the heavenly insight...’

(β) In another, transitive, usage the verb *sām-khyā* shows the meaning ‘consider together, survey, count’. It is typically employed with a plural object referring to a group of entities considered as a whole. In some contexts, the semantics of surveying or considering of a group of objects strongly imposes the idea of inventarisation or numbering (cf. also the meanings such as ‘sum up, enumerate, calculate’, which are attested for this compound in late Vedic and post-Vedic Sanskrit). This usage is attested for the absolutive *saṃ-khyāya* (found in two Brāhmaṇas, ŚB and JB), cf.:

(ŚB 5.4.5.4)

dāśa pitāmahānt somapānt saṃkhyāya prā sarpet ...

‘May he walk stealthily forth after enumerating ten Soma-drinking ancestors [i.e. grandfather, great-grandfather, etc.] ...’

The same type must also underlie the passive *-ta*-participle *sām-khyāta*- ‘counted, numbered’ (cf. AV 4.16.5, 4.25.2, 12.3.28) and the present passive participle *saṃkhyāyamāna*- ‘being counted’ at ŚĀ 2.17:

(ŚĀ 2.17 (= ŚSS 18.21.1))

tad etat sakṛcchastāyām sūdadohasi [...] saṃkhyāyamānāyām [...] bṛhatīśahasraṃ sampadyate

‘[If] this Sūdadohas [stanza], which is recited once, is counted together [with others] [...], it is equal to a thousand of Bṛhatīs.’²³

Although this transitive usage is not attested for finite forms, we can surmise that the meaning ‘consider together, survey, count’ could be expressed by active forms (aorist **saṃ-ākhyat* etc.). Obviously, this meaning represents a further development of the basic meaning of the root *khyā* ‘consider’.

²³ Cf. Keith’s (1908: 13) translation: “Reckoning in the *sūdadohas* verse, recited once, [...] there are a thousand of Bṛhatīs.”

3.2. *sām-cakṣ*

An inquiry into the meanings and usages of the non-causative counterparts *sam-khyāpāya*-²⁴ / *sam-kṣāpāya*-²⁵ would be incomplete without a critical reference to the verbal compound *sām-cakṣ*, since the root *cakṣ* is, as I have mentioned above, etymologically related to *khyāḥkṣā* and supplies the present paradigm of this verb.

The compound *sām-cakṣ* occurs six times in the RV, but becomes rare in later texts. It is attested only in middle finite and non-finite forms and appears in both transitive and intransitive usages.

(i) The only finite occurrence (3sg.med.pres. *-caṣṭe*) is attested in the transitive usage, which might be qualified as ‘object-oriented sociative’,²⁴ meaning ‘survey, supervise, watch over’ (with the plural accusative object), thus being parallel with the usage (β) of *sām-khyā*:

(RV 7.60.3d)

sām yó yūthēva jānimāni cáṣṭe

‘[Sūrya] who watches over the generations [of men], like [a herdsman over] herds.’

The same usage is attested for the present participle at RV 6.58.2:

(RV 6.58.2)

pūṣā [...] samcákṣāṇo bhúvanā devā īyate

‘The heavenly Pūṣan drives, surveying (all) creatures (together).’

The transitive construction attested with the dative infinitive *samcákṣe* in RV 7.18.20 shows the semantic development which eventually arrives at the meaning ‘count’—the same which is attested for the usage (β) of *sām-khyā* (see section 3.1).²⁵

(RV 7.18.20ab)

ná ta indra sumatáyo ná ráyaḥ samcákṣe pūrvā uśaso ná nútnāḥ

‘O Indra, your favours and wealths are not to survey (= not to count), like the earlier and the present dawns.’

The same usage is attested for two Brāhmaṇa occurrences (ŚB 13.3.5.2 = TB 3.9.15.1 *sam-cákṣīta*).

(ii) Another, intransitive, usage is comparable to the usage (α) of *sām-khyā* (‘appear together (with smb./smth.)’). It is attested, in particular, for the absolute *-cákṣya-*:

²⁴ See Nedjalkov 2007: 34.

²⁵ See also Renou’s (EVP X, 116) remarks on the meaning ‘computer’ attested both for *sām-khyā* and *sām-cakṣ*.

(RV 1.165.12cd)

saṃcākṣyā marutaś candrāvarṇā 'āchānta me chadáyāthā ca nūnám
 'O Maruts, having appeared (together) (as) golden-coloured, you have
 pleased me and you will please me from now on'.²⁶

The periphrastic causative construction at RV 1.127.11 (consisting of the semi-auxiliary verb *kṛ* 'make' and the dative infinitive *saṃcākṣe*²⁷) may be based on the same intransitive usage (ii), thus being synonymous with the morphological causative *cakṣaya-*ⁱⁱ 'reveal' (3× in the RV; see Jamison 1983: 125):

(RV 1.127.11de)

māhi śaviṣṭha nas kṛdhi ' saṃcākṣe bhujé asydī
 'O most powerful one, reveal (= make appear) the great one / greatness to
 us,²⁸ for the enjoyment of this (lit.: for this enjoyment)²⁹!

The locative infinitive *saṃcākṣi* in RV 6.14.4 is rendered by most translators as an objectless transitive ('look at').³⁰ Here, an intransitive analysis ('appear') seems more likely. It is the very appearance of Agni, not his look, which causes the fear of enemies:

(RV 6.14.4)

agnīr [...] yāsya trāsanti sávasaḥ saṃcākṣi śátravo bhiyā
 'Agni [...], at (the sight of) whose appearance the enemies tremble because
 of the fear of his power.'

To sum up, being employed in essentially the same types of usages as *sám-khyā*, the compound *sám-cakṣ* does not attest clear examples of the meaning 'look at'.

²⁶ Note that this intransitive analysis yields a much better syntax than the "free translation" ("traduction libre"; see Renou, EVP X, 116) based on a transitive interpretation suggested by Renou (EVP X, 56): "O Marut's à couleur d'or, (dès que je vous ai eu) considérés, vous m'avez plu et me plairez encore".

²⁷ On these constructions, see, in particular, Jamison 1983: 37-39.

²⁸ A transitive-based interpretation ('make us see something great') is also possible; cf. Geldner ('Laß uns [...] Großes schauen ...'); Renou (EVP XII, 30: 'Donne nous à contempler un grand (spectacle) ...'); Jamison (1983: 38) ('[m]ake us see and enjoy this'; as Jamison explains, this transitive-based morphological causative of (*sám-*)*cakṣ* must be in complementary distribution with the intransitive-based causative *cakṣaya-*ⁱⁱ 'reveal'; Scarlata (1999: 118) ('Mach [...] dass wir Grosses schauen ...').

²⁹ Perhaps "an example of double attraction: the pronoun [is] first [...] attracted to the case of the noun it belongs to, and then to the gender of that noun" (W. Knobl, p.c.).

³⁰ Note also that some translations render *saṃcākṣi* with words that are ambiguous between the meanings 'appearance, aspect' (cf. Russ. *vid*) and 'look, gaze' (cf. Russ. *vzgljad*). Cf. e.g. Geldner: 'Agni [...], bei dessen Anblick aus Furcht vor seiner Stärke die Feinde erbeben' (similarly Scarlata 1999: 118); Renou (EVP XIII, 46): '... à la vue duquel les ennemis tremblent de crainte devant sa force'.

3.3. It remains to clarify the semantic relations between the attested usages of *sám-khyā* (α and β), *sám-cakṣ* (i and ii) and the meanings of the corresponding roots. The primary meaning of the roots *kāś*, *khyā* (// *kṣā*) and *cakṣ* can probably be determined as 'look, watch, consider'. This yields 'be watched, be considered' in the passive, which can easily depassivize ('appear').

Adding the meaning 'together' (*sám*) to this verb, we can figure out the following semantic development for the compound with *sám*: 'watch (together), survey, consider together' (with the plural object): (quasi-)passive 'be considered together; appear (together)' → 'be counted together, be associated' (typically constructed with the sociative instrumental). This meaning underlies the usages attested in RV 9.61.7, KSP 2.5:11.7 = KpSP 1.18:13.14, as well as, most probably, in VS 4.23.

Note that similar semantic developments are possible for the *sám*-compounds of another verb of seeing, *drś*, cf. *índreṇa sám hí dṛkṣase* 'samjagmānó ábibhyuṣā' (RV 1.6.7ab) 'For you will appear together with Indra, having come together with the fearless one.'

The meaning 'count, number', attested for *sám-khyā* (usage (β)) and *sám-cakṣ* (usage (i)), as well as the corresponding passive must represent further development of the basic semantics of the compound ('consider together', 'survey', etc.).

4. The meaning of the causative *sam-khyāpāya*^{-ti} / *sam-kṣāpāya*^{-ti}

Back to the causative *sam-khyāpāya*^{-ti} / *sam-kṣāpāya*^{-ti}. Apparently, one of the usages attested for *sám-khyā* and/or *sám-cakṣ* (discussed in section 3) must underlie the semantics of the causative in question. The meanings described under (β) and (i) ('consider together, survey, count') make little sense in the contexts quoted in section 1 ('he causes the wife to survey / count with (?) the Udgātar'?). By contrast, the meaning 'be considered together; appear (together); be reckoned together, be associated' seems quite appropriate. As already noticed in 2.1, causatives of verbs of perception and knowledge are mostly based on intransitive, rather than on transitive usages. This is also probably the case with the causative *sam-khyāpāya*^{-ti} / *sam-kṣāpāya*^{-ti}. In accordance with "the common pattern of verbs of perception" (Jamison 1983: 163), the analysis based on the intransitive usage of *sám-khyā* / *sám-kṣā* is most likely: 'he causes the wife to appear (/ to be considered) together with the Udgātar' ≈ 'he establishes a (sacral) connection between the wife and the Udgātar'; 'he associates the wife with the Udgātar', or the like. The instrumental nouns (*udgātrá* etc.) should accordingly be interpreted in the sociative sense, rather than as the agent of a caused event.

Thus, we have to reconsider the semantic analysis of the causative in question, and to render its meaning (at least in its earlier attestations, in the oldest Vedic

prose texts) as ‘cause smb. to appear (/ to be considered together with smb.), make smb. associated with smb.’ Accordingly, the passages quoted at the beginning of this paper can be tentatively translated as follows:

(MS 4.5.4)

**samkṣāpyāmāno vā udgātā pāṇyā...*

‘The Udgātar, being caused to appear together (~ be considered / become associated) with the wife ...’

(TS 6.5.8.6)

udgātrā sām khyāpayati...

‘He causes [her] to appear together (~ be considered / become associated) with the Udgātar ...’

(BaudhŚS 8.14:254.14)

udgātrā samkhyāpya...

‘Having caused [her] to appear together (~ be considered / become associated) with the Udgātar ...’

To conclude, one should emphasize that the revised interpretation of *samkhyāpāya*-ⁱⁱ / *sam-kṣāpāya*-ⁱⁱ as ‘cause to appear, cause to be considered, make associated with’ does not rule out possible erotic and sexual connotations implied by the traditional translations (‘cause to be looked at’ etc.), such as increasing fertility, rich progeny etc. These meanings may show similar developments (‘he makes the wife reckoned / associated / (sexually) united with the Udgātar’; etc.), with similar or same symbolic and mythological implications. Furthermore, in the Sūtra period, when the causative derivation from transitives became very productive, the causative *sam-khyāpāya*-ⁱⁱ / *sam-kṣāpāya*-ⁱⁱ could have been secondarily reinterpreted as ‘make look at’ or ‘make exchange looks with’ – which accounts for secondary replacements and glosses of the type *samīkṣyamāṇa*- (KātyŚS), *sam khyāpaya* // *sam īkṣaya* (ĀpŚS 13.14.11) or *anūdgātrā patnīm samkhyāpayati* // *neṣṭṛcodita udgātā patnīm paśyati* (ĀpŚS 13.15.8) in the indigenous commentaries. Apparently, by the time when the exegetical texts were written, *sām-khyā* was largely understood as ‘look at’, ‘exchange looks with’ or, perhaps, ‘exchange [amorous] glances with’.

References

Text editions

- ĀpŚS *The Śrauta Sūtra of Āpastamba Belonging to the Taittirīya Saṃhitā with the Commentary of Rudradatta*, ed. R. Garbe. 3 vols. Calcutta, 1882–1902. (*Bibliotheca Indica* 92).
- AV *Atharva Veda Saṃhitā*. Herausgegeben von R. Roth und W. D. Whitney. Zweite verbesserte Auflage besorgt von Max Lindenau. Berlin: Ferd. Dümmler, 1924.

- BaudhŚS *The Baudhāyana Śrauta Sūtra Belonging to the Taittirīya Saṃhitā*, ed. W. Caland. 3 vols. Calcutta, 1904–1924. (*Bibliotheca Indica* 163).
The Baudhāyana Śrautasūtra. Critically edited and translated by C. G. Kashikar. 4 vols. Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts—Motilal Banarsidass, 2003. (*Kālāmūlaśāstragranthamālā* 35–38).
- JB Ed. Raghu Vira/Lokesh Chandra: *Jaiminīya-Brahmana of the Samaveda*, critically edited by Raghu Vira and Lokesh Chandra. 2nd rev. ed. Delhi, 1986.
- KātyŚS *The Ārautasūtra of Kātyāyana with Extracts from the Commentaries of Karka and Yājñikadeva*, ed. A. Weber. Berlin–London: Ferd. Dümmler, 1859.
Kātyāyana-Śrautasūtra: text with English translation and notes by G. U. Thite. Delhi, 2006.
- KauśS Ed. Bloomfield, Maurice: *The Kāuṣika-sūtra of the Atharva-veda*, with extracts from the commentaries of Dārila and Keçava. New Haven: American Oriental Society, 1890. (*Journal of the American Oriental Society* 14).
- KB Ed. E. R. Sreekrishna Sarma: *Kauṣītaki-Brāhmaṇa*. 1. Text. Wiesbaden: Steiner, 1968. (*Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland*; Supplementband 9, 1).
- KpS Ed. Raghu Vira: *Kapishthala-Kaṭha-Saṃhitā. A text of the Black Yajurveda*. 1st ed. Lahore: Mehar Chand Lachhman Das, 1932. (*Mehar Chand Lachhman Das Sanskrit and Prakrit Series* 1).
- KS Ed. Schroeder, Leopold von: *Kāthakam. Die Saṃhitā der Kaṭha-Çākhā*. 3 Bde. Leipzig, 1900, 1909, 1910.
- MS *Mâtirāyaṇī Saṃhitā*, hrsg. von L. von Schroeder. 4 Bde. Leipzig: Brockhaus, 1881–1886.
- PB Ed. A. Chinnaswami Śastri: *Tāṇḍyamahābrāhmaṇa* belonging to the Sāma Veda with the commentary of Sāyaṇāchārya. 2 vols. Benares, 1935, 1936. (*Kashi Sanskrit Series*; *Haridās Sanskrit Granthamālā* 105).
- RV Ed. Aufrecht, Theodor: *Die Hymnen des Rigveda*. 2 Bde. 2. Auflage. Bonn: Adolph Marcus, 1877.
- ŚĀ *Śāṅkhāyanāranyakam*, crit. ed. Bhim Dev. Hoshiarpur: Vishveshvaranand Vedic Research Institute, 1980. (*Vishveshvaranand Indological Series* 70).
- ŚB(M) *The Çatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākha* with Extracts from the Commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedaganga, ed. A. Weber. Berlin–London: Ferd. Dümmler, 1885.
- ŚŚS *The Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra* together with the commentary of Varadattasuta Ānartīya. Ed. by A. Hillebrandt. Vol. I. Text of the Sūtra, critical notes, indices. Calcutta, 1888. (*Bibliotheca Indica* 99).
- TB Ed. A. Mahadeva Sastri (et al.): *The Taittirīya Brāhmaṇa with the Commentary of Bhaṭṭa Bhaskara Miśra*. Ed. by A. Mahadeva Sastri, R. Shama Sastri and L. Shrinivasacharya. 4 vols. Mysore, 1908–1921. (≈ Delhi, 1985).
- TS Ed. Weber, Albrecht: *Die Taittirīya-Saṃhitā*. 2 Bde. Leipzig, 1871, 1872. (*Indische Studien* 11–12).
- VādhS Vādhūla-Śrautasūtra; ed. W. Caland. See Caland 1928.
- VaitS Ed. Vishva Bandhu: *Vaitāna-Śrauta-Sūtra with the commentary called Ākṣepānuvidhi by Somāditya*. Edited, critically, ... by Vishva Bandhu in collaboration with Bhim Dev & Pitambar Datt. Hoshiarpur, 1967. (*Woolner Indological Series* 13).

- Ed. Garbe, Richard: *Vaitāna Sūtra. The ritual of the Atharvaveda*. Edited with critical notes and indices by Richard Garbe. London: Trübner, 1878.
- VS Ed. Weber, Albrecht: *The Vājasaneyi-Saṁhitā in the Mādhyandina- and the Kāṇva-Çākhā with the Commentary of Mahīdhara*. Berlin–London: Ferd. Dümmler, 1852. (Repr.: *Chawkhamba Sanskrit Series* 103 (1972)).
- YV Yajurveda(-Saṁhitā) (= VS(K), MS, KS, KpS, TS).

Secondary Literature

- Bodewitz, Hendrik W. 1990. *The Jyotiṣṭoma ritual: Jaiminīya Brāhmaṇa 1, 66–364. Introduction, translation and commentary*. Leiden: Brill. (*Orientalia Rheno-Traiectina* 34).
- Böhtlingk, Otto & Roth, Rudolf. 1855–75. [PW] *Sanskrit-Wörterbuch*. St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.
- Caland, Willem. 1924. *Das Śrautasūtra des Āpastamba*. Bd. 2. Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen. (*Verhandelingen der koninklijke Nederlandse akademie van wetenschappen. Afd. Letterkunde* 24/2).
- . 1928. Eine vierte Mitteilung über das Vādhūlasūtra. *Acta Orientalia* 6, 97–241. [= *Kl.Schr.*, 397–541].
- . 1931. *Pañcaviṁśa-Brāhmaṇa. The Brāhmaṇa of Twenty Five Chapters*. Calcutta. (*Bibliotheca Indica* 255).
- Caland, Willem & Henry, Victor. 1906. *L'agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de soma dans le culte védique*. T. 1. Paris: Leroux.
- Charpentier, Jarl. 1932–33 Beiträge zur indischen Wortkunde. *Le Monde Oriental* 26–27: 91–169.
- Eggeling, Julius. 1885. *The Śatapatha-Brāhmaṇa. According to the text of the Mādhyandina school*. Part II. Oxford: Clarendon Press. (*Sacred books of the East* 26).
- Elizarenkova, Tat'jana Ja. 1999. *Rigveda. Mandaly IX–X*. Perevod i komentarii T. Ja. Elizarenkovo [R̥gveda. Maṇḍalas IX–X. Translation and commentaries by T. Ja. Elizarenkova]. Moskva: Nauka.
- Geldner, Karl Friedrich. 1951. *Der Rig-veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt...* Bd. 1–3. Cambridge, MA: Harvard University Press. (*Harvard Oriental Series* 33–35).
- Gonda, Jan. 1965. *The Savayajñas. (Kausikasūtra 60–68. Translation, introduction, commentary)*. Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers maatschappij. (*Verhandelingen der koninklijke Nederlandse akademie van wetenschappen. Afd. Letterkunde* 71/2).
- . 1969. *Eye and gaze in the Veda*. Amsterdam: North-Holland. (*Verhandelingen der koninklijke Nederlandse akademie van wetenschappen. Afd. Letterkunde* 75/1).
- . 1979. *The medium in the R̥gveda*. Leiden: Brill. (*Orientalia Rheno-Traiectina* 24).
- . 1989a. *Prajāpati's relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā*. Amsterdam: North-Holland. (*Verhandelingen der koninklijke Nederlandse akademie van wetenschappen. Afd. Letterkunde* 138).
- . 1989b. *Prayer and blessing: Ancient Indian ritual terminology*. Leiden: Brill. (*Orientalia Rheno-Traiectina* 33).
- Hillebrandt, Alfred. 1897. *Ritual-Litteratur: vedische Opfer und Zauber*. Strassburg: Trübner. (*Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*; Bd. 3/2).
- Hock, Hans Henrich. 1991. Causees, passive agents, or instruments? Instrumental NPs with causatives in early and later Vedic Prose. In: H. H. Hock (ed.), *Studies in Sanskrit*

- syntax: *A volume in honor of the centennial of Speijer's Sanskrit Syntax (1886–1986)*. Delhi: Motilal Banarsidas, 71–93.
- Jamison, Stephanie W. 1983. *Function and form in the -āya-formations of the R̥g Veda and Atharva Veda*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. (KZ; Ergänzungsheft 31).
- . 1996. *Sacrificed wife / sacrificer's wife: women, ritual, and hospitality in ancient India*. Oxford etc.: Oxford University Press.
- Keith, Arthur B. 1906. The gerund as passive in Sanskrit. *Journal of the Royal Asiatic Society* (1906): 693–695.
- . 1907. The use of the passive gerund in Sanskrit. *Journal of the Royal Asiatic Society* (1907): 164–166.
- . 1908. *The Śāṅkhāyana Āraṇyaka. With an appendix on the Mahāvratā*. London: Royal Asiatic Society. (Oriental Translation Fund; N.S.; 18).
- . 1914. *The Veda of the Black Yajus School entitled Taittirīya Saṁhitā*. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (Harvard Oriental Series 18–19).
- Kulikov, Leonid. 2001. *The Vedic -ya-presents*. PhD Diss. Leiden University.
- . 2006. Passive and middle in Indo-European: Reconstructing the early Vedic passive paradigm. In: W. Abraham & L. Leisiö (eds), *Passivization and typology: form and function*. Amsterdam: Benjamins, 62–81.
- . 2007. Reciprocal constructions in Vedic. In: V. Nedjalkov et al. (eds.), *Reciprocal constructions in Vedic*. Vol. 2. Amsterdam: Benjamins, 709–738.
- Lubotsky, Alexander. 1983. On the external sandhis of the Maitrāyaṇī Saṁhitā. *Indo-Iranian Journal* 25: 167–179.
- Mayrhofer, Manfred. 1986–2001. [EWAia] *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Bd. I–III. Heidelberg: Winter.
- Mittwede, Martin. 1986. *Textkritische Bemerkungen zur Maitrāyaṇī Saṁhitā*. Stuttgart: Steiner. (Alt- und Neuindische Studien 31).
- Monier-Williams, Monier. 1899. *A Sanskrit-English dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Narten, Johanna. 1965. Über die vedischen Belege von m̐v. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 18 (= W. Wissmann zum 65. Geburtstag): 53–60. [= Kl. Schr. 1, 44–49].
- Nedjalkov, Vladimir. 2007. Overview of the research. Definitions of terms, framework, and related issues. In: Nedjalkov, V. et al. (eds), *Reciprocal constructions*. Vol. 1. Amsterdam: Benjamins, 3–114.
- Oertel, Hanns. 1926. *The syntax of cases in the narrative and descriptive prose of the Brāhmaṇas. I. The disjunct use of cases*. Heidelberg: Winter. (Indogermanische Bibliothek. I. Reihe: Grammatiken; Bd. 18).
- Renou, Louis. 1955–69. [EVP] *Études védiques et pāṇinéennes*. Paris: Boccard.
- Scarlata, Salvatore. 1999. *Die Wurzelkomposita im R̥g-Veda*. Wiesbaden: Reichert.
- Schroeder, Leopold von. 1879. Ueber die Māytrayani Saṁhitā, ihr Alter, ihr Verhältniss zu den verwandten Çākhā's, ihre sprachliche und historische Bedeutung. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 33: 177–207.
- Simon, Richard. 1912. *Index verborum zu Leopold von Schroeder's Kāthakam-Ausgabe*. Leipzig: Brockhaus.
- Thieme, Paul. 1929. *Das Plusquamperfektum im Veda*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. (KZ; Ergänzungsheft 7).
- . 1952. *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*. Berlin: Akademie-Verlag. (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse; Bd. 98, H. 5).

- Tikkanen, Bertil. 1987. *The Sanskrit gerund: A synchronic, diachronic and typological analysis*. Helsinki: Finnish Oriental Society. (*Studia Orientalia* 62).
- Wackernagel, Jacob. 1896. [AiG] *Altindische Grammatik*. Bd. I. *Lautehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Witzel, Michael. 1989. Tracing the Vedic dialects. In: C. Caillat (ed.), *Dialectes dans les littératures indo-aryennes*. Paris: Collège de France, 97–265.

Alternanza causativa e classi di presente in vedico: Contributo alla soluzione dell' "enigma" di Kuiper

Romano Lazzeroni

(Università di Pisa)

In una comunicazione al XXV Convegno degli Orientalisti T. Elizarenkova osservava che il sistema verbale greco-sanscrito non è quello dell'indoeuropeo comune. Il sanscrito – e il vedico in particolare – consente di ricostruire un sistema anteriore privo della codifica morfologica del tempo grammaticale e fondato sull'opposizione dell'ingiuntivo, segno del processo, al perfetto, segno dello stato.

L'ingiuntivo, relittuale nel vedico, ha la forma di un imperfetto o di un aoristo privi dell'aumento: *bharat* < **bhr-* "portare". Il suo valore è di presente, di preterito e modale; valori tutti che mal si conciliano col sistema classico del greco e del sanscrito. "The functioning of the indicative with its tenses and oblique moods makes impossible the existence of the injunctive. It is obvious that they could not have been opposed synchronically. The solution of this contradiction can be found only in a supposition of the indicative with its oppositions of tense being a development of the injunctive" (Elizarenkova 1960: 16).

Il groviglio delle contraddizioni si risolve, appunto, nella diacronia. L'ingiuntivo cosiddetto "presente" non è un allomorfo dell'indicativo presente: esso significa il presente (o meglio: l'indicativo) metacronico, mentre l'indicativo presente significa il processo cosiddetto attuale, riferito all'*hic et nunc* dell'enunciazione. La differenza è la stessa che, in italiano, intercorre fra "il sole sorge ogni mattina" e "ora, questa mattina, sorge il sole".

E' appena il caso di ricordare che il valore metacronico è quello originario dell'ingiuntivo. Ed è anche il più caduco: bene attestato nel Rig-Veda, nell'Atharva-Veda è praticamente scomparso.

La codifica del presente attuale si è attuata sulla base dell'ingiuntivo, specificando con una particella *-i* (probabile segno dell'*hic et nunc*, forse la stessa che si riconosce nel greco *obroai* "questo qui") un gruppo di desinenze personali (*-m*, *-s*, *-t*, *-nt*) che la tradizione ci ha abituato a chiamare "secondarie" e che sono, in realtà, le desinenze primitive.

In nessuna lingua un'innovazione cancella simultaneamente e senza residui le forme più antiche. Il vecchio sopravvive e convive col nuovo, spesso integrandosi nel nuovo sistema.

Così è accaduto all'ingiuntivo: opponendosi all'indicativo del presente attuale (*bharat* : *bharati*) ha codificato i significati "non attuali" conservando l'antico valore metacronico e assumendo quello di passato (più tardi, e in un'area indoeuropea ristretta, specificato dall'aumento) e, opponendosi al nuovo indicativo, ha assunto il valore di "non indicativo", cioè modale (Hoffmann 1967; Lazzeroni 1977).

I verbi sanscriti si articolano in numerose classi di presente: 10 nella classificazione dei grammatici indiani.

E' frequente il caso che un medesimo verbo appartenga a più di una classe: *dās-a-ti*, *dāṣṭi*, *dās-n-o-ti* < *dās-* "sacrificare". Il sistema è indoeuropeo: il greco ha *λείπω* e *λιμπάνω*; *βαίνω*, *βιβήμι*, *βάσσω*, ecc. La funzione di questi allomorfi è oscura: Vekkerdi (1961) concluse che non se ne può più riconoscere alcuna. E tuttavia gli studiosi concordano su due punti: che le classi con l'infixo nasale (V, VII, VIII, IX della classificazione indiana) mostrano con frequenza più che casuale azionalità telica e che la classe formata col suffisso *-ya* (IV della classificazione indiana) ha per lo più valore intransitivo: *kṣiṇāti* "distrugge" : *kṣīyate* "va in rovina".

Ma i rapporti delle classi in nasale con le altre sono oscuri, "un enigma non ancora risolto" (ein noch ungelöstes Rätsel), come fu definito da Kuiper (1937: 211). Epperò quello che si è appena detto sull'ingiuntivo contribuisce, crediamo, a chiarire il problema.

Le classi di presente preesistono alla codifica morfologica del tempo grammaticale: esse sono state classi di ingiuntivo prima che classi di presente.

Non altrimenti si spiega il fatto che tutte forniscano ingiuntivi con valore metacronico che, si diceva, è il più caduco (Hoffmann 1967: 113ss): una categoria relittuale con una funzione relittuale difficilmente produrrà neoformazioni.

Queste classi sono state formate sulla base della classe radicale: ai presenti marcati di una lingua (marcati, per es. dall'infixo nasale) talora corrispondono in un'altra presenti radicali o derivati da radicali: gr. *ἔννυμι*, sscr. *vaste* "indossa, si veste"; sscr. *inddhe* "brucia", gr. *αἶθω* ecc. "Aus diesem Material" scrive Kuiper (1937: 83) "ergibt sich, dass neben den meisten Nasalpräsentien noch Spuren einer nasallosen athematische Präsensbildung vorhanden sind."

La classe radicale è, dunque, residuale. Ciò è confermato anche dalla comparazione. Se si eccettuano il sanscrito e l'ittita, nelle altre lingue essa sopravvive in pochi relitti (Brugmann 1916: 86ss). E' stato osservato che la classe radicale contiene prevalentemente verbi di azionalità atelica: la maggior parte delle radici verbali che formano il presente "hanno un significato lessicale di azionalità inequivocabilmente durativa" (Hoffmann 1975: 531); cioè, riprendendo la classificazione

ne di Vendler, sono verbi atelici di stato o di attività che denotano processi come “parlare”, “piangere”, “governare”, ecc. che non incorporano nel loro significato la nozione di un punto terminale.

Rientrano in questa classe anche alcuni verbi che J.L. García Ramón (2000) classifica fra gli iterativi (*kṣnu-* “affilare”, *psā-* “divorare”, *marj-* / *mṛj-* “lisciare, pulire”,¹ *rih-* “leccare”, *snā-* “fare il bagno, nuotare”) perché configurerebbero il processo come una sequenza di microeventi: “eine Verhandlung unbegrenzter Zeitdauer [...] die aus wiederholten einzelnen Akten besteht” (García Ramón 2000: 119). Anche ad *han-* “colpire, uccidere”, sicuramente telico, García Ramón (1998) attribuisce il significato di “colpire ripetutamente”: l’iteratività blocca la telicità (Romagno 2005). Vedremo fra poco che l’appartenenza di questi verbi alla classe radicale può spiegarsi anche diversamente.

La compattezza semantica della classe radicale, singolare in una classe residuale, non è mai stata, a quanto so, spiegata.

Dire che il presente si è formato soltanto dalle basi ateliche, restando le altre riservate all’oristo è, in certa misura, tautologico; e in ogni caso resta oscuro perché alcuni verbi telici appartengano a questa classe. Il ricorso all’iteratività, anche configurata come sequenza di microeventi, è improbabile per *brū-* “dire” impossibile per *sū-* “partorire” e per altri.

Sebbene nella formazione dei presenti vedici l’allomorfismo sia la regola piuttosto che l’eccezione (Renou 1952: 274) la classe radicale non presenta allomorfi né con la nasale infissa (“ein solcher Nebeneinander im RV [...] fast gar nicht vorkommt”, Joachim 1978: 116; Thieme 1971: 80) né col suffisso *-ya* intransitivo (Joachim 1978: 22; Kulikov 2001: 549ss.). La restrizione non può dipendere dal caso. Altrove si è cercato di dimostrare che la funzione delle classi in nasale è correlata a quella della classe in *-ya*; che i due suffissi sono funzionalmente solidali e che i valori da loro veicolati sono incompatibili con la semantica dei presenti radicali (Lazzeroni 2004).

La tesi a cui già si è accennato che la nasale infissa codifichi l’azionalità telica di un verbo e il suffisso *-ya* l’intransitività non dà conto compiutamente dei fatti.

E’ stato osservato che «in linea prioritaria i presenti intransitivi in *-ya* stanno accanto a forme transitive. Questa funzione primaria ha palesamente preso l’avvio da dove un presente transitivo-fattitivo era inequivocabilmente caratterizzato da un segno manifesto, *-n-*» (Joachim 1978: 22).

L’opposizione è sistematica nei verbi che Kulikov definisce “di crescita di entropia” (2001: 548): verbi altamente telici e denotanti un radicale mutamento di stato dell’argomento interno diretto del transitivo e soggetto dell’intransitivo:

¹ Sempre che non si tratti di radici diverse: Joachim 1978: 130ss.

kṣiṇāti “distrugge” : *kṣīyate* “va in rovina”; *bhanakti* “rompe” : *bhajyate* “si rompe”; *bhinatti* “spacca” : *bhidyate* “si spacca” ecc.

Si tratta della cosiddetta “alternanza causativa”: alla configurazione transitiva di un verbo causativo-fattitivo (da ora in avanti: causativo) si oppone la configurazione intransitiva del medesimo verbo anticausativo. In queste configurazioni l’oggetto del causativo è promosso a soggetto dell’anticausativo: “il fuoco fonde la cera” : “la cera fonde”; “Tizio rompe il vetro” : “il vetro si rompe” ecc.²

I verbi di “crescita di entropia” formano il prototipo dell’alternanza: “the core class of causative alternation verbs are the verbs of change of state, which typically describe changes in the physical shape or appearance of some entity” (Levin-Rappaport 1995: 93).

La proprietà di partecipare all’alternanza causativa non appartiene a tutti i verbi. Essa è governata da due restrizioni semantiche: il verbo deve denotare un mutamento di stato (deve, cioè, essere di azionalità telica) e non deve incorporare specificazioni del soggetto (meglio: del sub-evento causativo) tali da impedire la rappresetazione dell’evento come spontaneo nella configurazione anticausativa (Haspelmath 1993; Mendicoetxea 1999): “cuocere” ammette l’alternanza (“Tizio cuoce un uovo” : “L’uovo cuoce”) ma non la ammette “cucinare” perché specifica il soggetto (umano) e l’evento (cuocere con determinate tecniche e strumenti).³

Ebbene, i presenti radicali, anche gli iterativi di García Ramón, o sono atelici o specificano l’evento: ecco perché sono incompatibili con gli allomorfi in nasale e in -ya: lo sono perché sono semanticamente inidonei a produrre l’alternanza.⁴

In altra sede (Lazzeroni 2004) si è fornito un elenco dei presenti radicali tratto in modo troppo aderente dal repertorio di Macdonell (1916); lo si ripete qui, co-

² L’alternanza causativa, scrive Haspelmath (1993: 90) “is a pair of verbs which express the same basic situation [...] and differ only in that the *causative* verb meaning includes an agent participant who causes the situation, whereas the *inchoative* verb meaning excludes a causing agent and presents the situation as occurring spontaneously”. L’“incoativo” di Haspelmath è qui chiamato anticausativo.

³ Fra i due parametri sussiste una gerarchia. In alcuni (pochi) casi l’alternanza causativa è possibile anche con verbi atelici (Haspelmath 1993: 90), ma non è possibile se l’evento è specificato.

⁴ Questi verbi possono, ovviamente, formare il causativo in -aya che spesso è di tipo indiretto: *roditi* “piange” : *rodayati* “fa piangere”; *śvasiti* “risuona” : *śvasayati* “fa risuonare”. In ogni caso non si tratta di alternanza causativa (Levin e Rappaport 1995: 110ss). Sul rapporto fra il causativo in -aya e il causativo-fattitivo in -n- v. Lazzeroni 2004. Resta da precisare che l’infixo nasale demarca i causativi ad alta transitività che costituiscono il termine basico del prototipo dell’alternanza, mentre -aya (unito al grado forte radicale) demarca il causativo che ha come termine basico un verbo intransitivo o a bassa transitività.

gliendo l'occasione per correggere alcuni errori e alcune sviste: alcune forme che Macdonell classificava fra i presenti sono fittizie o sono di aoristo (Joachim 1978):

ad- "mangiare"; *an-* "respirare"; *am-* "afferrare, giurare" (Hoffmann 1975: 304ss.); *as-* "essere"; *ās-* "stare"; *i-* "andare"; *īd-* "pregare, onorare"; *īs-* "dominare, signoreggiare"; *uh-* "vantarsi" (Joachim 1978: 62ss); *kṣṇu-* "pulire, affilare"; *caḥṣ-* "vedere"; *cit-* "accorgersi, riconoscere"; *takṣ-* "costruire"; *tu-* "essere forte"; *dās-* "sacrificare, onorare"; *dih-* "ungere"; *duh-* "mungere"; ¹*drā-* "correre"; ²*drā-* "dormire"; *dviṣ-* "odiare"; *pā-* "proteggere"; *psā-* (AV) "divorare"; *brū-* "dire"; *bhā-* "splendere"; *mṛj-* "strofinare, pulire"; ¹*yā-* "procedere, andare"; ²*yā-* "pregare"; *rāj-* "governare"; *rih-* / *lih-* "leccare"; *ru-* "gridare"; *rud-* "piangere"; *vam-* "vomitare"; *vaś-* "desiderare"; *vas-* "vestire"; *vā-* "soffiare"; *vid-* "sapere, riconoscere, trovare" (Seebold 1973); *vī-* "godere"; *śās-* "ordinare, educare"; *śī-* "giacere"; *śvas-* "rintronare"; *sas-* "dormire"; *sū-* "partorire"; *stan-* "tuonare"; *stu(bh)-* "invocare, pregare"; *snā-* "fare il bagno, nuotare"; *svap-* "dormire"; *han-* "colpire, uccidere".⁵

La definizione corrente, che l'infixo nasale codifica la telicità e la transitività è, dunque, troppo generica: esistono verbi transitivi e telici che non prendono l'infixo nasale: un esempio è *sū* "partorire", ma anche "generare" per lo più transitivo. Diremo, piuttosto, che l'infixo nasale codifica non la transitività assoluta, bensì la transitività relazionale, oppositiva del termine causativo dell'alternanza. La codifica della telicità è epifenomeno della transitività: anche gli anticausativi sono telici ma non prendono l'infixo nasale.

E' appena il caso di ricordare che la radice indoeuropea era indifferente alla valenza: "une racine indoeuropéenne n'est pas par elle même ni transitive ni intransitive, et les thèmes verbaux qui s'y rattachent admettent les deux valeurs" (Meillet 1922: 163): *έχω* – traggio gli esempi da Meillet – è transitivo nel significato di "avere", ma intransitivo in *κακῶς έχω* "sto male"; il lat. *verto* significa "girare" e "girarsi"; il sscr. *vahati* "peut se traduir également par lat. *vehit* (*aliquid*) et par *vehitur*" (Meillet, *ibid.*).

In vedico i nomi verbali radicali hanno doppio valore (Delbrück 1900: 168ss.).

E, perciò, la formazione della classe in nasale del sanscrito è parte di un processo volto a cancellare le opposizioni "labili" nel senso di Haspelmath (1993): quelle in cui, come nell'italiano *fondere*, il causativo e l'anticausativo non sono distinti sul piano formale.

⁵ "morire" non è anticausativo di "uccidere" più di quanto "cuocere" (intr.) non lo sia di "cucinare": la situazione basica non è la stessa. Sarà un caso che nel campione citato da Haspelmath (1993) il suppletivismo sia altissimo per questa coppia e solo per questa?

Si conoscono altri casi in cui la codifica della transitività/intransitività è limitata alle opposizioni: Kulikov (1995: 191) ha mostrato che quando un verbo con infisso nasale sviluppa un allomorfo tematico (è, per es., il caso di *inoti* / *invati*, *pṛṇāti* / *pṛṇati* ecc.) la variante atematica codifica il causativo e quella tematica può codificare l'anticausativo: "in Early Vedic (Rigvedic) the tendency towards thematicization can be observed only in those N-presents that can, in view of their semantics, form a causative pair [...]. Verbs whose meaning does not incorporate the component 'cause' have not been affected by this trend" (Kulikov 1995: 207).

Così in greco: nelle coppie del tipo *φλέγω* "incendio" : *φλεγγέθω* "brucio" (intr.) il suffisso *-θ-* non codifica l'intransitività e la telicità generiche, bensì la valenza e l'azionalità dell'allomorfo anticausativo (Magni, in stampa); ancora in greco, identica è la relazione oppositiva fra aoristo sigmatico e aoristo radicale: la relazione che oppone *ἔσβησα* "spensi" a *ἔσβην* "mi spensi" e *ἔφθισα* "rovina" a *ἔφθιτο* "andò in rovina" è parallela a quella che oppone *φλέγω* a *φλεγγέθω* e, in sanscrito, *kṣiṇāti* "distrugge" a *kṣīyate* "va distrutto".

Anche in sanscrito l'opposizione fra aoristo sigmatico e aoristo in *-iṣ* può codificare l'alternanza. Ma qui, a differenza del greco, l'aoristo sigmatico demarca l'anticausativo: "es handelt sich also nicht um eine alte Differenz, sondern um eine sekundäre Differenzierung" (Narten 1964: 214). Si tratta, insomma, di un processo che continuamente si rinnova.

Quanto si è detto non contraddice la tesi di Meiser (1993) che la nasale infissa codifichi "l'alta transitività semantica" misurata coi parametri di Hopper e Thompson (1980): l' "alta transitività semantica", di cui la telicità è componente essenziale, appartiene, appunto, al prototipo dell'alternanza causativa, ai verbi "di crescita di entropia" (Levin-Rappaport 1995: 93).⁶

I presenti con la nasale infissa sono anche nell'apofonia in relazione paradigmatica con l'aoristo radicale: *pṛṇāti* : (*a*)*prāt*; *śṛṇoti* : (*a*)*śrot* ecc.

Secondo Strunk (1967) ciò sarebbe indizio di un sistema verbale preetnico in cui già esisteva l'opposizione fra presente e aoristo: le alternanze vocaliche che caratterizzano l'opposizione fra l'indicativo e l'imperativo o fra l'attivo e il medio risalirebbero a un periodo in cui l'apofonia era ancora produttiva: "infatti, come la gradazione del timbro vocalico nel perfetto e nel causativo (in *-aya*, nota mia), così anche la gradazione apofonica intesa come elemento differenziatore fra tema forte e tema debole risale al tempo della lingua comune" (Strunk 1967: 128). Che l'opposizione fra imperfetto e aoristo risalga ad una fase tarda dell'indoeuropeo

⁶ Si parla, ovviamente, di prototipi. Al di là di questi la nasale infissa conosce una limitata espansione e una molto più ampia il causativo in *-aya* tanto che si determinano alcune zone di interferenza (Lazzeroni 2004).

comune (o di una parte del mondo indeoeuropeo comune) è indubbio. Ma, rispetto alla formazione della classe in nasale, la cronologia sarà stata diversa.

Si è visto che la classe in nasale trae origine dalla demarcazione con *-n* dell'ingiuntivo radicale: *prāt* "riempire" dà luogo a un nuovo ingiuntivo *pr-ṇ-ā-t* allomorfo del primo.

Quando è stato morfologizzato il tempo grammaticale il presente si è formato sulla classe in *-n* (*prṇāt* > *prṇāti*) più recente e produttiva. Le innovazioni seguono le categorie più produttive: è un caso di "accordo di marcatezza" (*markedness agreement*) nel senso di Andersen (2001).

In un sistema a tre unità così formato: *prṇāti* : (*a*)*prṇāt* : (*a*)*prāt* l'ingiuntivo con l'infixo nasale è stato integrato come imperfetto e l'ingiuntivo radicale come aoristo. E, dunque, la solidarietà paradigmatica fra i presenti in nasale e l'aoristo radicale è contemporanea, non successiva, alla formazione dell'opposizione fra l'imperfetto e l'aoristo.

Torniamo alle classi di presente. Le difficoltà che impediscono di attribuire funzioni distinte a un numero così alto di allomorfi non si superano confrontando gli usi degli allomorfi fra loro. Le conclusioni pessimistiche di Vekardi (1961) testimoniano l'insufficienza del metodo. Occorre muovere, invece, dalla premessa che le classi di presente non appartengono tutte al medesimo livello cronologico: alcune sono relitti, altre innovazioni. E precisamente:

1) La classe radicale (II classe del sanscrito) è residuale. Il valore semantico dei verbi che le appartengono è anch'esso residuale. La classe si è formata per sottrazioni: le basi idonee a fornire l'alternanza causativa sono passate nella classe in nasale e in quella in *-ya*. Nella classe radicale sono rimaste le basi non idonee a fornire l'alternanza: quelle ateliche o dal sub-evento specificato.

2) Le classi dei presenti tematici rizotonici a grado pieno (I classe del sanscrito: *bharati* "porta") o arizotonici a grado ridotto (VI classe del sanscrito: *tud-ā-ti* "colpisce, respinge") sono fortemente innovative e produttive. Esse si sono formate per addizioni: qualunque verbo, indipendentemente dal suo significato e dalla sua azionalità tende a passare – e frequentemente passa – in queste classi, specialmente nella I, verosimilmente originata dalla demodalizzazione del congiuntivo radicale (Lazzeroni 2000). Per questo le due classi mancano di un valore semantico specifico: il valore aoristico "instantané ou terminatif" attribuito da Renou (1925) ai presenti del tipo *tudāti* è stato negato da Gonda (1962: 221) con argomenti persuasivi. In ogni caso è epifenomenico, perché la classe trae in parte origine dalla rianalisi come vocale tematica della vocale appartenente alla desinenza *-an* della III persona plurale dell'ingiuntivo aoristo radicale: *ruj-ān* "rompere" > *ruj-ā-n* donde l'imper-

fetto *árujat* e il presente *rujáti*: “la forme qui répond à ces présents oscille entre les valeurs d’aoriste et d’imperfect” (Renou 1925: 312).

E, dunque, solo i valori della classe in nasale e di quella in *-ya* sono grammaticalizzati, codificando, rispettivamente, la transitività e l’intransitività oppositive quali si manifestano nell’alternanza causativa.⁷ Non, giova ripetere, la transitività e l’intransitività in generale. Solo nell’opposizione la riduzione della valenza produce effetti sintattici e pragmatici, da una parte promuovendo l’oggetto a soggetto, dall’altra riducendo il “grado di elaborazione dell’evento” nel senso di Kemmer (1993).

E poiché – già lo vide Saussure – le classi con la nasale infissa si riportano all’unità, se è vero che il segmento compreso fra la nasale e la desinenza personale si configura come un allargamento della radice (**kɫ-n-eu-ti* > *śṛṇoti* “ode”; **ɟu-n-ek-ti* > *yunakti* “congiunge”; **kʷri-n-eə-ti* > *krīṇāti* “compra”; **tṇ-n-eu-ti* > *tanoti* “tende”) le classi atematiche si riducono a due: quella radicale e quella in *-n*. L’“enigma” di Kuiper sembra, se non risolto, almeno meno avvolto nel buio.⁸

⁷ La classe in *-ya* non ha solo questo valore anche se la codifica dell’intransitività sembra prevalente. In circostanze specificate l’anticausativo può essere codificato anche dal medio o anche non ricevere alcuna codifica (Kuiper 1937: 215); cfr. gr. *ιθῶω* (trans.) : *ιθῶω* (intr.).

⁸ Resta la classe col raddoppiamento (III classe indiana: *juhoti* “sacrifica”) a cui sono state date interpretazioni diverse e addirittura opposte. La sua funzione, che non è oggetto di questo studio, dovrà in ogni caso essere considerata nel quadro più ampio della funzione del raddoppiamento (Giannakis 1997; Niepokuj 1997; Kulikov 2005). Quanto alla classe dei non causativi in *-aya* (X classe indiana) essa può bene ascrivarsi, insieme con quella dei causativi, alle coniugazioni derivate. Infine, a proposito della classe in *-ya*, è appena il caso di ricordare che la variazione dell’accento è secondaria. La classe originariamente sarà stata arizotonica come mostra il grado ridotto della radice (Kulikov 2001: 573); la variante arizotonica ha valore passivo ma anche anticausativo; un gruppo di verbi è ancinetico potendo presentare l’accento tanto sulla radice quanto sul suffisso senza mutamento di significato (Lazzeroni 2004: 150 con bibl.). Lo stesso per la diatesi. Alcuni indizi sembrano indicare che la diatesi media è, anche nel passivo in *-ya*, secondaria (Lazzeroni 2004: 141ss.).

Riferimenti bibliografici

- Andersen, H. 2001. Markedness and the theory of linguistic change. In: Andersen, H. (ed.). *Actualization. Linguistic change in progress*. Amsterdam–Philadelphia: Benjamins.
- Brugmann, K. 1916. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, 2 ed., II, 3. Strasburgo: Trübner.
- Delbrück, B. 1900. *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen*, III. Strasburgo: Trübner.
- Elizarenkova, T. 1960. *On the Problem of the Development of Tenses in Old Indo-Aryan*. Mosca: Oriental Literature Publishing House.
- García Ramón, J. L. 1998. Indogermanisch *g^{wh}en-* “(wiederholt) schlagen, töten”. In: Jasanoﬀ, J. et al. (eds.). *Mír Curad, Studies in Honor of Calvert Watkins*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität, 139–154.
- . 2000. Indoiranische Wurzelpräsentia und iterativer Verbalcharakter. In: Forssman, B. & Plath, R. (eds.). *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*. Wiesbaden: Reichert, 119–131.
- Giannakis, G. K. 1997. *Studies in the Syntax and Semantics of the Reduplicated Presents of Homeric Greek and Indo-European*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität.
- Gonda, J. 1962. *The Aspectual Function of the Rig-Vedic Present and Aorist*. L’Aja: Mouton.
- Haspelmath, M. 1993. More on the typology of inchoative / causative verb alternation. In: Comrie, B. & Polinsky, M. (eds.). *Causatives and Transitivity*. Amsterdam–Philadelphia: Benjamins.
- Hoffmann, K. 1967. *Der Injunktiv im Veda*. Heidelberg: Winter.
- . 1975. *Aufsätze zur Indoiranistik* (J. Narten ed.), I. Wiesbaden: Reichert.
- . 1976. *Aufsätze zur Indoiranistik* (J. Narten ed.), II. Wiesbaden: Reichert.
- Hopper, P. & Thompson, S. 1980. Transitivity in grammar and discourse. *Language* 56: 251–299.
- Joachim, U. 1978. *Mehrfachpräsentien im Rig-Veda*. Francoforte s.M.: Lang.
- Kemmer, S. 1993. *The Middle Voice*. Amsterdam–Philadelphia: Benjamins.
- Kuiper, F. B. J. 1937. *Die indogermanischen Nasalpräsentia*. Amsterdam: Noord Holland-sche Uitgeversmaatschappij.
- Kulikov, L. 1995. Vedic causative nasal presents and their thematicization. In: Smith, J. Ch. & Bentley, D. (eds.). *Historical Linguistics 1995*. Amsterdam–Philadelphia: Benjamins, 191–207.
- . 2001. *The Vedic -ya-Presents*. Leida, tesi di dottorato.
- . 2005. Reduplication in the Vedic verb. Indo-European inheritance, analogy and iconicity. In: Hurch, B. (ed.). *Studies in Reduplication*. Berlino: Mouton de Gruyter.
- Lazzeroni, R. 1977. Fra glottogonia e storia: ingiuntivo, aumento e lingua poetica indoeuropea. *Studi e Saggi Linguistici* 17: 1–30.
- . 2000. Congiuntivo e indicativo. Una vicenda sanscrita e (forse) indoeuropea. *Studi e Saggi Linguistici* 38: 89–100.
- . 2004. Inaccusatività indoeuropea e alternanza causativa vedica. *Archivio Glottologico Italiano* 89: 139–164.
- Levin, B. & Rappaport, M. 1995. *Unaccusativity: at the Syntax-Lexical Semantics Interface*. Cambridge–Londra: The MIT Press.
- Macdonell, A. A. 1916. *A Vedic Grammar for Students*. Oxford: Oxford University Press.

- Magni, E. (in stampa). Contiguità e continuità nelle categorie verbali: le forme in *-θ* del greco.
- Meillet, A. 1922. *Introduction à l'étude comparative des langues indoeuropéennes* (5 ed.). Parigi: Hachette.
- Meiser, G. 1993. Zur Funktion des Nasalpräsens im Urindogermanischen. In: Meiser, G. (ed.). *Indogermanica et Italica. Festschrift für H. Rix*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität, 280–313.
- Mendicoetxea, A. 1999. Construcciones inacusativas y pasivas. In: Bosque, I. & Demonte, V. (eds.). *Gramática descriptiva de la lengua Española*, II. Madrid: Espasa Calpe, 1575–1629.
- Narten, J. 1964. *Die sigmatischen Aoriste im Veda*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nepokuj, M. K. 1997. *The Development of Verbal Reduplication in Indo-European*. Washington: Institute for the Study of Man.
- Renou, L. 1925. Le type védique *tudāti*. In: *Mélanges Linguistiques offerts à L. Vendryes*. Parigi: Champion, 309–316.
- . 1952. *Grammaire de la langue védique*. Lione-Parigi: IAC.
- Romagno, D. 2005. *Il perfetto omerico*. Milano: Angeli.
- Seebold, E. 1973. Die Stammbildung der idg. Wurzel *weid-* und deren Bedeutung. *Die Sprache* 19: 20–38; 158–179.
- Strunk, K. 1967. *Nasalpräsentien und Aoriste*. Heidelberg: Winter.
- Thieme, P. 1971. *Kleine Schriften*. Wiesbaden: Steiner.
- Vekerdi, J. 1961. On polymorphic presents in the Rg-Veda. *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 12: 249–287.

Царь и жрец в традиции Натьяшастры

Н. Р. Лидова

(Институт мировой литературы РАН)

Как свидетельствует Натьяшастра (НШ), взаимоотношения царя и жреца имели определяющее значение для самых разных этапов развития древнеиндийского театра. Они прослеживаются от эпохи его зарождения в середине I тыс. до н. э.¹, когда возникла практика инсценирования мифов, до появившихся почти тысячелетие спустя литературных санскритских драм. В данной статье парадигма взаимоотношений носителей светской и сакральной власти будет рассмотрена в трех различных аспектах. Первый из них, мифологический, позволит представить видение самих носителей традиции. Второй — ритуальный, проанализировать характер реальной вовлеченности земного правителя и жреца-брахмана в процесс постройки театра, совершения в нем ритуалов и представления драмы. И, наконец, третий, литературный, даст возможность проследить преломление той же парадигмы в произведениях классической санскритской драматургии.

¹ Вопрос о времени зарождения древнеиндийской драмы уже давно обсуждается в науке. Исследователи, поддерживавшие датировку середины I тыс. до н. э. обычно ссылаются на знаменитое правило Панини IV.3.110–111, упоминающее о *bhikṣunaṭa-sūtrayoḥ* и свидетельствующее о том, что к моменту создания Аштадхьяйи, датируемой примерно IV в. до н. э., в индийской традиции уже существовали некие сочинения для натов — натасутры, авторство которых принадлежало Шилалину и Кришашве. Одним из первых на это правило указал А. Вебер (см. Weber 1876). По поводу данного свидетельства Панини почти сразу же началась полемика, поскольку ряд исследователей, полагавших, что театр как целостное явление в это время еще не сложился, предлагали видеть в натасутрах лишь руководства для танцоров и мимов, в то время как другие считали их сборниками правил для настоящих актеров. Подробнее о дискуссии см.: Hillebrandt 1914; Kopow 1920. Среди тех, кто усмотрел в натасутрах подтверждение существования драмы уже в V–IV вв. до н. э. был и П. Хорш, оригинальность подхода которого заключалась в том, что, предполагая столь раннее зарождение драмы, он, тем не менее, связывал ее генезис не с ритуальной, а с игровой народной культурой (см.: Horsch 1966: 324–329). Еще одним индологом, считавшим, что драма зародилась около 500 г. до н. э., был М. К. Бырский, который, в отличие от П. Хорша, видел истоки театра в ведийской ритуальной культуре. Подробнее об этом см.: Byrski 1974: 19–20, 37.

Рассмотрение этих аспектов необходимо предварить хотя бы краткой характеристикой основного используемого текста — Натъяшастры. Этот санскритский памятник, насчитывающий 36 (или 37) глав, около 5000 двустий и ряд прозаических фрагментов, является признанной энциклопедией индийского театра. Частично он был опубликован уже в 1865 году, когда американский исследователь Ф. Холл, основываясь на одном единственном манускрипте, издал несколько глав трактата². Его внимание привлекли разделы, посвященные описанию различных типов драмы (гл. XVIII–XX), а также классифицирующие роли и виды персонажей (гл. XXXIV). Он опубликовал их как приложение к сочинению по драме под названием «Дашарупа», принадлежащему средневековому теоретику Дхананджая (X в. н. э.), пытаясь представить попавший в его руки текст продолжением этой работы.

С тех пор появилось несколько полных изданий текста, ни одно из которых не является критическим³. Текст, которым мы располагаем, по-видимому, был создан в первые века н. э.⁴, когда анонимный теоретик осуществил

² См.: Daśarūpa 1865.

³ Наиболее важными являются два издания Натъяшастры. Первое, так называемое калькуттское издание, подготовленное М. Гхошем, было использовано при написании этой работы (см.: Nāṭyaśāstra 1967, Nāṭyaśāstra 1956). Второе издание, содержащее комментарий Абхинавагупты, было опубликовано в Бароде: Nāṭyaśātra 1926 (GOS 36); Nāṭyaśātra 1934 (GOS 68); Nāṭyaśātra 1954 (GOS 124); Nāṭyaśātra 1964 (GOS 145).

⁴ Вопрос о времени создания Натъяшастры представляет собой отдельную и сложную проблему, недаром, датировки этого памятника колеблются от V в. до н. э. до VII–VIII в. н. э., т. е. отстоят друг от друга более чем на тысячелетие. При этом самые крайние даты свидетельствуют о принципиально различном подходе исследователей, которые в одном случае пытались вычленив древнейшее ядро памятника, а в другом имели в виду самый последний этап его формирования, когда текст Натъяшастры включал уже все разновременные интерполяции. Одно из первых мнений на этот счет было высказано крупнейшим французским санскритологом П. Реньо, который на основании исследования риторики и метрики трактата, сделал вывод о возникновении Натъяшастры не позднее I в. до н. э. При этом он допускал, что ранняя версия Натъяшастры могла существовать уже в IV в. до н. э. (Regnaud 1884, а также Regnaud 1898: tome I: L–LI). Несколько позднее Харапрасад Шастри отодвинул его датировку еще на столетие, считая гораздо более вероятным появление трактата уже во II в. до н. э. (Sastri 1909: 351–358). С. Конов предложил датировку II в. н. э. (Konow 1920: 2–4; 49). А. Б. Кейт, мнение которого основывалось на анализе упомянутых в Натъяшастре пракритов, полагал, что трактат был создан между II–IV в. н. э. (Keith 1924). С. К. Де считал, что наиболее вероятной нижней хронологической границей текста следует считать IV–V вв. н. э., хотя допускал, что известный нам облик трактата мог приобрести лишь к VIII в. н. э. (De 1976: 29–31). П. В. Кане датировал Натъяшастру III–IV в. н. э. (Kane 1951: 41). П. Тиме полагал, что текст возник ранее II в. н. э. (Thieme 1966: 35; 52). Близкой была и позиция Х.-О. Фейстеля, по мнению которого ядро Натъяшастры сло-

общую редакцию трактата. Он отобрал основной материал и расположил главы по достаточно ясно читаемому плану. Неизвестно, какими источниками он пользовался и как много он оставил «за скобками» созданного им трактата. К счастью для нас, он руководствовался намерением представить традицию целиком и показать ее не только синхронически, как описание современного ему этапа, предварявшего расцвет литературной санскритской драмы, но и диахронически, благодаря чему в трактат попали разделы, отражающие неизмеримо более ранние периоды становления театра⁵. Именно это делает текст Натьяшастры уникальным источником, важным для реконструкции самых ранних пластов многовековой эволюции драмы.

Ограничившись сделанными замечаниями, перейдем к рассмотрению парадигмы взаимоотношений царя и жреца в традиции Натьяшастры. Проанализируем ее последовательно в мифологическом, ритуальном и литературном аспектах.

жилося около I в. н. э. (Feistel 1969: 136, 138). П. Кале допускал, что некоторые разделы Натьяшастры могли быть созданы во II в. н. э., но так же, как и С. К. Де считал, что окончательная редакция была завершена не ранее VIII в. н. э. (Kale 1974: 9).

⁵ В Натьяшастре сохранилось описание различных периодов становления драмы — от ранней, еще мистерияльной, до классической и литературной. С последней, несомненно, связаны главы, посвященные рассмотрению поэтического языка и видов рецитации (гл. XV–XIX), законам построения драматической композиции, разновидностей и структуре сюжетов (гл. XXI), типам героев и героинь (гл. XXV; XXXIV) и принципам распределения ролей (гл. XXXV). Несколько более широкий характер, предполагающий рассмотрение не только литературных, но и предшествовавших им сценических форм, имеют главы, описывающие десять видов драматических произведений (гл. XX), манеры или стили представления (гл. XXII), а также знаменитую теорию расы, характеризующую характер эмоционального воздействия драмы на зрителей (гл. VI–VII). Достаточно подробно охарактеризована в Натьяшастре и театральная практика. Наряду с обсуждением таких специальных вопросов, как архитектура театральных зданий (гл. II) и описание звучащей на сцене музыки (гл. XXVIII–XXXIII), она включает и рассмотрение большинства традиционных театральных тем, связанных с законами устройства сцены и декораций (гл. XIV; XXIII), принципами актерской игры и техники перевоплощения (гл. VIII; XXIV), а также костюмом и гримом (гл. XXXIII). Специальные главы посвящены танцу (гл. IV), мимике, жесту и условному театральному движению (гл. IX–XIII). Отдельную тему представляют ритуально-мифологические главы трактата, повествующие о рождении театрального искусства, обряде освящения вновь построенного театрального здания и религиозной церемонии, предшествовавшей исполнению драмы (гл. I, III, V, XXXVI). К ним же тяготеет и множество легендарных фрагментов, встречающихся в различных главах Натьяшастры и обычно обосновывающих появление того или иного момента театральной практики.

К мифам Натьяшастры долго относились как к не заслуживающему научного внимания вымыслу⁶. Однако более правильным является другой подход, позволяющий видеть в мифе особый, метафорический тип языка, описывающий вполне надежные исторические данные⁷. Нас будут интересовать два мифа Натьяшастры, а именно миф о небесном творении драмы и миф о ее снисхождении на землю.

Дуальная пара — царь и жрец, появляется уже в открывающем Натьяшастру мифе о творении театра⁸, который создается совместными усилиями

⁶ Именно так отзывался о них С. Леви, считавший, что излагающая историю зарождения театра легенда первой главы Натьяшастры «хороша для благочестивой доверчивости индийцев; европейскую критику она удовлетворить не может» (см.: Lévi 1890: 299). Не менее скептическим было и отношение А. Б. Кейта, видевшего в мифологии Натьяшастры всего лишь попытку привлечь к созданию нового искусства всех трех членов индуистской триады и возвысить искусство натьи с помощью богов и авторитета Вед (см.: Keith 1924: 41). Данную позицию разделяли не только большинство европейских, но и целый ряд индийских ученых, среди которых был и М. Гхош, в то время еще не приступивший к изданию и переводу текста трактата. В одной из своих ранних работ Гхош отзывался о мифологии Натьяшастры, как о «дурно сочиненной легенде, не заслуживающей никакого доверия» (см. Ghosh 1930: 72). Гхош считал, что актерство являлось традиционным занятием низшей варны арийского общества — шудр, которые и создали легенду о божественном происхождении драмы и ее связи с Ведами для того, чтобы снискать ей место в кругу религиозных церемоний брахманизма и повлиять на отношение ортодоксальных слоев общества, которым мистическое имя Веды импонировало больше, чем эстетические ухищрения натов. Позднее, уже работая над Натьяшастрой, Гхош придерживался иного взгляда на происхождение драмы, видя ее истоки в доарийской культуре Индии и генетически связанном с ней культе Шивы; см.: Ghosh 1957.

⁷ Отношение к мифологическим разделам Натьяшастры изменилось в связи с изменением общих методологических тенденций в изучении древних текстов, мифология которых на определенном этапе развития науки стала восприниматься как адекватный для древних эпох способ отражения мира. Определенные предпосылки для подобной интерпретации Натьяшастры были созданы индийскими учеными, придерживающимися традиционной точки зрения, и не вполне разделявшими европейского предубеждения против мифологического содержания памятника. Идею о надежности мифологических данных Натьяшастры поддерживал, в частности, В. Рагхаван (см. Raghavan 1933: 41). Однако наиболее последовательно среди индийских ученых ее отстаивал Г. К. Бхат, создавший целую серию книг по истории и теории древнеиндийской драмы. В работе 1959 года он писал: «Существует тенденция пренебрегать свидетельствами, предоставляемыми традицией, что несправедливо. Определенно необходимо рассматривать все их очень внимательно; но когда такие свидетельства являются почти всем, что мы имеем в качестве отправной точки исследования, к ним нельзя относиться небрежно или тем более игнорировать» (см.: Bhat 1959: 19).

⁸ Эта глава создает своего рода мифологическую рамку всего памятника, построенного как совокупность сменяющих друг друга рассказов о различных аспектах те-

небесного правителя (Индры) и божественного брахмана (Брахмы). Согласно мифу, в золотой век (*критаюга*) театра в мире не было. Его появление было определено кризисом, поразившим мир при переходе к следующему веку (*третаюга*), когда нравы обитателей неба и земли сильно ухудшились. Не в силах справиться с кризисом сам, царь богов Индра обращается за помощью к Брахме так же, как это сделал бы земной правитель, прибегающий к мудрости пурохиты-брахмана. Он просит его создать нечто видимое и слышимое и сделать это доступным всем варнам. Согласившись помочь, Брахма избирает типично брахманский путь — он творит еще одну, пятую Веду под названием Натья. Назначение новой Веды — поучать, развлекая. Ее задача — создать правильный образ мира, благодаря чему люди исправятся и обретут три цели жизни — религиозный долг (*дхарму*), материальную выгоду (*артху*) и славу (*яшас*) (замещающую здесь традиционное для триварги желание — *каму*). Создав Натьяведу, Брахма передает ее брахману Бхарате, который должен изучить ее и использовать вместе с сотней своих сыновей. В дальнейшем Брахма также ведет себя как мудрый наставник-брахман, который указывает надлежащее время для воплощения драмы, руководит процессом подготовки спектакля и создает небесных танцовщиц-апсар.

В свою очередь деяния Индры подтверждают его статус правителя. Он обращается к Брахме как царь, выступающий от имени всех своих подданных. Драма ставится на устроенном в его честь празднике⁹, где собирается

атрального искусства. Повествование ведется от имени Бхараты, легендарного автора Натьяшастры, в то время как его слушателями, задающими вопросы в начале каждой главы и побуждающими Бхарату продолжать рассказ, являются брахманы.

⁹ Данный праздник не был вымыслом автора первой главы Натьяшастры. Он действительно существовал и упоминания о нем, помимо Натьяшастры, сохранились еще в целом ряде древнеиндийских сочинений. Этот праздник имел много названий и мог именоваться *Dhvajamahā*, «праздник знамени» и *Mahendravijayotsava*, «празднование победы великого Индры», как в Натьяшастре, или *Indramahotsava*, «великий праздник Индры» и *Indradhvaja*, «[праздник] знамени Индры», как в ряде других текстов. По свидетельствам описывающих его источников, этот праздник устраивался царем, но при этом имел общенародный характер и привлекал значительное стечение верующих. Центральным событием праздника являлось воздвижение деревянного столба, или, как вариант, бамбукового шеста, игравшего роль сакральной вертикали (*axis mundi*). Исследователи по-разному оценивали ритуальное значение праздника Индры. Так, Й. Й. Мейер, посвятивший ему специальную работу, рассматривал воздвигаемое по ходу празднества дерево как символ солнца и плодородия, призванный обеспечить благополучие всего мира и процветание конкретного социума в настоящем и будущем (см.: Meyer 1937). А. Б. Кейт определял его как индийскую версию распространенного индоевропейского праздника воздвижения «майского дерева». По его мнению, столб Индры первоначально был майским столбом, воздвигавшимся в конце зимы. В Индии он постепенно утратил свой пер-

такое великое множество богов и демонов, что это более всего напоминает собрание вассалов, прибывших ко двору царя. Спектакль о победе богов над демонами¹⁰ вызвал у аудитории две противоположные реакции. Удовлетворенные и обрадованные боги награждают актеров. Индра дарует им знак своего царственного статуса — победоносное оружие-знамя, а Брахма — символ своего брахманского достоинства — изогнутый жезл-кутилаку¹¹. Оскорбленные демоны, напротив, делают все, чтобы прервать представление.

Первым за него вступается царь Индра. Он, не колеблясь, бросается на защиту своих подданных, используя в качестве оружия древко своего знамени. Однако это останавливает демонов лишь на время и окончательно конфликт разрешает все-таки Брахма. После ряда нападений он дает распоряжение о строительстве храма-театра¹², затем распределяет богов для защиты всех частей этого здания и устанавливает ритуал его освящения. Он же, выбирая более естественный для брахмана путь убеждения, а не силы, вступает в переговоры с демонами, объясняя им суть и назначение театра.

воначальный индоевропейский характер и стал символизировать своего рода акт благодарения Индры за его победу над грозowymi тучами — асурами (см. Keith 1924: 41). К одной из разновидностей культа деревьев относил этот праздник и Я. Гонда, считавший, что столб Индры мог быть не только «майским деревом», но и ритуалом празднования дня середины лета. При этом Гонда видел в нем сезонный ритуал, совершавшийся ради благополучия и побед царя и имевший, в этом смысле, значение для всего социума (см. Gonda 1967; Лидова 1999).

¹⁰ Согласно Натяшастре, «на этом [празднике] великого знамени, [посвященном] убийству асуров и данавов, где собираются ликующие боги, празднике [в честь] победы великого Индры, мной (Бхаратой) впервые совершено было [молитвословие] нанди, содержащее слова благословения, со словами, [включающими] восемь аспектов, разнообразное, одобренное богами, после чего я добавил имитацию [того] как дайти были побеждены богами» (НШ I.55–58).

¹¹ Согласно Натяшастре, «обрадованный Шакра (Индра) дал [актерам] свое священное знамя, Брахма — кутилаку, Варуна же — золотой кувшин, Сурья — зонт, Шива — успех, а Вайю — веер, Вишну — львиный трон, Кубера — корону, богиня же Сарасвати дала способность быть слышимым для того, кто видим. Остальные боги, [а также] гандхарвы, якши, ракшасы и паннаги, [присутствующие] на этом собрании [и] чрезвычайно удовлетворенные, [дали другие дары], имеющие многообразные достоинства, речи, бхавы, расы, облики и силу игры дали, распределив, моим (Бхараты) сыновьям удовлетворенные небожители» (НШ I.59–63).

¹² «Брахма тогда сказал [зодчему богов] Вишвакарману: „Построй с усердием наделенное положительными качествами здание для натьи, о Великомудрый“. Построив, как сказано, дом [для натьи] по наставлению, [полученному] от Рожденного из лотоса, [Вишвакарман] обратился к Брахме, придя в собрание и сложив [молитвенно руки в жесте] анджали: „Готов дом для натьи, о бог! [Ты] должен взглянуть на него“. Тогда, с великим Индрой и со всеми другими богами, поспешно отправился посмотреть Друхина (Брахма) на здание для натьи» (НШ I.77–81).

Таким образом, данный миф трактует творение театра как совместное дело царя и жреца. При этом брахман, являющийся носителем сакрального знания, создает и воплощает натью, а правитель оказывает ей светское покровительство.

Легенда, изложенная в последней, 36-й главе Натьяшастры и повествующая о причинах снисхождения драмы на землю, построена как окончание мифа первой главы. Согласно этой легенде, по прошествии времени сыновья Бхараты настолько возгордились знанием Натьяведы, что посмели выставить на сцене в смешном виде самих мудрецов. Они высмеивали брахманов в прахасанах, поощрявших плебейские вкусы и наполненных грубыми и лживыми намеками. За это оскорбленные брахманы решили наказать сыновей Бхараты. Прокляв их, они сделали так, что божественное занятие актеров сравнялось с ремеслом шудр. Более того, не только сами провинившиеся сыновья Бхараты, но и их потомки должны были навсегда понизить свой социальный статус, и вместо уважаемых брахманов стать бесправными шудрами (что их отец Бхарата объяснил как проявление неизбежного рока — *kṛtānta*) (НШ XXXVI.33–42).

Услышав это, боги во главе с Индрой сильно обеспокоились тем, что проклятие мудрецов может привести к исчезновению драмы. Однако мудрецы успокоили их, сообщив, что, хотя проклятие исполнится в точности, драма при этом все же не погибнет (НШ XXXVI.42–44).

По прошествии времени правителем небесного царства стал земной царь Нахуша¹³. Разыгрываемые на небесах музыкальные и драматические пред-

¹³ Имя царя Нахуши, являющегося правителем одноименного племени, неоднократно встречается уже в Ригведе (I.31.11; 122.8; VI.22.10; 46.7; VIII.8.3; 46.27; X.49.8). Это также пот. рг. родоначальника, прародителя (PB I.100.16; VI.12.6; VII.95.2; IX.88.2; IX.91.2), подобного Ману, который упоминается вместе с Нахушей в одном из гимнов Ригведы (PB X.80.6). В Ригведе Нахуша представлен как могущественный правитель и щедрый даритель (PB I.122.8, 10–11), однако в ряде случаев его имя возникает и в негативном контексте (PB VII.6.5). В эпическое время Нахуша считался одним из царей Лунной династии. Он стал правителем небесного царства после того, как Индра, убивший брахмана Вритру, терпел притеснения от Брахмахатьи, персонификации греха убийства брахмана. Искупая этот грех, Индра совершил Ашвамедху. При этом Брахмахатья разделилась на четыре части и только одна четвертая часть мучала тех, кто убил брахманов или обращался с ними неподобающим образом (подробнее об этом см. Рамайна VII.85–86). Мучимый Брахмахатьей, Индра в момент очередного конца света (пралайи) покинул мир и скрылся в первородных водах. Таким образом, небесное царство осталось без царя, и боги обратились к Нахуше с просьбой стать правителем небес. Утвердившись на небе и почувствовав свою силу, Нахуша потребовал, чтобы Шачи, жена Индры, стала также и его женой. Согласившись, Шачи пригласила Нахушу в свой паланкин, который несли мудрецы-

ставления произвели на него столь сильное впечатление, что он страстно возжелал устроить театр в своем дворце на земле и обратился к небожителям с просьбой отпустить актеров с небес на землю. Особенно ему хотелось забрать с собой небесных танцовщиц-апсар. Однако это желание Нахуши показалось небожителям слишком дерзким, и ему от имени всех богов отказал небесный брахман Брихаспати. Свой отказ он аргументировал тем, что небожительницам-апсарам не следует вступать в слишком тесные отношения с земными людьми. При этом, не желая огорчить царя, он дал ему совет обратиться к Бхарате, который, будучи учителем-ачарьей, может помочь Нахуше организовать земной театр (НШ XXXVI.52–58).

Бхарата отвечает согласием на просьбу Нахуши¹⁴. С одобрения Брахмы, он отправляется вместе со своими ста сыновьями на землю, и ставит там драму, позволяющую снять тяжесть проклятия мудрецов и вернуть актерам расположение брахманов и царей. Обучив вместо апсар земных женщин, сыновья Бхараты разыграли во дворце Нахуши несколько драм. Затем, оставив на земле многочисленное потомство, от которого пошли все актеры-бхараты, они вернулись на небо (НШ XXXVI.64–67; 71–74).

Легенда о бесславном окончании небесной истории драмы, несомненно, была создана намного позже мифа первой главы Натьяшастры. По времени она, скорее всего, соответствует эпохе окончательной редакции текста трактата, т. е. опирается на реалии первых веков н. э. Очевидно, что к этому времени творение Брахмы уже утратило свое божественное предназначение, и стало не столько способом исправления нравов, сколько земным развлечением. Изменилось и само лицедейство, переставшее быть почетным занятием брахманов и ставшее презренным ремеслом шудр. Существующая в Натьяшастре оценка «земной» истории натьи сама по себе весьма любопыт-

риши. Они двигались слишком медленно, и торопившийся Нахуша пнул ногой мудреца по имени Агастья. За грех оскорбления брахмана Нахуша был скинут с небес и превращен в змея; подробнее об этом см.: Hildebeitel 1977: 329–350. Проклятие было снято лишь многие тысячелетия спустя, когда змей Нахуша оказался вовлечен в события Махабхараты и встретился с братьями пандавами во время их изгнания и пребывания в лесу. Таким образом, миф о проклятии сыновей Бхараты оказывается своего рода параллелью истории о проклятии царя Нахуши.

¹⁴ Любопытно, что, обосновывая свое желание иметь земной театр, Нахуша ссылается на уже существовавший некогда прецедент. По словам Нахуши, в доме его деда, царя Пурураваса, разыгрывалась драма, искусству которой апсара Урваши обучила женщин царского гарема. Однако она была утрачена после того, как Пуруравас, потерявший из-за исчезновения Урваши разум, умер (НШ XXXVI.60–61). Любопытно, что создатель Натьяшастры связывает известный еще со времен Ригведы (Х.95) сюжет о любви земного царя к небожительнице (позднее использованный Калидасой в пьесе «Викраморваши») с первым опытом создания земного театра.

на, поскольку то, что европейской науке видится как высочайший взлет театра, обеспечивший появление литературной санскритской драмы, самими носителями традиции однозначно оценивалось как эпоха деградации и кризиса.

Среди множества аспектов, которые могут быть затронуты при рассмотрении мифа последней главы Натьяшастры, нас, в первую очередь, интересует только один, а именно — взаимоотношения царя и жреца, трактуемые уже не на небесном, а на земном плане. И Нахуша, и Бхарата являются полу-небожителями, что позволяет им пребывать на небесах и на равных общаться с богами. При этом в них сохраняется их земная природа, что сближает их в ситуации перенесения драмы на землю. Тем самым устанавливается ясно читаемая параллель: как на небесах творцом театра был божественный жрец Брахма, а покровителем — царь Индра, так и на земле эти роли были взяты на себя земным брахманом Бхаратой и раджей Нахушей.

То, что брахманы действительно являлись создателями, а цари покровителями драмы, подтверждает второй, или ритуальный, аспект их отношений. В Натьяшастре подробно описаны три обряда, два из которых были связаны с основанием и освящением храма-театра, а третий исполнялся непосредственно перед драмой. Обряд основания театра подробно описывается во второй главе Натьяшастры, согласно которой строительство театра, начинавшееся в благоприятный, указанный брахманами день, оказывало влияние на всю страну. Особого внимания требовала даже веревка, которой производились измерения, ибо если она разрывалась на две части, то патрон театра (*svāmin*, обозначающий в Натьяшастре царя) непременно умирал, если на три части, то в государстве наступала смута, а если на четыре, то смерть ожидала устроителя (*prayoktar*) драмы¹⁵.

Возведение театра с самого начала предполагало участие царя и тесно связанного с ним жреца-брахмана — натья-ачарьи¹⁶ (НШ II.59). Оба они —

¹⁵ *ardhacchinne bhavet sūtre svāmino maraṇam dhruvam / tribhāgacchinnyā rajvā rāṣṭrakopo vidhīyate // chinnāyām tu caturbhāge prayokturnāśa ucyate /* (НШ I.29–30).

¹⁶ Ачарья — это принятое название духовного наставника и ритуального учителя в постведийской традиции. В Ману-смирти II.140–142 проводится разграничение между ачарьей, упадхьяей и гуру. «Тот брахман, который, посвятив ученика, обучает его Веде вместе с кальпой и рахасьей, называется учителем (*ācārya*)» (Ману II.140). «Кто преподает часть Веды или же веданги ради снискания средств к жизни, тот называется преподавателем (*upādhyāya*)» (Ману II.141). И, наконец, «тот брахман, который совершает согласно правилам, обряды при зачатии и прочие и снабжает пищей, считается гуру» (Ману II.142). (Ману-смирти здесь и далее цитируется в переводе С. Д. Эльмановича по изданию: Законы Ману 1992). Таким образом, по свидетельству Ману-смирти, ачарья имеет самый высокий статус среди других ритуальных наставников.

царь и ачарья — присутствовали уже при церемонии заложения фундамента, по ходу которой совершалась пуджа, когда цветы, фрукты, ароматы и пища жертвовались в направлении основных и промежуточных сторон света. В конце пуджи царь и ачарья получали жертвенный дар: царь в виде медовой смеси (мадхупарка¹⁷), а брахман — в виде риса с черной патокой (НШ II.42).

Оба они участвовали и в обряде установления столбов. Столбы, символически соотносившиеся с четырьмя главными варнами древнеиндийского общества — брахманами, кшатриями, вайшьями и шудрами, надлежало устанавливать самым тщательным образом. Они не должны были сотрясаться, двигаться или поворачиваться кругом, поскольку любое из этих перемещений влекло за собой общенародные бедствия в виде засухи, смерти или нашествия врагов (НШ II.56–57).

Поднятие столбов интерпретировалось как укрепление жизненных сил правителя страны, о чем свидетельствует каноническая мантра: «Так же, как гора Меру тверда и Гималаи непоколебимы, так же ты [о столб] будь непоколебим и приноси победу царю»¹⁸. В этой церемонии принимал участие не только царь, но и его домашний жрец-пурухита, с которым после совершения обряда царь делил ритуальную трапезу, состоявшую из меда и молочной рисовой каши¹⁹. По свидетельству Натьяшастры, аналогичным образом, при участии царя и жреца, возводились и все остальные части театрального здания²⁰.

По окончании строительства новый театр освящали с помощью еще одного, подробно описанного в следующей, третьей главе, ритуала²¹. Данный ритуал, состоявший из трех церемоний, также совершал ачарья. Готовясь к совершению ритуала, он несколько дней постился, очищался, принимал посвящение, сосредотачивался, окроплял свои члены освященной мантрами

¹⁷ Мадхупарка, или «медовая смесь», в состав которой входило пять обязательных компонентов: очищенное топленое масло, вода, мед, сахар и творог, была известна еще в ведийский период. Она упоминается в Атхарваведе X.3.21a (*yāthā yāśaḥ somapūthē madhuparkē yāthā yāśaḥ* «Как слава (вложена) в напиток из сомы, / Как в медовую смесь...»; перевод Т. Я. Елизаренковой, в печати) и позднее в грихьясутрах, в частности, в Ашвалаяна-грихья-сутре (I.24.1; 7; 14; 33). Мадхупарка использовалась, по преимуществу, в церемонии приветствия почетного гостя или жениха, прибывшего к порогу дома отца невеста. При этом совершался ритуал, состоявший в выливании «медовой смеси» на руки. В Натьяшастре мадхупарка использовалась также в обряде почитания Брахмы (НШ III.46).

¹⁸ *yāthācalo girir merur himavāṃś ca yāthācalaḥ //*

jayāvaho narendrasya tathā tvam acalo bhava / (НШ II.61–62).

¹⁹ *purohitaṃ nṛpaṃ caiva bhojayan madhupāyasaiḥ* (НШ II.59)

²⁰ Подробнее о ритуале основания театра см.: Лидова 1992: 29–31.

²¹ Подробнее о ритуале освящения театра см.: Лидова 1992: 32–43.

водой и, наконец, облачался в новую, ни разу не стираную одежду (НШ III.2–3). Вначале он освящал все здание целиком. Затем дополнительному освящению подвергалась сцена. Последним был царский ритуал под названием *parimārjana*, для совершения которого царь лично появлялся в театре. Он поднимался на только что освященную сцену, являвшуюся святой святынь театра, в сопровождении семи ритуальных танцовщиц, одетых как небожительницы и персонифицирующих богинь-матерей натьи. Царя и богинь освящали горящими светильниками и окропляли освященной водой. При этом произносились мантры, направленные на увеличение жизненных сил, счастья и долголетия правителя (НШ III.82–85).

Хотя до конца не ясно, оставался ли царь после этого на сцене, последующие действия жреца были связаны с его персоной и преследовали цель увеличить сакральные возможности правителя. В целом же, согласно Натьяшастре, «правильно освященная сцена приносит счастье царю, стране, городу и [всему] народу, молодому и старому. Неправильно же освященной сцене не покровительствуют боги, а царю это приносит [большое] бедствие» (НШ III.91–93).

В освященном театре можно было совершать двухчастную церемонию, состоявшую из ритуала пурваранги²² и ритуальной драмы, представлявшей собой инсценировку одного из мифов²³. И хотя ни в драме, ни в пурваранге правитель страны лично не появлялся, все молитвословия этой церемонии продолжали быть связанными с его персоной. В них просили, чтобы царь был здоров, его враги покорены и убиты, а сам он безраздельно правил землей и морями²⁴.

Таким образом, на ранней стадии развития театра брахман-жрец являлся исполнителем всех трех, а царь — активным участником двух описанных в

²² Ритуал пурваранги подробно описан в пятой главе Натьяшастры. Подробнее о нем см. Лидова 1992: 11–29.

²³ О мифах, инсценировавшихся в ранней санскритской драме, см. Лидова 1992: 61–100.

²⁴ Главным из этих молитвословий являлось так называемое нанди, текст которого полностью приведен в Натьяшастре:

Поклон всем богам и благополучие дваждырожденным.

Царем Сомой завоевано процветание и для коров.

Да возвысится брахманство, а также сокрушатся враги брахманства.

Да будет махараджа править этой землей с морями.

Пусть это царство благоденствует.

Пусть будет успешной эта сцена.

Да обретет дхарму, дарованную Брахмой, устроитель спектакля.

Пусть будет славен создатель драмы и возрастет его дхарма.

Пусть этим жертвоприношением всегда будут довольны боги (НШ V.112–113).

Натъяшастре ритуалов. Это и был период той высокой, божественной драмы, завершение которого и наступление нового, условно говоря, «земного» этапа, носители традиции восприняли как проявление глубокого кризиса. Иначе этот кризис можно было бы определить как десакрализацию или секуляризацию театра. Этот процесс начался, по-видимому, на рубеже нашей эры. Он привел к рождению нового типа драмы, представлявшей уже не в храмах с идеей просвещения людей и исправления нравов, а во дворцах царей с целью развлечения. Важнейшим признаком десакрализации было изменение отношения к церемониальной части спектакля. Ритуал пурваранги вначале был сильно сокращен, а затем и полностью предан забвению, что сделало драму самодостаточным видом зрелища.

Принципиально изменился и состав исполнителей драмы. Актеры-брахманы храмового театра не играли на придворной сцене. Вместо них при дворах раджей подвизались смешанные по своему составу труппы низкородных исполнителей (в том числе шудр), включавшие в себя не только мужчин, но и женщин. Натъяшастра упоминает театральные состязания, которые устраивались между такого рода труппами из-за соображений престижа, или желания получить от царя приз в виде денег и знамени²⁵ (НШ XXVII.71–72).

В конце концов, гораздо более актуальными для придворной сцены оказались исполнительницы-женщины, что привело к созданию уже чисто дворцового, гаремного театра, в котором вообще не было профессиональных актеров-мужчин. При этом в разыгрываемые актрисами гарема пьесы могли, по-видимому, вовлекаться мужчины-придворные, включая первого среди них — царя. Драма в этом случае покидала ограниченное пространство сцены и являлась поводом для коллективной игры, разворачивавшейся в естественных декорациях. Сцены, которые по сюжету драмы должны были происходить в саду, разыгрывались, по всей видимости, в настоящем цветущем саду, в беседках или у натуральных водоемов.

При этом обученные пению и танцам актрисы гаремного театра представляли основные женские роли, одна из них получала роль главной героини, в то время как роль влюбленного в нее героя брал на себя сам царь. Между ними разыгрывались любовные сцены, следовавшие правилам особого любовного этикета (*kāma-upacāra*), существовавшего, согласно Натъяшастре, в двух видах. Первому из них, внутреннему (*ābhyantara*) должны

²⁵ В традиции сохранились свидетельства о том, что участником таких состязаний был драматург Бхаса, не раз выигрывавший знамя.

были следовать цари в натаке, второму, внешнему (*bāhya*) — куртизанки²⁶ в пракаране (НШ XXIV.148–149).

Не исключено, что именно эта придворная, а также городская среда определила возникновение двух основных жанров литературной санскритской драмы. Это тем более вероятно, что храмовый брахманский театр, тяготевший к импровизационным и сценарным по своему типу видам зрелища, не требовал фиксированного текста пьесы. И напротив, актеры-любители, разыгрывавшие драмы в естественных декорациях и нередко изображавшие сами себя, не обладали навыками импровизации и, следовательно, нуждались в руководящей роли текста.

Конечно же, литературные санскритские пьесы могли разыгрываться и профессиональными актерами, действующими в замкнутом пространстве сцены. Однако вполне вероятно, что натаки и пракараны создавались все же не для них, а для любителей-придворных, в то время как профессиональный театр еще долго продолжал оставаться внелитературным.

Данное предположение позволяет объяснить близость многих положений Натьяшастры и Камасутры, обилие вставок-танцев (примером может являться пьеса Калидасы «Викраморваши», 4-е действие которой представляет собой музыкальную драму²⁷), а также то, что в санскритских натаках чрезвычайно большое число сцен разворачивается именно в придворных садах²⁸. Не следует забывать и о том, что цари, в частности, Шудрака и Харша²⁹, считались в индийской традиции создателями драматических произведений.

Охарактеризованные черты придворного театра позволяют перейти к рассмотрению третьего, или литературного аспекта взаимоотношений царя и жреца, который в контексте санскритской драмы может быть конкретизирован как отношения царя с брахманом-видушакой³⁰. Правитель и брахман

²⁶ Последнее позволяет предположить, что инсценированные действия могли разыгрываться не только актрисами гарема, но и городскими куртизанками, привлекавшими клиентов с помощью подобных изощренных форм любовной игры.

²⁷ См.: Vikramorvaṣīyam 1991.

²⁸ См.: Ali Daud 2004; 2005: 221–252.

²⁹ О полурегиональном царе Шудраке, считающемся автором драмы под названием «Мриччхакатика», и об этой пьесе см.: Keith 1924: 128–142. О правлении царя Харши сохранился ряд достоверных исторических свидетельств. Считается, что он правил в 606–648 гг. н. э. и являлся царем Сthanviшвара и Каньякубжа. Ему приписывают три драмы: «Ратнавали», «Нагананда» и «Приядаршика». Подробнее см.: Keith 1924: 170–181.

³⁰ Видушаке посвящена обширная литература. Одним из первых его рассматривал С. Леви (см.: Lévi 1890: 122). В дальнейшем появилось множество работ, среди

появляются вместе во многих произведениях классической санскритской драматургии³¹, причем царь имеет статус главного героя, а видушака играет роль его близкого друга и наперсника в любовных делах.

В исследовательской литературе неоднократно высказывалась мысль о том, что видушака был не только литературным персонажем, но и реально существовавшим в древней Индии типом придворного, которого нередко определяют как придворного шута³². Последнее вполне вероятно, особенно если учесть, что Натъяштра также говорит о видушаке не только как о персонаже драмы (НШ XXXIV.21–22), но и как о важнейшем члене театральной труппы (НШ XXXV.92–93). При подборе этого актера следовало руководствоваться следующими принципами: видушакой мог быть тот, кто стремится доставлять удовольствие, способен имитировать манеру поведения различных людей, и прибегает для этого к разного рода средствам, накоротке с женщинами, способен шутить, и совершать шутливые разоблачения. Кроме того, видушака должен быть умен и способен порицать с помощью слов.

Шарадатаная в трактате «Бхавапракашана»³³ выделяет следующие черты придворного, царского видушаки: он способен смешить умных и образованных людей; в отношении денег и женщин он безупречен, и потому имеет доступ в царский гарем, где улаживает ссоры, возникшие на почве ревности. Он остроумен и способен до определенной степени успокоить гнев царицы, спровоцированный любовными похождениями ее мужа. Кроме того, он активно поощряет любовь и наслаждение между царем и его возлюбленной, хотя иногда может способствовать и их взаимному охлаждению.

Выделенные Шарадатанайей признаки можно считать точным описанием образа видушаки в классических санскритских пьесах. Он, в самом деле, является мастером остроумных замечаний, способных вызывать улыбку ца-

которых следует упомянуть: Cummini 1893; Huizinga 1897; Schuyler 1899; Parikh 1953; Bhat 1959; Bhat 1965: 336–343; Feistel 1972; Thite 1978: 9–12; Weeratunga 1970: 182–184; Heesterman 1964; Kuiper 1979: 199–213.

³¹ Видушака являлся действующим лицом уже в самых ранних дошедших до нас санскритских драмах. Речь идет о фрагментах трех буддийских пьес, найденных около 1910 года в Турфане (Центральная Азия), которые Г. Людерс датировал эпохой Кушанов (I–II вв. н. э.) (об этом см.: Lüders 1984: 11). Благодаря колофону стали известны название — Шарипутра-пракарана (*Śāriputra-prakaraṇa*) — и автор одной из этих пьес — Ашвагоша, а также то, что в этой драме было 9 актов и помимо Будды, главного героя Шарипутры и его друга Маудгалаяны, в ней также действовал видушака. В эпоху классической санскритской драматургии он является действующим лицом подавляющего числа пьес. См. также: Suryanarayana 1964: 74–78 и Kodandaramaiah 1964: 62–73.

³² См.: Jefferds 1979: 61–74.

³³ См.: Śāradātānaya 1930 (GOS 45): 282.

ря и его приближенных, при этом шутки видушаки обычно демонстрируют мудрость и знание мира³⁴. Он действительно имеет доступ в гарем и к близким царю женщинам, хотя порой он не столько улаживает, сколько провоцирует ссоры, как это делает, к примеру, Гаутама в пьесе «Малявикагнимитра», вызывая ревность цариц Дхарини и Имавати. И, наконец, видушака действительно поддерживает и даже направляет царя в его любовных похождениях, хотя нередко способствует и отчуждению влюбленных (к примеру, в драме «Викраморваши» Калидасы видушака Манавака не одобряет царского влечения к Урваши, а в «Абхиджнянашакунтале» видушака Мадхавья не поощряет интереса царя к Шакунтале).

Камасутра³⁵, опирающаяся на реалии городской жизни, также говорит о видушаке как о реально существовавшем спутнике горожанина, ведущего светский образ жизни³⁶. Подобно видушаке санскритских драм, видушака Камасутры пользуется полным доверием героя и его возлюбленной, с той лишь разницей, что он, смешивая и разоблачая, способствует сближению не царя и его избранницы, а горожанина и гетеры.

Таким образом, вполне возможно, что остроумные, острые на язык, верные своему спутнику и ловкие в любовных делах брахманы действительно существовали при царских дворах, а возможно, и в окружении городских щеголей, являясь прототипом того особого театрального амплуа, которое получило название «видушака». Не исключено, однако, и другое, а именно, что первичным был все же сценический тип, который, в силу своей характерности и функции любовного посредничества, стал причиной возникновения вначале игровой, а затем и реальной фигуры наперсника-брахмана.

В пользу последнего предположения свидетельствует то, что брахман-видушака намного древнее того придворного или городского контекста, который воспроизводят дошедшие до нас драмы и соответствующие им указания Натьяшастры и Камасутры. Если придворные или городские видушаки действительно существовали, то они были порождением литературной

³⁴ См. также: Bhat 1959: 99–101.

³⁵ *Kāmasūtram* 1929. См. также русский перевод: Ватсьяяна Малланага 1993.

³⁶ Камасутра дает следующее определение видушаки: «видушака, [известный] также как „вайхасака“ [провоцирующий смех] знает лишь отдельные искусства, склонен к игре и пользуется доверием» (*ekadeśavidyas tu kṛīḍanako viśvāsyāś ca vidūśakaḥ vaihāsiko vā* KC 1.4.33). Помимо этого в Камасутре видушака упоминается в следующих контекстах: *pīṭhamardaviṭavidūśakāyattā vyāpārāḥ* (KC 1.4.8); *°pīṭhamardaviṭavidūśakādayo mītrāṇi* (KC 1.5.34); *tatrapīṭhamardaviṭavidūśakair nāyakaprayuktair* (KC 2.10.33); *daivajñā vikrāntāḥ śūrāḥ samānavidyāḥ kalāgrāhiṇaḥ pīṭhamardaviṭavidūśakamālākāragāndhikaśauṇḍikarajaka-nāpītabhikṣukāś te ca te ca kāryayogāt* (KC 6.1.9).

санскритской драмы, которая, в свою очередь, унаследовала этот образ от несопоставимо более ранней эпохи развития театра.

Хорошо известно, что видушака существовал уже в долитературный период развития театра. Он был участником одной из заключительных стадий ритуала пурваранги, известной под названием тригаты и выполнявшей роль своего рода перехода от ритуала к ритуальной драме. Тригата, исполнявшаяся после завершения ритуала пуджи, характеризовалась целым рядом инверсий, вследствие которых менялся существовавший до этого в пурваранге порядок вещей. Во-первых, менялись ролями исполнители пурваранги — главный жрец сутрадхара, рецитировавший все молитвословия пурваранги замолкал, в то время как два его помощника, до этого практически безмолвствовавшие, начинали активно высказываться³⁷.

Инверсивным признаком было и то, что один из них менял свой статус, и из благообразного помощника сутрадхары превращался в видушаку³⁸, для чего использовался довольно сложный грим, до неузнаваемости менявший облик жреца. Он превращался в лысого, хромоногого карлика, имевшего весьма заметный горб, выступающие вперед зубы и деформированное лицо. Появляясь на сцене, он должен был двигаться как журавль, смотря то вверх, то вниз, из-за делаемых им чрезвычайно широких, неравномерных шагов. И, наконец, этой самой по себе крайне уродливой, гротескной внешности соответствовал не менее вызывающий наряд, поскольку видушаке следовало быть облаченным в лохмотья или шкуру, или же быть измазанным сажей, пеплом или коричнево-желтой охрой (НШ XIII.138–142).

Целью этой костюмировки было вызвать у собравшейся аудитории смех. На это же была направлена отрывочная, неясная речь видушаки. Таким образом, прежняя, почти абсолютная симметрия помощников сутрадхары

³⁷ Как указывает Натьяшастра, «затем следует разыграть тригату в [той или иной] разновидности вербального [стиля]. Видушака [в ней] произносит отрывочную (?) (*ekapada*) речь (*kathanikā*), состоящую по преимуществу из бессвязных фраз и вызывающую улыбку сутрадхары. [Так] следует разыграть спор (*vitāṇḍa*), [включающий] поношения (*gaṇḍa*), загадки (*nālikā*) и вопросы, такие как: „Кто [здесь] находится?“, „Кем одержана победа?“ и т. д., имеющий вид пьесы. Речь парипаршваки [в ней] искажается видушакой, но восстанавливается сутрадхарой, так разыгрывается тригата» (НШ V.137–140).

³⁸ Букв. «портящий», «искажитель», «ругатель» или «хулиитель», в задачу которого входит «портить» или «искажать» (*vi-dūṣ*). Поскольку, как замечает Ф. Б. Я. Кейпер, форма *vidūṣayati* использовалось уже во времена Ригvedы, вполне возможно, что и понятие «видушака» появилось в ведийский период и было образовано по тому же принципу, по которому слово *gāṇaka* «астролог» было образовано от *gaṇayati*. Подробнее см.: Kuiper 1979: 192, note 320.

трансформировалась в дуальную оппозицию, с выделением в ней роли героя и антигероя. Сутрадхара же, хотя и сохранял свое обособленное срединное положение, но при этом как бы отходил на второй план, из-за чего зеркально разворачивался и весь создаваемый жрецами треугольник.

В исследовательской литературе тригата достаточно долго рассматривалась как предшествующая драме фарсовая сценка, разыгрывавшаяся между помощником и видушакой. Отношение к ней изменилось после монографии Ф. Б. Я. Кейпера «Варуна и видушака», обосновывающей ритуальное происхождение тригаты³⁹. По мнению Кейпера, тригата актуализировала архетипическую для индийской культуры мифологему борьбы богов и демонов и представляла собой словесную борьбу, в которой видушака, представлявший клан демонов и изображавший Варуну, должен был потерпеть поражение от царя богов Индры.

При точности многих наблюдений Кейпера, ряд моментов в его интерпретации видушаки требует дополнительного обсуждения. По всей видимости, роль видушаки была сложнее, нежели это представлялось Кейперу, и не сводилась к буффонаде ритуального козла отпущения. Он был совсем не тем, кто должен был потерпеть неминуемое поражение от второго помощника, выглядевшего на его фоне несопоставимо бледнее. Очевидно, что именно видушака являлся основной фигурой тригаты. Несомненно, именно на него в первую очередь обращали внимание зрители, привлеченные его странным нарядом, уродующим гримом и косноязычной речью.

При этом на тайном языке жестов и символов видушака сообщал аудитории нечто такое, что свидетельствует о скрытом смысле его шутовского облика. Пальцы его правой руки были сложены в ритуальный жест *satura* (при открытой ладони четыре пальца вытянуты вверх, в то время как большой палец склоняется к среднему). Этот жест в символической системе Натьяшастры обозначал целый ряд положительных понятий, в том числе «истина» и «произнесение истинных слов»⁴⁰.

В левой руке видушака держал особого рода изогнутый жезл — кутилаку (*kuṭilaka*), являвшуюся знаком Брахмы. В качестве символа Брахмы кутилака⁴¹ несколько раз упоминается в Натьяшастре, в том числе в мифе пер-

³⁹ См.: Kuiper 1979, а также Kuiper 1975; 1978.

⁴⁰ *vākye yukte pathye satye praśame ca viniyojyaḥ* (НШ IX.93).

⁴¹ Согласно комментарию Абхинавагупты кутилака это «изогнутый жезл, используемый видушакой, а также жезл, являющийся оружием брахманов» (*vakradanḍako vidūṣakopayogī brahmāyudhātmā danḍaḥ*). Другое название кутилаки — дандакаштха (*danḍakāśṭha*), изготовление которой описано в 23 главе Натьяшастры сразу же после описания изготовления знамени Индры (джарджары). Согласно Натьяшастре «ее следует делать изогнутой в ее третьей части и имеющей [хорошие] характеристики» (НШ XXIII.179–182).

вой главы, где Брахма преподносит актерам кутилаку⁴² сразу же после Индры, наградившего их своим знаменем (НШ I.60).

Таким образом, в тригате видушака скорее всего изображал не Варуну, который, заметим, является сугубо маргинальным божеством в мифологической системе Натьяшастры, а именно Брахму. Если данное предположение верно, то участниками тригаты были Брахма и Индра, т. е. те самые брахман и царь, которые на мифологическом уровне рассматривались как творцы драмы, на ритуальном — ассоциировались с земным жрецом и патронирующим театр царем, а на литературном — стояли за образами двух главных героев классической санскритской драмы.

Эта цепочка связей прекрасно осознавалась самими носителями традиции. По свидетельству Натьяшастры, только два актера-мужчины имели собственных богов-покровителей: Индра покровительствовал актеру, исполнявшему роль главного героя, а видушаку защищал Омкара (персонификация сакрального слога «Ом») (НШ I.96), божество, которое при всей своей загадочности чаще всего ассоциируется именно с Брахмой⁴³.

Резюмируя сказанное, следует заметить, что взаимоотношения царя и жреца имели важнейшее значение на самых этапах развития театра. Парадигма их отношений, сформировавшаяся у истоков традиции, оказалась очень устойчивой. Просуществовав весь период мистерияльного театра, и получив отражение в ритуально-мифологической системе Натьяшастры, она дожила до эпохи литературной санскритской драмы и преломилась в отношениях ее главных героев — царя и брахмана-видушаки.

Список сокращений

КС — Камасутра; НШ — Натьяшастра; РВ — Ригведа.

Библиография

- Ватсыяна Малланага. 1993. *Камасутра*. Пер. с санскрита, вступ. статья и комм. А. Я. Сыркина. М.
- Законы Ману. 1992. *Законы Ману*. Перевод С. Д. Эльмановича проверенный и исправленный Г. Ф. Ильиным. М.
- Лидова, Н. Р. 1992. *Драма и ритуал в древней Индии*. М.

⁴² Кутилака, или дандакаштха как атрибут видушаки упоминается во многих пьесах классической санскритской драматургии, в том числе, в Шакунтале II.19; Малайикагнимитре IV.15.36 (29), Мриччхакатике I.42.15 и Ратनावали II.5.12.

⁴³ Согласно Ману-смрити: «Односложное слово [«Ом»] — высший брахман... да будет известно, что слог «Ом» — негибнущий, он — Брахма и Праджapati» (II.83–84).

- . 1999. Праздник Индры на рубеже поздневедийской и раннеэпической эпох. *Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении*. М.
- Ali Daud. 2004. *Courtly Culture and Political Life in Early Medieval India*. Cambridge University Press.
- . 2005. Gardens in Early Indian Court Life. *Studies in History*, vol. 19/2: 221–252.
- Bhat, G. K. 1959. The Vidūṣaka. Ahmedabad.
- . 1965. The Vidūṣaka's Cap and an Ajanta Fresco. In: *Dr. Mirashi Felicitation Volume*. Ed. by G. T. Deshpande, A. M. Shastri and V. W. Karambelkar. Nagpur, 336–343.
- Byrski, M. Ch. 1974. *Concept of Ancient Indian Theatre*. New Delhi.
- Cummini, F. 1893. *Il tipo comico del Vidūṣaka*. Napoli.
- Daśarūpa. 1865. *The Daśarūpa or Hindu Canons of Dramaturgy by Dhanañjaya*. Ed. by F. E. Hall. Calcutta.
- De, S. K. 1976. *Studies in the History of Sanskrit Poetics*. Vol. 1, Calcutta.
- Feistel, H.-O. 1969. *Das Vorspiel auf dem Theater*. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des klassischen indischen Schauspiels. Diss. Tübingen.
- . 1972. The Pūrvaṅga and the Chronology of the Pre-Classical Sanskrit Theatre. *Sanskrita Ranga Annual VI* (Special Felicitation Volume in Honour of Dr. V. Raghavan). Madras.
- Ghosh, M. 1930. Problems of the Nāṭyaśāstra. *IHQ* (Calcutta), vol. VI.
- . 1957. *Contributions to the History of the Hindu Drama. Its Origin, Development and Diffusion*. Calcutta.
- Gonda, J. 1967. The Indra Festival according to the Atharvavedins. *JAOS*, vol. 87: 413–429.
- Heesterman, J. C. 1964. *Spel der Tegenstellingen*. Leiden.
- Hillebrandt, A. 1914. *Über die Anfänge des indischen Dramas*. München.
- Hildebrandt, A. 1977. Nahuṣa in the Skies: A Human King of Heaven. *History of Religions*, Vol. 16/4: 329–350.
- Horsch, P. 1966. *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*. Bern.
- Huizinga, J. 1897. *De vidūṣaka in het indisch tooneel*. Groningen.
- Jefferds, K. N. 1979. Vidūṣaka versus Fool: A Functional Analysis. *Journal of South Asian Literature*, Vol. 16/1: 61–74.
- Kale, P. K. 1974. *The Theatric Universe (A Study of the Nāṭyaśāstra)*. Bombay.
- Kāmasūtram. 1929. *Kāmasūtram*. Sanskrit Text ed. Goswamy Damodar Shastri. Benares.
- Kane, P. V. 1951. *History of Sanskrit Poetics*. Delhi–Varanasi.
- Keith, A. B. 1924. *The Sanskrit Drama in Its Origin, Development, Theory and Practice*. London.
- Kodandaramaiah, T. 1963. Vidūṣaka: His Role in Sanskrit Drama. In: *Rūpaka Samikṣā*. Proceedings of the Seminar on Sanskrit Drama and Dramaturgy held in January 1963. Ed. by Srikrishna Sarma E. R. Tirupati, 62–73.
- Konow, S. 1920. *Das indische Drama*. Berlin–Leipzig.
- Kuiper, F. B. J. 1978. Sthāpaka and Sūtradhara. *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, Diamond Jubilee Volume*: 173–185.
- . 1975. The Worship of the Jarjara on the Stage. *Indo-Iranian Journal*, Vol. 16/4: 241–268.
- . 1979. *Varuṇa and Vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama*. Amsterdam etc.
- Lévi, S. 1890. *Le théâtre indien*. Vol. I–II. Paris.
- Lüders, H. 1984. Fragments of Buddhist Drama. *Our Heritage*, vol. XXXII/II, July–December.

- Meyer, J. J. 1937. *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Ein Beitrag zur vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde. Bd. III. Zürich-Leipzig.
- Nāṭyaśātra. 1926. *Nāṭyaśātra* of Bharatamuni with Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya with a Preface, Appendix and Index by K. S. Ramaswami Śāstrī. Vol. I, Baroda (2nd revised ed., 1956) (GOS 36).
- Nāṭyaśātra. 1934. *Nāṭyaśātra* of Bharatamuni with Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya with a Preface, Appendix and Index by M. Ramakrishna Kavi. Vol. II, Baroda (GOS 68).
- Nāṭyaśātra. 1954. *Nāṭyaśātra* of Bharatamuni with Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya with a Preface, Appendix and Index by M. Ramakrishna Kavi. Vol. III, Baroda (GOS 124).
- Nāṭyaśātra. 1956. The *Nāṭyaśātra*, ascribed to Bharata Muni. Sanskrit Text, ed. by M. Ghosh. Vol. II (XXVIII-XXXVI). Calcutta.
- Nāṭyaśātra. 1964. *Nāṭyaśātra* of Bharatamuni with Commentary Abhinavabhāratī by Abhinavaguptācārya with a Preface, Appendix and Index by M. Ramakrishna Kavi and J. S. Pade. Vol. IV, Baroda (GOS 145).
- Nāṭyaśātra. 1967. The *Nāṭyaśātra*, ascribed to Bharata Muni. Sanskrit Text, ed. by M. Ghosh. Vol. I (Chap. I-XXVII). Calcutta.
- Parikh, J. T. 1953. *The Vidūṣaka: Theory and Practice*. Surat.
- Raghavan, V. 1933. Nāṭyadharmī, Lokadharmī. *Journal of Oriental Research*, Madras, vol. VII.
- Regnaud, P. 1898. *Bharatiya-nāṭya-ṣāstram: Traité de Bharata sur le théâtre*. Texte sanscrite. Paris-Lyon, tome I, L-LI.
- . 1884a. *La rhétorique Sanskrite*. Paris.
- . 1884b. Le métrique de Bharata, texte sanscrite de deux chapitres du *Nāṭyaśāstra* publiée pour la première fois et suivie d'une interprétation française. *Annals du Musée Guimet* (Paris), tome II.
- Śāradātanaya. 1930. Śāradātanaya. *Bhāvaprakāśana*. Baroda (GOS 45).
- Sastri, H. 1909. The Origin of Indian Drama. *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, vol. V.
- Schuyler, M. 1899. The Origin of the Vidūṣaka and the Employment of this character in the plays of Harṣadeva. *JAOS*, 20.
- Shekhar, I. 1960. *Sanskrit Drama. Its Origin and Decline*. Leiden.
- Suryanarayana, J. 1964. The Absence of Vidūṣaka in certain Dramas. In: *Rūpaka Samikṣā*. Proceedings of the Seminar on Sanskrit Drama and Dramaturgy held in January 1963. Ed. by Srikrishna Sarma E. R. Tirupati, 74-78.
- Vikramorvaśīyam. 1991. *The Vikramorvaśīyam of Kālidāsa*. Ed. and transl. M. R. Kale. Delhi.
- Thieme, P. 1966. Das indische Theater. In: *Fernöstliches Theater*. Stuttgart (2nd rev.ed.: *Einführung in das ostasitische Theater*, mit Beiträgen von Erich Horsten. Herausgegeben von Heinz Kindermann. Wien, 1985).
- Thite, G. M. 1978. Vidūṣaka: His Ritualistic Background. *Journal of the University of Poona*, n. 43.
- Weber, A. 1876. *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*. Berlin.
- Weeratunga, S. 1970. Some Remarks on the Vidūṣaka and the Imagery in Sanskrit Drama. In: *Añjali: O. H. De A. Wijesekera Felicitation Volume*. Ed. by J. Tilakasiri. Peradeniya.

Выражение в языке хинди квантитативной сегментации объектов на основе их исчисления в единицах измерения (мерах)

В. П. Липеровский

(Институт Востоковедения РАН, Москва)

Под категорией квантитативности понимается наличествующая в том или ином языке «совокупность средств, служащих выражению количественных значений» [Гак, Кузнецов 1984: 93]. В качестве одного из частных проявлений этой категории предстает грамматическая категория числа.

В языке хинди структура категории числа имени существительного является бинарной, базирующейся в плане содержания на оппозиции «единичность/множественность»: имеющиеся формы числа выполняют первичную значимую функцию – сигнализировать единичность объекта или множественность объектов. Данная оппозиция раскрывается на фоне распределения существительных по двум грамматическим родам (мужской ~ женский) и различения двух падежей (прямой ~ косвенный).

Граммема множественного числа в косвенном падеже сигнализируется флексией *-ō* у существительных как мужского (*beḥā* ‘сын’ – *beḥō*, *kisān* ‘крестьянин’ – *kisānō*, *ghar* ‘дом’ – *gharō*), так и женского (*laṛkī* ‘девочка’ – *laṛkiyō*, *bahin* ‘сестра’ – *bahinō*, *ākh* ‘глаз’ – *ākhō*) рода. В позиции же прямопадежной формы этой граммеме у существительных женского рода отвечают флексии *-ā* и *-ē* (*laṛkī* – *laṛkiyā* ‘девочки’, *bahin* – *bahinē* ‘сестры’, *ākh* – *ākhē* ‘глаза’), а у существительных мужского рода ее маркером выступает флексия *-e₁* (*beḥā* – *beḥe* ‘сыновья’), связанная в парадигме словоизменения не только с упомянутой выше флексией *-ō*, но и с флексией *-ā* прямого падежа единственного числа, а также с омонимичной флексией *-e₂* косвенного падежа единственного числа, или же ей отвечает нулевая флексия, присущая также прямопадежной форме единственного числа, что позволяет говорить о синкретизме единственного и множественного числа (или, иными словами, об омонимии числовых форм) у соответствующих существительных в прямом падеже (*kisān-∅* ‘крестьянин’ – *kisān-∅* ‘крестьяне’, *ghar-∅* ‘дом’ – *ghar-∅* ‘дома’). В данном случае синкретизма однозначному выражению числа служат лексическая семантика и/или формы синтаксически связанных с существительным слов (*ek ghar* ‘один дом’ – *cār ghar* ‘четыре дома’, *acchā*

kisān ‘хороший крестьянин’ – *acche kisān* ‘хорошие крестьяне’, *ek kisān āyā* ‘пришел один крестьянин’ – *cār kisān āye* ‘пришли четыре крестьянина’, *ek acchā ghar banāyā gayā hai* ‘построен один хороший дом’ – *cār acche ghar banāye gaye hāī* ‘построено четыре хороших дома’).

Граммеме единственного числа у существительных, не располагающих набором число-падежных флексий *-ā*, *-e₁*, *-e₂*, *-ō*, отвечает нулевая флексия при падежном синкретизме (*ek kisān āyā* ‘пришел один крестьянин’, *ek larkī āyī* ‘пришла одна девочка’, *bahin āyī* ‘сестра пришла’ – {*kisān*, *larkī*, *bahin*} *se pūchnā* ‘спрашивать у {крестьянина, девочки, сестры}’), а у существительных, располагающих данным набором флексий, эта граммема сигнализируется флексией *-ā* в прямом падеже и флексией *-e₂* в косвенном падеже *beṭā āyā* ‘сын пришел’ – *beṭe se pūchnā* ‘спрашивать у сына’)*.

Помимо существительных, у которых различаются формы числа (а таковых большинство), в хинди наличествуют существительные *singularia tantum* (например, *tābā* ‘медь’, *cecak* ‘оспа’, *bacpan* ‘детство’, *janatā* ‘люди’, ‘люд’, ‘публика’) и (в весьма ограниченном количестве) существительные *pluralia tantum* (например, *log* ‘люди’, *pitar* ‘предки’).

Категория числа своеобразно преломляется у лексем мужского рода, обозначающих совокупность двух лиц, или парную комплексность (*dampatī* ‘супружеская чета’, *mātā-pitā* ‘родители’, букв. ‘мать-отец’). Когда речь идет об одной паре, им в прямом падеже формами синтаксически связанных с ними слов «приписывается» граммема множественного числа, тогда как в косвенном падеже флексия *-ō*, отвечающую данной граммеме, они не принимают.

В функционировании форм числа может проявляться оппозиция «общее число (названный объект количественно не охарактеризован) : множественное число», например *phūl kā gucchā* букв. ‘цветка букет’ – *phūlō kā gucchā* ‘букет цветов’.

Если формы числа существительных, как и формы синтаксически связанных с существительными слов, представляют собой грамматический способ выражения количественных значений, то числительными и другими квантитативными словами такие значения выражаются лексически. Взаимодействием этих способов возможности выражения количественных значений расширяются.

* Отдельные существительные располагают набором назализованных флексий: *-ā*, *-ē₁*, *-ē₂* и соответственно *-ō*. Флексией *-o* характеризуется звательная форма множественного числа (*beṭ-o*, *kisān-o*, *bahin-o*), флексией *-e* — звательная форма единственного числа (*beṭ-e*). Встречаются формы множественного числа существительных, образованные по иранской или арабской модели от слов иранского или арабского происхождения.

Выделяются следующие разряды числительных: 1) количественные, или, точнее, определенно-количественные (*ek* 'один', *cār* 'четыре', *tīs* 'тридцать', *caubīs* 'двадцать четыре', *sau* 'сто', *hazār* 'тысяча', *lākh* 'сто тысяч'); 2) порядковые (*cauthā* 'четвертый', *pācivā* 'пятый', *caubīsvā* 'двадцать четвертый', *sauvā* 'сотый'); 3) дробные (*ādhā* и *ādh* 'половина', 'составляющий половину', *derh* 'полтора', *dhāi* 'два с половиной', *savā* 'с четвертью'); 4) неопределенно-количественные (*kaī* 'несколько', *cand* 'немного', 'несколько', *adhikānś* 'составляющий большинство').

Специфику имени числительного как отдельной части речи определяют количественные числительные. Призванные обозначать в целых единицах отвлеченные числа, они внутри класса числительных образуют центр, по отношению к которому числительные других разрядов занимают периферийное положение. Можно сказать, что именно количественным числительным обязаны своим существованием числительные других разрядов. В хинди имеется также ряд существительных со значением количества, то есть счетных существительных, например: *darjan* м. 'дюжина', *koṛī* ж. 'два десятка', *joṛī* ж. и *joṛā* м. 'пара', *saikṛā* м. 'сотня'. Числительные, служащие названиям единиц крупных разрядов чисел, то есть числительные типа *hazār* 'тысяча', *lākh* 'сто тысяч', — это, по сути дела, счетные существительные, вовлеченные в систему имени числительного не в последнюю очередь через участие в образовании составных числительных.

Словоизменение количественных числительных сводится к принятию ими флексии *-ō*, привносящей в их значение семантику:

1) собирательности, например: *cār beṭe* 'четыре сына', — *cārō beṭe* 'четверо сыновей' (в данном случае можно говорить об агрегативной форме количественного числительного);

2) замкнутой совокупности, например: *cārō* or 'со всех четырех сторон', 'кругом', *caubīsō ghaṇṭe* 'все двадцать четыре часа', 'круглые сутки', *solāhō āne* 'целиком', 'полностью', 'на все сто процентов' (букв. 'на [все] шестнадцать ана', т. е. 'на целую рупию'), *pācō ūgliyā* 'все пять пальцев [руки]', 'пятерня' (называется количество, в котором соответствующие предметы (объекты) мыслятся составляющими нечто целое);

3) приблизительности, проистекающей из округления счета, например: *bīsō gāriyā* 'около двадцати повозок' ('десятка два повозок'), *paccīsō gorō kī ek fukṛī* 'отряд англичан численностью человек в двадцать пять' [Липеровский 1978: 107-108];

4) количественно не фиксированной множественности, например: *do hazār kisān* 'две тысячи крестьян' — *hazārō kisān* 'тысячи крестьян', *cār lākh rupaye* 'четыреста тысяч (четыре лакха) рупий' — *lākhō rupaye* 'сотни ты-

сяч (лакхи) рупий', 'рупии сотнями тысяч (лакхами)', *lākhō avagun* 'множество (букв. сотни тысяч) недостатков', 'уйма недостатков'.

В препозиции к количественным числительным могут выступать слова со значением «около», «приблизительно», такие как: *prāyaḥ, lag-bhag, ḥarīb, koī*. Так же функционируют частицы *keval, sirf, faqat* в значении «только». С числительными употребительны послелог *ke lagbhag* и *ke ḥarīb* 'около', 'приблизительно', послелог *ke ūpar* 'сверх'.

В составе количественно-именных сочетаний (счетных конструкций), содержащих квантитативную характеристику называемых объектов, числительные со своим количественно-числовым значением занимают позицию перед существительным: *ek kitāb* 'одна книга', *tīn bahinē* 'три сестры', *lākhō cīṭiyā* 'сотни тысяч муравьев', *kaī kisān* 'несколько крестьян', *derh seb* 'полтора яблока'. Именными компонентами таких сочетаний, причем **стержневыми**, помимо существительных, у которых различаются формы числа, в том числе обозначающих парную комплексность, могут быть отдельные имена *pluralia tantum* (например, *do log* 'два человека') и *singularia tantum* (например, *sāt sau janatā* 'семьсот человек').

Образуются также количественно-именные сочетания, в которых место первого компонента занимают:

а) счетные существительные, оформленные без участия послелога флексией *-ō*, со значением количественно не фиксированной множественности, например: *darjanō bhāṣāē* 'десятки языков' (букв. 'дюжины языков' < 'дюжинами языки'), *saikṛō kudālē* 'сотни мотыг' < 'сотнями мотыги';

б) бинарные комплексы, состоящие из счетного существительного и препозитивного по отношению к нему числительного, например: *ek darjan choṭī mombattiṃ* 'одна дюжина маленьких восковых свечек', *tīn joṛī ghore* 'три пары коней', *cār koṛī gilās* 'восемьдесят (букв. четыре двадцатки) стаканов', *hazārō joṛe pakherū* 'тысячи пар птиц', *ek saikṛā ām* 'одна сотня плодов манго' (такие комплексы предстают как мини-словосочетания количественно-числового значения, где счетные существительные женского рода выступают в своей исходной форме, а у тех счетных существительных мужского рода, которые не затрагиваются синкретизмом форм числа в прямом падеже, сохраняется различие между формой на *-ā* и формой на *-e₁*);

в) сочетания числительных с *pratiṣat* или *ṣiṣadī* 'процент', например: [*ās-pās ke gāṃvō ke*] *sattar pratiṣat log* 'семьдесят процентов населения (букв. людей) [окрестных деревень]', *navve ṣiṣadī larke* 'девятьюстами процентами мальчиков', *assī ṣiṣadī jāyādād* 'восемьдесятью процентами имущества'.

В рамках образуемых количественно-именных сочетаний формой множественного числа существительного имплицитно выражается его сочетаемость с

количественными числительными и другими квантитативными словами, обозначающими число больше единицы, то есть множественность. Вместе с тем совместимой с такими лексическими сигнализаторами множественности может быть форма единственного числа существительных. Такая совместимость показательна для существительных в позиции косвенного падежа, называющих (или призванных называть) единицы исчисления времени, длины (протяженности), площади, веса, мощности и др. (они обходятся без флексии *-ō* — приметы формы множественного числа): *pichle tīn mahīnē se* 'за минувшие три месяца', *kaī dīn ke bād* 'спустя несколько дней', *saubīs ghañṭe mē* 'за двадцать четыре часа', *apnī is pacās varṣa kī zindagī mē* 'за пятьдесят лет этой своей жизни', *prāyaḥ das-pandrah ḡadam kī dūrī par* 'на удалении примерно десяти-пятнадцати шагов', *ravī nadī se do mīl par* 'в двух милях от реки Рави', *gvāliyar ke paścim-dakṣiṇ mē lagbhag chaḥ kos kī dūrī par* 'приблизительно в шести косах к юго-западу от Гвалиора' (*kos* — путевая мера длины, около трех-четырёх километров), *karīb sau bīghe kī khudkāṣṭ* 'земельное угодье примерно в сто бигхов' (*bugh* или *bugha* — мера площади, около четверти гектара), *gyārah rattī kā hīrā* 'бриллиант в одиннадцать ратти' (*ramti* — мера веса, около одной восьмой части грамма), *bīs lākh ṭan se zyādā* 'свыше двух миллионов (двадцати лакхов) тонн', *cālīs vāṭī kā balb* 'лампочка на сорок ватт'.

В круг существительных отмеченной функциональной ориентации вовлекаются и другие имена, например: *prāyaḥ sau panne kī kitāb* 'книга примерно в сто листов', *ek caudah manzil kī bilḍing* 'здание в четырнадцать этажей', *tīn duniyā ke sariāj* 'владыка трех миров', *kaī prakār ke rog* 'заболевания нескольких видов', *lagbhag sau kism kī ṭīṭe* 'кирпичи приблизительно ста видов', *do or se* 'с двух сторон'.

Сохранение формы множественного числа существительными очерченного круга в аналогичной синтаксической позиции иллюстрируют следующие примеры: *āṭh-das mahmō se* 'за восемь-десять месяцев', *kaī dīnō ke bād* 'спустя несколько дней', *pāc ghañṭō mē* 'за пять часов', *chaḥ varṣō kī avadhī* 'шестилетний срок' (букв. 'шесть лет срок'), *pacās ḡadamō kā fāsālā* 'расстояние в пятьдесят шагов'. Практически не принимают эту форму имена — названия стандартных единиц измерения.

Едва ли можно считать отвечающим литературной норме наделение существительного, сочетающегося в позиции прямого падежа с лексическим сигнализатором множественности, граммемой единственного числа: *pahārganj mē do hazār ādmī mārā gayā hai* (Y1, 64) 'В Пахаргандже убито две тысячи человек' (в примере граммема единственного числа отражена формой согласуемого с существительным финитного глагола).

В количественно-именных сочетаниях существительными, принимающими форму обоих чисел, различающих единичность и множественность объектов, обозначаются качественно однородные объекты, поддающиеся в силу своей дискретности (выделимости из ряда себе подобных) исчислению в натуральных числах. Таким образом, при наличии слов счетно-числовой семантики в препозиции к существительным выражение квантитативной сегментации объектов основывается на их исчислении в натуральных числах.

Однако в основу количественной характеристики объектов может быть положено их исчисление в единицах измерения (мерах), что имеет место тогда, когда соответствующими существительными обозначается вещество или нечленимая масса, в которой единицы не различаются, а также тогда, когда денотатом существительных являются качественно однородные объекты, количество которых настолько велико, что не поддается счету.

Выражению квантитативной сегментации объектов на основе их исчисления в единицах измерения (мерах), как стандартных (эталонных), так и окказиональных (обиходных), служит конструкция, чье строение отражает следующая формула:

{*QM, M-ō, M-bhar*}N, где:

N — существительное, называющее объект исчисления, например: *ekaṣ zamīn* (N1, 15) 'один акр земли', *pāc ṭin ghl* (P2, 70) 'пять банок теплого масла';

M — существительное, являющееся названием меры, например: *pandrah maṇ anāj* (N1, 116) 'пятнадцать манов зерна' (*maṇ* — мера веса, около 40 кг), *do sau kyārī śakti* (VL. 1961. III, 9) 'двести кюри энергии', *do botāl śarāb* (C, 17) 'две бутылки вина' (ср. также выше: *ekaṣ* 'акр', *ṭin* 'банка');

M-ō — название меры в форме на -ō, сигнализирующей количественно не фиксированную множественность, например: *thailiyō moharē* (G, 263) 'кошельки золотых монет', *gharō pānī* (LK, 302) 'кувшины воды' < 'вода [целыми] кувшинами', *ṭokriyō khilaune* (P2, 43) 'корзины игрушек' < 'игрушки [целыми] корзинами';

M-bhar — название меры, осложненное частицей *bhar* 'всего лишь'; 'сполна', 'целиком', например: *inc-bhar bhī zamīn* (P1, 273) 'даже пядь (букв. дюйм) земли', *cuṭṭi-bhar āṭā* (P3, 10) 'щепотка муки', *kaṭorā-bhar dūdh* (N1, 27) 'полная чаша молока', *muṭṭhi-bhar ādmī* (U, 92) 'горстка людей';

Q — квантитатив, предстающий в виде:

(а) количественного числительного (оно может быть разным по своему строению), например: *aṭh ānā nazarānā* (UB1, 125) 'восемь ана подати' или 'подать в восемь ана', *haṣṭrō maṇ barhiyā miṭṭī* (N1, 164) 'тысячи манов

превосходной почвы' (ср. также выше: *ek* 'один', *pāc* 'пять', *pandrah* 'пятнадцать', *do sau* 'двести', *do* 'два');

(б) дробного числительного, например: *ḍeṛḥ ser cāval* (N2, 45) 'полтора сера риса' (*ser* — мера веса, приблизительно 900 г), *savā ser miṭhāī* (V, 187) 'сер с четвертью сластей';

(в) счетного существительного (как правило в форме на -ō, несущей значение количественно не фиксированной множественности), например: *saikrō ghaṛe pānī* (N1, 130) 'сотни кувшинов воды' < 'вода сотнями кувшинов'.

QM, *M-ō* и *M-bhar* — это единицы одного дистрибутивного класса в составе приведенной формулы, играющие роль количественных определителей конструкции. В своем основном варианте рассматриваемая конструкция имеет структуру *QMN*, и поскольку в такой структуре разных языков мерные слова (названия единиц измерения) сходны в функциональном отношении с нумеративами (классификаторами) [Гращенков 2002: 102, 104–105], данную конструкцию языка хинди целесообразно назвать мернонумеративной.

В приведенных выше примерах существительными *ekaṛ m.* 'акр', *man m.* 'ман', *kyūrī j.* 'кюри', *inc m./ж.* 'дюйм', *rupayā m.* 'рупия', *ser m.* 'сер' названы стандартные (эталонные) меры, а существительными *ṭin m.* 'банка', *botal j.* 'бутылка', *thailī j.* 'кошелек', *gharā m.* 'кувшин', *ṭokrī j.* 'корзина', *cuṭkī j.* 'щепотка', *kaṭorā m.* 'чаша', *muṭṭhī j.* 'горстка', — окказиональные (обиходные) меры. Ср. также *ādhī chaṭāḱ makkhan* (G, 396) 'половинка чхатайка масла' (*чхатанк* — мера веса, около 60 г; *chaṭāḱ j.*), *ṭin sau biḡhe zamīn* (R, 47) 'триста бигхов земли' (*bighā m.*), *āṭh sau liṭar pānī* (Nn.1977. VII, 151) 'восемьсот литров воды' (*liṭar m.*) и *pāc gārī ām* (V, 197) 'пять возов [плодов] манго' (*gārī j.*), *do bore āṭā* (P2, 71) 'два мешка муки' (*borā m.*), *do būd cāy* (J, 16) 'две капли чая' (*būd j.*).

В примерах *thailiyō moharē*, *ṭokriyō khilaune*, *muṭṭhī-bhar ādmī*, *pāc gārī ām* названы считаемые объекты исчисления в единицах измерения и соответствующие существительные, как-то: *moharē*, *khilaune*, *ādmī* (в тексте *muṭṭhī-bhar ādmīyō ne*), *ām*, — наделены граммемой множественного числа. Показательны в этом отношении и следующие примеры: *saikrō man kaṇḍe* (N1, 164) 'сотни манов [брусков] кизяка', *das ser kṇ-kāḍe* (N1, 149) 'десять серов всевозможных гвоздей', *savā ser laḍḍu mē se* (V, 187) 'из сера с четвертью [находящихся в корзине] ладду' (*laddu* — кондитерское изделие в форме шарика).

Конструкция оказывается проницаемой для прилагательного-определения в препозиции к *N*: *hazārō man baṛhiyā miṭṭī* (N1, 164) 'тысячи манов превосходной почвы', *ek biḡhā upajāḱ zamīn* (N2, 45) 'один бигх плодородной земли', *do pyālī garam dūdh* (Y2, 304) 'две чашки горячего молока', *kaṭorā-bhar garam dūdh* (N1, 100) 'полная чаша горячего молока'.

Мерные слова из круга существительных мужского рода, располагающих набором число-падежных флексий $-\bar{a}$, $-e_1$, $-e_2$, $-\bar{o}$, выступают в форме на $-\bar{a}$ при квантитативе *ek* ‘один’, а при квантитативах, обозначающих число больше единицы, принимают флексию $-e_1$ или же сохраняют флексию $-\bar{a}$: *ek bīghā upajāū zamīn* (N2, 45) ‘один бигх плодородной земли’ – *pandrah bīghe zamīn* (P1, 146) ‘пятнадцать бигхов земли’ – *do sau bīghā zamīn* (G, 104) ‘двести бигхов земли’, *ek gharā pānī* (P2, 38) ‘один кувшин воды’ – *cār gharē pānī* (N1, 126) ‘четыре кувшина воды’ – *cār gharā pānī* (P2, 128) ‘четыре кувшина воды’. Другие же мерные слова выступают, можно сказать, в своей исходной форме. Особенно показательны в этом отношении существительные женского рода, обходящиеся без флексий множественного числа $-\bar{ā}$, $-\bar{ē}$ при квантитативах, называющих число больше единицы: *ek gārī bhūsā* (P1, 10) ‘один воз соломы’ – *pāc gārī ām* (V, 197) ‘пять возов [плодов] манго’ (ср.: *gārī* ‘воз’ – *gāriyā* ‘возы’), *ek būd pānī* (P2, 146) ‘одна капля воды’ – *do būd cāy* (J, 16) ‘две капли чая’ (ср.: *būd* ‘капля’ – *būdē* ‘капли’).

Важнейшей особенностью рассматриваемой конструкции является то, что в качестве ее стержневого компонента выступает *N*, то есть существительное – название объекта, исчисляемого в единицах измерения.

Такая роль компонента *N* проявляется в следующем:

1) именно с ним согласуется в роде и числе (или только в числе) финитный глагол, например:

das hazār bīghe zamīn hai (R, 31) ‘Имеется десять тысяч бигхов земли’ (ед.ч.),

munṣī śivalāl kuch rupaye bacākar das bīghe zamīn kharīd lī thī... (V, 89) ‘Мунши Шивалал купил на оставшиеся у него деньги десять бигхов земли...’ (ж.р. ед.ч.),

kuṣ se saikrō ghare pānī nikālā gayā thā (N1, 130) ‘Из колодца были вычерпаны сотни кувшинов воды’ (м.р. ед.ч.),

kal pāc gārī ām yahā se ilāhābād bikne gae hāī (V, 197) ‘Вчера отсюда на продажу в Аллахабад укатило пять возов [плодов] манго’ (м.р. мн.ч.)

...*auyar ke garm dūdh ke pyāle mē do būd cāy to dāl hī dī* (J, 16) ‘...[она] всё же в чашку Айяра с горячим молоком плеснула две капли чая’ (ж.р. ед.ч.),

muṣkil se ādhī botal dūdh piyā hai (AP, 31) ‘[Он] едва выпил полбутылки молока’ (м.р. ед.ч.),

sāt ser chaḥ ser ght ātā thā (N2, 45) ‘[За рупию] давали семь или шесть серов топленого масла’ (м.р. ед.ч.),

pandrah man anāj dukhmocan ke zimme thā (N1, 116) ‘Пятнадцать манов зерна были на счету у Дукхмочана’ (м.р. ед.ч.),

...*ghumrū ne uske jhābe mē hanumān ke bhog se savā ser miṭhāī aur milā dī* (V, 187) '...Гхумру подложил в его (Гангапрасада. — В. Л.) корзину сер с четвертью сластей из дара Хануману' (ж.р. ед.ч.),

2) именно с ним согласуется, относясь к нему по смыслу, атрибут в позиции к конструкции, например: *meṛī sau bīghe zamin* (V, 49) 'сто бигхов моей земли' (ж.р.), *amṛāī kī cār bīghe zamīn ke sāth* (V, 180) 'вместе с четырьмя бигхами земли мангового сада' (ж.р.), *barjorsinh kī sau bīghe khud-kāśt par* (V, 92) 'на сто бигхов угодья Барджорсинха' (ж.р.), *us deś ke miṭṭhī-bhar ādmīyō ne* (U, 92) 'горстка людей той страны' (м.р.).

Отступление от нормы видится в приобретении статуса стержневого компонента конструкции существительным, называющим меру. Ср. примеры, где финитный глагол согласуется с таким существительным:

...*durgā ne pakaurī aur ek pyālā cāy uske sāmne rakh diyā* (UB2, 137) '...Дурга выставила перед ним пирожки и чашку чая' (м.р. ед.ч.),

pancāyat ne assī rupae dār lagāye (P1, 213) 'Панчайт наложил штраф в семьдесят рупий' (м.р. мн.ч.),

...*aur do botalē biyar bhī thī* (Y1, 616) '...еще были пива две бутылки' (ж.р. мн.ч.; показательна форма множественного числа женского рода *botalē*).

Допустимым также оказывается согласование с мерным словом препозитивного атрибута, например: *barjorsinh ke is sau bīghe zamīn kā paṭṭā* (V, 103) 'договор об аренде этих ста бигхов земли Барджорсинха' (м.р. ед./мн.ч.).

В следующих примерах главенствующая роль мерного слова диагностируется его формой косвенного падежа единственного числа при наличии замыкающего конструкцию послелого: ...*par koī ek loṭe pānī ko bhī nahī pūchtā* (P1, 219) '... но никто даже кувшин воды не предложит', *ghaṛe-bhar tel ko girākar* (LK, 397) 'уронив целый кувшин масла'.

В хинди употребительны словосочетания, в которых зависимый компонент, оформленный генитивным послелогом *kā*, обозначает совокупное целое, а опорным компонентом обозначается часть (доля) целого [Ульциферов 1971: 72], например: *śakkar kā borā* (C, 53) 'мешок сахара', *sebō kī gaṭhṛī* (Y1, 588) 'пакет с яблоками' (букв. 'яблоком пакет'), *dūdh kā kaṭorā* (N1, 27) 'чашка молока', *soḍe kī botalē* (V, 274) 'бутылки содовой воды', *āśū kī būḍē* (UB2, 171) 'капли слез', *gehū kī boriyā* (N1, 47) 'мешки пшеницы' (букв. 'пшеницы мешки'). При условии появления квантитативного слова перед их вторым (опорным, стержневым) компонентом они преобразуются в комбинированные словосочетания, семантически тождественные комплексам, воплощающим рассмотренную выше мернонумеративную конструкцию: *śarāb kī do botalē* (C, 24) 'две бутылки вина' — *do botal śarāb* (C, 17) 'две бутылки

вина', *āsū kī do būdē* (P1, 363) 'две капли слез' – *do būd āsū* (LK, 370) 'две капли слез', *rākh kī ek cutkī* (P2, 67) 'одна щепотка пепла' – *ek cutkī rākh* (P2,67) 'одна щепотка пепла', *kāfī kī ek pyālī* (MR, 12) 'одна чашечка кофе' – *ek pyālā kāfī* (S, 30) 'одна чашка кофе', *nazarāne ke sau-do sau rupaye* (V, 103) 'сто-двести рупий подати' – *āḥ ānā nazarānā* (UB1, 125) 'восемь ана подати', 'подать в восемь ана'. Именно таким комбинированным словосочетаниям языка хинди, а не комплексам, воплощающим мернонумеративную конструкцию, близки в структурном отношении словосочетания русского языка с управляемым родительным падежом существительного, обозначающего «совокупное целое».

Образуются также комбинированные словосочетания, где в качестве атрибута стержневого компонента выступает располагающее мерным словом количественно-именное сочетание с генитивным послелогом *kā*. В них порядок размещения компонентов такой же, как и в комплексах, воплощающих мернонумеративную конструкцию: *das boriyō kā anāj* (N1, 47) 'зерно десяти мешков' – *terah borī cīnī* (JY. 29.11.1973, 2) 'тринадцать мешков сахара', *karīb sau bīghe kī khudkāśt* (V, 39) 'земельное угодье примерно в сто бигхов' – *sau bīghe khudkāśt* (V, 40) 'сто бигхов угодья'.

Итак, наличествуют, по крайней мере, четыре структуры, имеющие отношение к выражению количественной сегментации объектов на основе их исчисления в единицах измерения. Ниже для их схематичной иллюстрации привлечены существительные *cāy* ж. 'чай' и *gilās* м. 'стакан', *gehū* м. 'пшеница' и *borī* ж. 'мешочек' и числительное *tīn* 'три' (жирным шрифтом выделены стержневые компоненты):

I. *tīn gilās cāy* 'три стакана чая'.

tīn borī gehū 'три мешочка пшеницы'.

II. *tīn gilās cāy* 'три стакана чая'.

tīn boriyā gehū 'три мешочка пшеницы'.

III. *cāy ke tīn gilās* букв. 'чая три стакана'.

gehū kī tīn boriyā букв. 'пшеницы три мешочка'.

IV. *tīn gilāsō kī cāy* букв. 'трех стаканов чай'

tīn boriyō kā gehū букв. 'трех мешочков пшеница'

С количественными определителями, состоящими из количественного слова и существительного — названия меры, — сочетаются в постпозиции к ним прилагательные, называющие признак, положенный в основу исчисления параметра (величины) обозначаемого (или подразумеваемого) объекта. В наиболее типичных и очевидных случаях называется стандартная единица измерения, количественном является количественное числительное, а само прилагательное выполняет атрибутивную функцию при существительном,

называющем объект: *battīs kilomīṭar caurā jalḍamrūmadhya* (Nn.1977.VII, 46) 'пролив шириной в тридцать два километра' (букв. 'тридцать два километра широкий пролив'), *tīn sau mīl lambā ṭāpū* (VL.1960.V, 26) 'остров длиною (букв. длинный) в триста миль', *bāīs inc lambe aur aṭhārah inc caure kāgaz par* (Y1, 247) 'на бумажном листе длиною (букв. длинном) в двадцать два дюйма и шириною (букв. широком) в восемнадцать дюймов', *prāyaḥ do inc īcī viṣṇu kī mūrti* (V, 402) 'статуэтка Вишну высотой (букв. высокая) приблизительно в два дюйма'. Продуктивность данной модели подтверждается такими примерами, как *cālīs sāl purānā sainik śāsan* (K.1975. I, 32) 'насчитывающий сорок лет военный режим' (букв. 'сорок лет старый военный режим'), *tīn pīṛhī dūr riṣṭedār* 'родня в третьем колене' [Ульциферов 2004: 388], букв. '[на] три поколения далекие родственники'.

Уже из предложенного перевода на русский язык приведенных примеров видно, что эквивалентные по смыслу словосочетания русского языка имеют совсем другое строение. А если мы обратимся к аналогичным по смыслу (исчисление параметра) словосочетаниям французского и немецкого языков, приведенным в свое время Шарлем Балли: *une table longue de deux mètres* и *ein zwei Meter langer Tisch* [Балли 1955: 26], — то убедимся, что одному образцу следуют немецкий язык и хинди — *do mīṭar lambī mez* 'стол длиною в два метра'.

Библиография

Литература

- Балли Ш. 1955. *Общая лингвистика и вопросы французского языка*. М.
 Гак В. Г., Кузнецов С. Н. 1984. Опыт сравнительно-типологического анализа категории числа // *Теория и практика обучения русскому языку иностранных студентов-филологов*. М.
 Гращенков П. В. 2002. Родительный падеж при русских числительных: типологическое решение одной «сугубо внутренней» проблемы // *Вопросы языкознания*, № 3.
 Липеровский В. П. 1978. *Именные части речи языка хинди*. М.
 Ульциферов О. Г. 1971. *Словосочетания в хинди*. М.
 ——. 2004. *Современный русско-хинди словарь*. М.

Источники

- АП Amṛtā Pṛitam. Dākṭar Dev. Hind pākeṭ buks prāiveṭ limitīḍ. Dillī, s.a..
 С Bhagavatsvarūp Caturvedī. Cumbakō kā ghar. Rājkamal prakāśan. Dillī, 1961.
 G Bhairavprasād Gupta. Sattī maiyā kā caurā. Nīlābh prakāśan. Ilāhābād, 1959.
 J Jainendra Kumār. Jainendra kī śreṣṭha kahāniyā. Rājkamal prakāśan. Dillī, 1960.
 JY "Janayug". Naī Dillī.
 K "Kancanprabhā". Kānpur.
 LK Bhārat kī lok-kathāē. Lekhikā – Sītā. Neśanal pabliṣing hāus. Dillī, 1959.

- MR Mohan Rākeṣ. Ādhere band kamre. Dillī, 1961.
- N1 Nāgārjun. Dukhmocan. Rājkaṃal prakāśan. Dillī, 1958.
- N2 Nāgārjun. Bābā Baṭesarnāth. Rājkaṃal prakāśan. Dillī, 1960.
- Nn "Navanīt". Bambaī.
- P1 Premcand. Go-dān. Sarasvatī pres. Banāras, 1954.
- P2 Premcand. Grāmya jīvan kī kahāniyā. Sarasvatī pres. Banāras, 1952.
- P3 Premcand. Samar-yātrā aur 11 anya rājnītik kahāniyā. Sarasvatī pres. Banāras, 1953.
- R Phaṇīśvarnāth 'Reṇu'. Partī: parikathā. Rājkaṃal prakāśan. Dillī, 1961.
- S 'Samīr'. Kināre-kināre. Sṭār pākeṭ sīrīz. Naī Dillī, 1972.
- U Pāṇḍey Becan Śarmā 'Ugra'. Ugra kī śreṣṭha kahāniyā. Rājkaṃal prakāśan. Dillī, 1961.
- UB1 Udayśankar Bhaṭṭa. Lok-parlok. Rājkaṃal prakāśan. Dillī, 1958.
- UB2 Udayśankar Bhaṭṭa. Sāgar, laharē aur manuṣya. Masijivī prakāśan. Naī Dillī, s.a.
- V Bhagavatīcaraṇ Varmā. Bhūle-bisre citra. Rājkaṃal prakāśan. Dillī, 1959.
- VL "Vijñān-lok". Āgrā.
- Y1 Yaśpāl. Jhūṭhā sac. Deś kā bhaviṣya. Viplav kāryālay. Lakhnaū, 1960.
- Y2 Yaśpāl. Deśdrohī. Viplav kāryālay. Lakhnaū, 1953.

The Indo-Iranian Root *stigh-

Alexander Lubotsky

(Leiden University)

1. The Sanskrit root *stigh-* was identified by Leopold von Schroeder in two passages of the *Maitrāyaṇī Saṃhitā*, and he reported about this discovery in an article, published in ZDMG in 1879¹. The root was later included by Otto Böhtlingk in his “Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung” (1879–1889) and from there it found its way into all our dictionaries. Böhtlingk gives the meaning of the verb as ‘+*ati* übersteigen; +*pra* emporsteigen’, Monier-Williams as ‘to step, stride, step up, mount (esp. in *ati-√stigh*, ‘to step over, overstep’, and in *pra-√stigh*, ‘to step up, rise up &c.’)’. Mayrhofer (EWAia) glosses the root with ‘schreiten, steigen, treten’. Neither the form nor the meaning of the root are assured, however, and new evidence from the Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda, for which see below, requires a reassessment of the facts.

Verbal forms of the root *stigh-* were thought to be attested five times in the MS. At MS 1.6.3:89.9, the edition presents a desiderative participle *atitistīghīṣan* (nom.sg.)² and an infinitive *atistīgham*, while at MS 2.1.12:13.18–14.7 it presents pres. opt. *prastīnnuyāt* (2 times) and 3sg. pres. *prástīmoti*. Von Schroeder records various readings for all these forms:

1.6.3:89.9 *atitistīghīṣann atistīgham*: “So meine Correctur, die Handschriften schwanken; M 1 u. 2 *atistīghīṣamnn atistīgham*; B *atistīghīṣamnn atistīghann*°; H *atistīghīṣam tistīghann*°; Bb *atitistīghīṣam tistīghann*°; s. meine Abhdlg. Ztschr. DMG. XXXIII S. 195”

2.1.12:13.18 *prastīnnuyād*: “So das Verb in Hg (u. A); in W *prastīnnayād*°; M3 *prastyānnuyād*°; cf. meine Abhandlung ZDMG. XXXIII, S. 194 u. 195; Dhātup. 27,18; Maitr. S. 1,6,3 a.A.”

2.1.12:14.4 *prastīnnuyāt*: “W *prastīgnuyāt*; M3 *prastyānnuyāt*”

2.1.12:14.5 *prástīmoti*: “W *prástīgnoti*; M3 *prástīṅgnoti*”

Despite minor variations, the manuscripts are unanimous as far as the form of the root is concerned: it is obvious that the root underlying the attested forms is

¹ I would like to express my gratitude to Arlo Griffiths and Werner Knobl for valuable comments on an earlier version of the article.

² The accentuation of this form must be emended to **atitistīghīṣan* (Werba 1997: 258 nr. 227), since the desideratives in Vedic are accented on the reduplication syllable.

stig- and not *stigh-*. The main reason why von Schroeder emended the text is that the Dhātupāṭha (27.18) contains a root *stigh-* with the gloss *āskandane* ‘to assault’, which he etymologically connected with Gr. *στείχω* ‘to march, mount’, OHG *stīgan* ‘to mount, ascend’, etc., cf. von Schroeder 1879: 194f.

2. Etymological considerations were instrumental in determining the meaning of the root, too. Whereas von Schroeder translated the root ‘angreifen’ (for MS 2.1.12), ‘bemeistern’ (for MS 1.6.3) in accordance with the Dhātupāṭha, later scholarship switched to the etymological meaning ‘to stride, mount’. Let us now take an unbiased look at the MS passages (the text is given as it appears in von Schroeder’s edition).

MS 1.6.3 (89.8–11): *prajāpatiḥ vā idāṃ āgra āsīt. tāñ vīrūdhō ’bhyāro-*
hann. asuryò vā etā yād ōśadhayas. tā atīṣṭīghīṣann atīṣṭīghaṃ nāsaknot.
sò ’śocat. sò ’tapyata. tāto ’gnīḥ asṭjyata. tāṃ agnīm sṣṭārāñ vīrūdhāṃ téjo
’gachat. tā āśuṣyan. nā tātaḥ purāśuṣyant. sá prajāpatiḥ agnīm ādhattemā
evā sahā. iti tā asahata.

“At the beginning, this [world] was Prajāpati. The plants were growing against him. Those herbs are female Asuras. Though trying to *ati stig(h)-* [the plants], he could not *ati stig(h)-* them. He was glowing [with pain]. He was burning [with heat]. From that [heat] Fire arose. The sharpness (vital power) of the plants went into the arisen Fire. They dried up. Before that [time] they had not dried up. Prajāpati established the fire with the intention: ‘In this way I shall prevail over these’. He prevailed over them.”³

Although the general sense of the passage is clear, it is difficult to determine the exact meaning of the root *stig(h)-*, which is strongly colored by the preverb *āti*: *āti stig(h)-* could mean ‘to step or go beyond’ (like *ati kram-*), ‘to pierce through, penetrate’ (like *ati tṛd-*, *ati vyadh-*), or ‘to overcome’ (like *ati tṛ-*). The latter option seems more probable to me because at the end of the passage it turns out that Prajāpati wanted to conquer the plants and not only to climb over them.

³ Compare Krick’s translation (1982: 42f): “Prajāpati war dies(e) Erdenwelt) am Anfang. Ihn überwuchsen die Pflanzen. Asura-artig (d.i. als Schlingpflanzen, Gift- und Zauberkrauter) sind ja die Kräuter. So sehr er sich auch aus ihnen herauskämpfen wollte, war er doch nicht fähig, über sie hinauszusteigen. Schmerz durchglühte ihn, er geriet in Hitze. Daraus entspann das Feuer. In dieses geschaffene Feuer (d.i. die zunehmende Sonnenkraft) ging die Glutkraft der Pflanzen ein, und sie verdorhten – zuvor nämlich waren sie noch nie vertrocknet. Prajāpati legte sich das Feuer (die Sonne) mit dem Auftrag an: ‚Bemächtige dich dieser Pflanzen‘, und das Feuer (die Sonne) hielt sie in seiner Macht.” Note that *sahā* can hardly be an impv. act. (as Krick’s translation implies), since in the present this verb is almost exclusively inflected in the middle (cf. Gotō 1987: 325f.), and, furthermore, *sandhi* would occur in that case. It must definitely be 1 sg. subj. middle, so that *asahata* in the next sentence refers to Prajāpati.

The second passage is MS 2.1.12:13.18–14.7 (the text is again given in accordance with von Schroeder's edition):

aindrābārhaspatyaṁ havír nīrvaped yó rāṣṭrīyo néva prastinnuyād. āditir vái prajākāmaudānam apacat. sōṇṣiṣṭam āśnāt. tāṁ vá índram antár evā gārbhaṁ sántam ayasmáyena dāmnāpaumbhat. só 'pobdho 'jāyata. tāṁ vá eténa bṛhaspátir ayājayad aindrābārhaspatyéna. táśya tát dāma svayám evā vyāpadyata. sá imā díśo vājrenābhiparyāvartata. yó rāṣṭrīyo néva prastinnuyāt tám eténa yājayed aindrābārhaspatyéna. páritato hí vá eṣá pāpmánāthaiśá na prástinnoti. bṛhaspátaye nirupyātā. índrāya kriyate. sarvāta evāinaṁ muñcati. vājrenemā díśo 'bhiparyāvartate.

"He who, being a *rāṣṭrīya*, would not really *pra stig(h)-*, should sacrifice an Aindrābārhaspatya oblation. Aditi, desirous of offspring, cooked an odana-dish. She ate the remainder. She fettered Indra with an iron cord, although he was still a foetus inside. He was born fettered. Bṛhaspati sacrificed for him with this Aindrābārhaspatya. That cord of his fell off all by itself. He turned around unto these directions with his cudgel.⁴ [The priest] should sacrifice with this Aindrābārhaspatya for him who, being a *rāṣṭrīya*, would not really *pra stig(h)-*. For he is bound around by evil. That is why he does not *pra stig(h)-*. The oblation is offered to Bṛhaspati. It is made for Indra. In this way he [the priest] relieves him from all sides. He [the *rāṣṭrīya*] turns around unto these directions with his cudgel."⁵

The interpretation of this passage is complicated by the fact that we do not know the exact meaning of *rāṣṭrīya*.⁶ From the analysis of the passages, parallel to MS 2.1.12 (KS 11.4:148.5–10, TS 2.4.13, MŚS 5.1.7.48–51, BŚS 13.42, ĀpŚS 19.27.22–23, ĀśvŚS 2.11.18–19), which are presented by Caland (1908: 64–65), it follows that the sacrifice to Indra and Bṛhaspati is performed for a Kṣatriya who would like to become successful (e.g. KS *rājanyāya bubhūṣate* 'for a warrior who strives to succeed', TS *yām kāmāyeta rājanyām ānapobdho jāyeta vṛtrān ghnāms*

⁴ For *abhi-pari-ā-vṛt-*, cf. Caland's (1908: 65) paraphrase of this sentence: "Indra hatte sich mit seiner Keule nach allen Himmelsgegenden, mit der Sonne umgewendet (er war also unüberwindlich geworden)".

⁵ Cf. the translation given in Krick 1982: 270, fn. 670: "Aditi kochte mit dem Wunsch nach Nachkommenschaft einen Reisbrei, sie aß den Überrest. Ihn aber, den Indra, der in ihr als Leibesfrucht war (nach der Geburt der anderen Ādityas), umwickelte sie (in ihrem Leib) mit einer eisernen Fessel. Er kam unterdrückt zur Welt. Mit diesem (zuvor empfohlenen) Caru an Indra und Bṛhaspati opferte Bṛhaspati (als Purohita) für Indra (den Kṣatriya) – und diese Fessel fiel von selbst von ihm ab. Indra drehte sich mit seiner Donnerkeule nach allen Himmelsrichtungen hin dem Sonnenlauf nach herum (und eroberte so alle Weltgegenden). – Wer zur Königsherrschaft berufen ist, aber nicht emporkommt, für einen solchen soll er (der Adhvaryu/Purohita) diese Iṣṭi an Indra und Bṛhaspati vollziehen...".

⁶ Cf. Rau (1957: 67): "*rāṣṭrīya* [...], *anyarāṣṭrīya* [...] und *rāṣṭrīya* [...] sind so schwach belegt, daß sich nichts Sicheres ermitteln läßt".

cared ‘If one desire of a warrior, “May he be born not fettered, may he continually slay his foes”’ (Keith)). Since it is clear that *rāṣṭrīya-* must be a warrior, somehow connected with kingship, Böhrling (1879–1889) glosses it ‘Thronfolger, Prä-tendent’ (Monier-Williams ‘an heir-apparent or pretender’). Caland (1908: 64) explains the word as “Kṣatriya, der ... dazu berufen war die Herrschaft zu führen”.

If this is correct, it follows that *pra stig(h)-* does not refer to the higher position of a *Rāṣṭrīya* (he is already designated to become a king), but to his success as a warrior. The verb *pra stig(h)-* is thus to be semantically compared with *pra sah-* ‘to conquer, be victorious’, *pra han-* ‘to strike, beat, slay, kill’ rather than with *pra gā-* ‘to go forward, proceed, advance’ and other verbs of movement.⁷

3. Now we can proceed to the new evidence from the Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. PS 7.8.9 (in a charm against curses: with barley) reads in Arlo Griffiths’ edition (2004: 330):

<i>*anāstighyaṃ śapathair</i>	[7]
<i>anativyādhyāṃ kṛtam </i>	[8]
<i>bṛhad varma prati muñcāmi te yavam </i>	[12]

“As a tall armor, made [to be] insurmountable and impenetrable by curses,
I put on you the barley.”

The edition of Bhattacharya gives *ānastigmaṃ* (intending *ānas tigmaṃ* ?) in accordance with the unanimous readings of the Orissa mss., whereas the Kashmir ms. reads *anāstayajñam*. Griffiths provides **anāstighyaṃ* with an extensive comment, of which I here reproduce a large portion, only omitting the discussion of the various formations of the root *stig(h)-*, which have been dealt with above:

“The text as Bhattacharya edits it (‘Faceless, sharp, by curses...’) does not seem to yield any sense. Surely, as the meter and the syntax (juxtaposition with an instr.) demand, we must have here a gerundive similar in meaning to *anativyādhyāṃ* in the following pāda. Werner Knobl has found the elegant solution that is adopted here. I restore a gerundive of the root *stegh* ‘to mount’ ... In all the four occurrences [of the root *stegh* in the MS, AL], the MS mss. substitute either *stig*—or, in the last two cases ... also *stin*—for emended *stigh*; our **Or** and **K** readings, now, probably go back to a reading closely similar to or identical with what the Or. mss. preserve—also with *stig* for *stigh*! Should we perhaps consider, despite the evidence of etymology and of grammatical literature ..., but in line with the evidence of the mss. of both MS and PS, and in line with the principle to preserve linguistic oddities

⁷ The parallel passage is KS 11.4:148.9 *so ’napobdho vīryāya prasriyate* ‘der nicht mehr (durch Fesseln) Zusammengeschnürte streckt sich aus zur Heldenkraft’ (Narten 1969: 92 = 1995: 137), where *vīryāya prasriyate* can be seen as synonymous to *prā-stig(h)noti*.

as far as possible, to postulate a root *steg* rather than *stegh*? Confusion *gm* :: *gy* is easily explained in the late Gupta script of the archetype...”

I believe that we can answer Griffiths’ query with an outright “yes”.⁸ The proof is found in PS 13.4, which is a charm against snakes and snake poison. Stanza 5 of this hymn must be edited as follows:

<i>nāpo jīryanti nāmṛtam</i>	[8]
<i>nendrāñī *vidhavā bhavat</i>	[8]
<i>na tvām ā *stegiṣad viṣam</i>	[8]
<i>aśmānam iva sāyakam</i>	[8]

“Neither the Waters grow old, nor does the ambrosia. Indrāñī will not become a widow. The poison will not harm you, as an arrow [will not harm] a stone.”

Bhattacharya’s edition reads in pāda b *avidhavābhavat* with all manuscripts, but the initial *a-* of *avidhavā*⁹ cannot be correct, as indicated by the absence of sandhi and by the meter.⁹ In pāda c, Bhattacharya prints *āstebhiṣad* with the Orissa mss., but underlines it, which is his usual procedure for marking forms he does not understand, and reports Kashmir ms. to read *asteviṣvag* in his critical apparatus. I propose to see here 3sg. subj. *iṣ-*aorist of the root *stig-* (for the meaning see below). For paleographic reasons, *stebhiṣad* points to **stegiṣad* rather than to **steghiṣad*. This mistake could have occurred either in the Gupta-archetype of all PS manuscripts or in the hyparchetype preceding all Orissa-mss., written in the so-called Proto-Bengali script (see Witzel 1985).

The stanza PS 13.4.5 is a kind of truth-spell or *satyakriyā* (for a recent treatment of this type of formulation I refer to Thompson 1998): the priest pronounces some evidently true statements, thereby magically reinforcing the statement that follows. Here the poet clearly refers to RV 10.86.11 (from the famous Vṛṣākapi hymn): *indrāñīm āsū nāriṣu, subhāgām ahām aśravam* | *nahy āsyā aparām canā, jarāsā mārāte pātir, viśvasmād indra útaraḥ* || “Unter diesen Herrinnen, so hörte ich, ist Indrāñī die Glückliche, denn nicht wird auch in Zukunft ihr Gemahl an Altersschwäche sterben.” – “Höher als alles steht Indra!” (Geldner).

This passage unequivocally shows that the verb *ā-stig-* means ‘to penetrate, assail’, so that **anāstigiya-* in PS 7.8.9 must be translated ‘impenetrable, unassailable’. Now we may return to the MS passages. It becomes clear that Prajāpati in

⁸ I would only read **anāstigiyaṃ* as **anāstigiyaṃ* in five syllables, which is demanded by the meter and which is only to be expected with the gerundives.

⁹ This emendation has already been suggested by Lopez (2000: 233), who, however, further largely misunderstood the stanza. For semantic reasons (cf. also the subj. **stegiṣad* in pāda c), I analyze *bhavat* as an irregular subjunctive, for which see Hoffmann 1967: 107. Formally, an injunctive and an imperfect are also possible.

MS 1.6.3 (**atitṣṭigīṣann atitṣṭigam*), being attacked by the plants, tried to assail them, but was unable to do so (see also footnote 10). In the second MS passage (2.1.12), the warrior called for the kingship has to perform an oblation to Indra and Br̥haspati, if he does not succeed in assailing his enemies.

On the basis of combined evidence of the MS and PS we may conclude that the correct shape of our root is *stig-* and that it means something like ‘to penetrate’.

4. From an etymological point of view, it seems obvious that the root *stig-* is a variant with an *s*-mobile of Skt. *tig-* ‘to sharpen’, abundantly attested from the oldest texts onwards in both finite forms—pres. *tējate*, intensive *tétikte*, *ta*-ptc. *nī-tikta-* ‘urged on, sharpened’, *tigitá-* ‘sharp, pointed’, and in nominal derivatives—*tigmá-* adj. ‘sharp, pointed’, *tīkṣná-* adj. ‘sharp, keen-eyed’ (the long *-ī-* of which has not been sufficiently explained), *téjas-* n. ‘sharp edge (of knife), sharpness’,¹⁰ *tējana-* n. ‘measuring reed stick’ (RV), ‘shaft of an arrow, bamboo’ (AV+), etc. In Iranian, however, only nominal forms of this root are attested (for PIr. **staij-* with an *s*-mobile see below): YAv. *bi-taēya-* adj. ‘having two sharp edges’, *brōiθrō.taēža-* adj. ‘sharp due to the blade’, *tiyra-* adj. ‘cutting, pointed, sharp’ (Caland-variant *tiži^o*, cf. *tiži.dqstra-* adj. ‘with sharp tusks’, etc.); OP *tigra-* adj. ‘pointed’, MP *tēz* adj. ‘sharp’, and so on. It is not unusual that the variants both with and without an *s*-mobile are preserved in Indo-Iranian, albeit with semantic differentiation: a typical example is Vedic *spas-* ‘to spy, watch’ vs. *pas-* ‘to see’.¹¹ As is well known, other Indo-European languages mostly attest forms with an *s*-mobile (Gr. *στίζω* ‘to sting, tattoo’, Lat. *īn-stīgāre* ‘to urge on’, ON *steikja* ‘to roast on a spit’). Only Germanic **p(h)stila-* (e.g. ON *þistill*, OE *ðistel*) ‘thistle’, which is usually derived from this root, has no initial *s*, but its etymology is uncertain.

In Vedic, I know of only one possible nominal derivative of the root *stig-*, viz. the difficult Vedic word *stegá-*, occurring in RV 10.31.9a¹² (*stegó ná kṣám áty eti pr̥thvīm* ‘like a *stegá-*, he (Agni) goes over the broad earth’) and in an Aśvamedha mantra VS 25.1 *śádam dadbhír ávakām dantamúláir mīdam bārsvai stegán dāmṣṭrābhyām* ‘[I gratify] the *śáda*-grass with [his] teeth (i.e. of the sacrificed horse), the *ávakā*-grass with his gums, clay with his tooth-sockets, the *stegás* with his fangs” (with minor variants in MS 3.15.1:177.7 and KSA 5.13.1:187.10); TS

¹⁰ As Werner Knobl points out to me, the co-occurrence of *téjas-* and the root *stig-* in the MS 1.6.3 passage may not be accidental, so that the passage can be rendered ‘Though trying to out-sting [the stinging plants], he could not out-sting them. ... The sting of the plants went into the arisen Fire.’

¹¹ For the Indo-Aryan roots *chand-*, *cand-*, and *śad-*, which seem to reflect a similar situation, see Lubotsky 2001.

¹² Parallel passages are AVŚ 18.1.39a, PS 18.60.9a.

5.7.11.1, TB 3.9.11.1, ĀpŚS 20.21.9 *stegān dāmštrābhyām maṇḍūkāñ jām-bhyebhis* ‘the *stegás* with the fangs, the frogs with the incisors’.¹³ The indigenous commentators did not know the word and had to guess at its meaning. Oberlies (1992: 123 and 124, footnote 26), in a discussion of this word, proposes two possible interpretations: either *stegá-* means ‘der Stecher (=) Schlange’ or it means ‘cane’. In either interpretation, the connection of *stegá-* with the root *stig-* is unmistakable.¹⁴

5. In Iranian, we find the etymologically related verb **staij-* with the meaning ‘to stab; to be contentious’ (Cheung 2007: 361f.). The major representatives are: MP ‘*styz-* ‘to quarrel’, *styc* /*stēzag*/ ‘quarrel, strife’; Parth. ‘*styh*’g, ‘*styyh*’g ‘contentious’, ‘*styh*’gyft ‘contention’; NP *sitēhīdan* denom. ‘to quarrel, brawl’, *sitēzīdan* ‘to fight’, *sitēz* ‘battle, combat, conflict’; Oss. *stiğyn* / (æ)*st*’eğun ‘to skin; to clean the skin [of fruits and vegetables]; to plunder, loot’.

YAv. *stig-/stij-* (Yt 10.71) probably also belongs here, although its meaning is uncertain and has been much debated. The passage runs as follows:

*yō frqštacō hamərəvāda
upa.haxtō ā.manarha
haṇra nairiia hqm.varəta
stija nijaiṇti hamərəvā
naēda maniēte jaynuuā
naēda cim yəṇqm sadaieiti
yauuata aēm nijaiṇti
mərəzuca stūnō gaiiehe
mərəzuca xā uštānahe*

‘as he (= Vərəθraṇa = boar) catches up with the opponent(s), beset by passion—simultaneously by manly valour—, he knocks them (*lit.* the opponents) down with a toss (of his head): he does not even think he has struck, nor has he the impression he is hitting anybody, until he has smashed even the vertebrae, the pillars of life, even the vertebrae, the springs of vitality’ (Gershevitch 1959: 107).

Gershevitch (p. 220f.) provides *stija* with a lengthy footnote where he dismisses Geiger’s translation ‘spitze Waffe’ (later revived by Duchesne-Guillemin)

¹³ I would like to stress that the word is definitely *stegá-* with an initial *s-*: in the latter variant where the mantra stands after a *daṇḍa*, we find *stegá-*, whereas in the former the anlaut is ambiguous due to sandhi. Therefore, the notation (*s*)*tegá-*, as we often find it in the literature, is superfluous and confusing.

¹⁴ Arlo Griffiths points out to me that whatever the precise meaning of *stegá-* may be, it is clear that the authors of the *stegān dāmštrābhyām* mantra definitely associated this word with the root for ‘to be sharp’, inspired by compounds like *tīkṣṇa-damštra-* ‘with sharp teeth’ (TĀ+), cf. also Avestan *tiži.dqstra-* ‘id.’.

because “the bestial treatment meted out to the victim clearly shows that the attacker is the boar, not Vərəθrāyṇa, let alone Mithra, as might appear from some translations; the boar’s fangs and tusks having been mentioned, there is no room for further ‘pointed weapons’”. But also the translation ‘im, mit Kampf’, proposed by Justi and repeated by many other scholars is unattractive because “‘battle’ or ‘quarrel’ in the case of a fleeing opponent is also questionable”. Gershevitch’s own alternative ‘tossing motion of the boar’s head’ has only a fairly weak etymological justification (Ossetic *tiğyn / teğun* ‘to sift’, *ræ-tiğyn / ræ-teğun* ‘to push, swing’: note the absence of initial *s*-). In my opinion, *stija* can simply mean ‘with the point / tip (of the tusks)’, nor can ‘in struggle’ be completely ruled out,¹⁵ but whatever solution is to be preferred, the etymological connection of YAv. *stij-* with the Indo-Iranian root **stig-* can hardly be doubted.

References

- Bhattacharya, D. 1997. *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharva-veda, critically edited from palmleaf manuscripts in the Oriya script discovered by Durgamohan Bhattacharyya and one sārādā manuscript. Volume One, consisting of the first fifteen Kāṇḍas*. Calcutta.
- Böhtlingk, O. 1879–89. *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung*. St. Petersburg.
- Caland, W. 1908. *Altindische Zauberei: Darstellung der altindischen “Wunschopfer”*. Amsterdam.
- Cheung, J. 2007. *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*. Leiden–Boston.
- Geldner, K. F. 1951–57. *Der Rig-veda, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*, 4 vols. Cambridge (Mass.).
- Gershevitch, I. 1959. *The Avestan hymn to Mithra*. Cambridge.
- Gotō, T. 1987. *Die “I. Präsensklasse” im Vedischen. Untersuchung der vollstufigen thematischen Wurzelpäsentia*. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 489. Band. Wien.
- Griffiths, A. 2004. *The Paippalādasamhitā of the Atharvaveda. Kāṇḍas 6 and 7: A new edition with translation and commentary*. PhD thesis, Leiden.
- Hoffmann, K. 1967. *Der Injunktiv im Veda*. Heidelberg.
- Keith, A. B. 1914. *The Veda of the Black Yajus School, entitled Taittirīya Saṃhitā, translated from the original Sanskrit prose and verse by Arthur Berriedale Keith*. 2 vols. Cambridge (Mass.).
- Kellens, J. 1974. *Les noms-racines de l’Avesta*. Wiesbaden.
- Krick, H. 1982. *Das Ritual der Feuergründung (Agnyādheya)*. Published by G. Oberhammer. (SbÖAW 399 = Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Südsasiens, Heft 16). Wien.
- Lopez, C. A. 2000. *The Paippalāda Saṃhitā of the Atharvaveda: A critical edition, translation, and study of books 13 and 14*. PhD thesis, Harvard.

¹⁵ The text must then be emended to **stiji*, cf. Kellens 1974: 84f.

- Lubotsky, A. 2001. Reflexes of Proto-Indo-European *sk in Indo-Iranian. *Incontri linguistici* 24, 25–57.
- Mayrhofer, M. 1986–96. EWAia. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Heidelberg.
- Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. New edition greatly enlarged and improved with the collaboration of E. Leumann and C. Cappeller. Oxford.
- Narten, J. 1969. Ai. *st* in synchronischer und diachronischer Sicht. *MSS* 26, 77–103.
- . 1995. *Kleine Schriften*, Band 1. M. Albino, M. Fritz (eds.), Wiesbaden.
- Oberlies, Th. 1992. Zur Wortkunde des Kāṭhaka III. *MSS* 53, 117–131.
- Rau, W. 1957. *Staat und Gesellschaft im alten Indien, nach den Brāhmaṇa-texten dargestellt*. Wiesbaden.
- Schroeder, L. von. 1879. Ueber die Maitrāyaṇī Saṃhitā, ihr Alter, ihr Verhältniss zu den verwandten Čākhā's, ihre sprachliche und historische Bedeutung. *ZDMG* 33, 177–207.
- Thompson, G. 1998. On truth-acts in Vedic. *Indo-Iranian Journal* 41, 125–153.
- Werba, C. H. 1997. *Verba Indoarica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*. Wien.
- Witzel, M. 1985. Die Atharvaveda-Tradition und die Paippalāda-Saṃhitā. *ZDMG, Supplementband VI*, 256–271.

Meanings Numerous and Numerical: Nīlakaṇṭha and Magic Squares in the *Ṛgveda*

Christopher Minkowski
(Cornell University)

Introduction

Among the many contributions that Professor Elizarenkova has made to Vedic studies, we must be especially grateful for her systematic approach to thinking about multiple meanings in the *Ṛgveda*. As she has shown so persuasively and usefully, *Ṛgvedic* words, verses, and *sūktas* can be ‘conversive’, polysemous, or multi-intentional. Her findings provoke one’s curiosity: if a *Ṛgvedic* utterance can have more than one meaning, is it possible to enumerate how many? If so, can the total number of meanings be enumerated in advance of reading the text? The question requires consideration of the *Ṛgveda*’s audience, implied and actual. One might add another question, about the historical destiny of that audience, that is, about the history of the Vedas’ reception, and whether there can be new meanings for the Veda; and if so whether they are additive or subtractive to the total number. This paper is about one Sanskrit author’s investigations of the *Ṛgveda*’s meanings and their enumerability. What he found, rather unexpectedly, were the numerical meanings of *Ṛgvedic* verses, and conversely, the *Ṛgvedic* meanings of numbers.

As is well known, the old mainstream tradition of Vedic interpretation proposed to fix three layers of meaning: *adhibhautika*, *adhidaivika*, and *adhyātmika* (and only three, with sometimes a fourth, inexpressible layer imagined). Yet the application of this hermeneutical principle to the interpretation of Vedic passages was far from even in commentarial practice. It was especially the verses of the *Ṛgveda* to which the full implications of triple meaning were not extended. At the same time, the two great philosophical traditions most preoccupied with Vedic meaning, the *Mīmāṃsā* and the *Ve-dānta*, both relegated the meanings of *Ṛgvedic* verses to a secondary status, as Renou pointed out in his essay on the Veda’s destiny, by fixing hermeneutic principles that determined, in advance of reading, that the *Ṛgveda* states few,

if any, injunctions of ritual obligation (vidhi), or revelations of ultimate unity (mahāvākya).¹

While Ṛgvedic mantras developed new meanings, in the sense of ritual uses, in smārta and tantric performances, they were in later centuries left emptied of older meanings, as it were, and therefore became available for new interpretative projects. This availability must have been noticed by the dualist-Vedāntist Madhva in the thirteenth century, for he wrote a commentary on the *Ṛgveda* attempting to establish a Vaiṣṇava meaning for every verse. Perhaps it was the appearance of this sectarian approach to the text that motivated the non-dualist Vedāntins in Sāyaṇa's Vedic workshop a century later to subject the *Ṛgveda* to a restoration project, by means of a philologically total commentary, in which, however, the meanings rendered were for the most part non-Vedāntic. Despite the widespread dissemination of Sāyaṇa's commentary, within a few centuries the *Ṛgveda* lay open once again for the inscription of new meanings. The Sanskrit author Nīlakaṇṭha Caturdhara, at least, saw this as an opportunity.

Nīlakaṇṭha

Nīlakaṇṭha Caturdhara lived in Banaras in the second half of the 17th century. He is best known today for his commentary on the *Mahābhārata*, the *Bhāratabhavadīpa*. He was also the author of about fifteen other works, among them four works that belonged to a genre of his own invention, a genre that he named *mantrarahasyaprakāśa*, "The Illumination of Secrets of the (Vedic) mantras." In these very unusual compositions, Nīlakaṇṭha assembled verses selected from the *Ṛgveda* and commented on them in such a way that, regardless of their meaning in their Ṛgvedic context, they were found to disclose the narrative of the *Rāmāyaṇa* in one case, of the *Bhāgavata Purāṇa* in another, of the *Kāśīkhaṇḍa* in a third, and of the *Brahmasūtra* in a fourth.

I have written about these works elsewhere, and will not discuss them further here.² There is, however, another work of Nīlakaṇṭha's, a commentary on the *Śivatāṇḍavatantra*, in which he found a further unexpected meaning for Ṛgvedic verses. In this work, Nīlakaṇṭha demonstrated how Ṛgvedic verses ordain the practice of generating āṅkyaṇtras, that is, tantric number diagrams or magic

¹ Renou 1960: 54–68. Note that the Viśiṣṭādvaitins in principle do not differentiate primary and secondary Vedic passages; in practice, nevertheless, they refer to even fewer Ṛgvedic verses than do the Advaitins (pp. 57–58).

² These works are respectively the *Mantrarāmāyaṇa*, the *Mantrabhāgavata*, the *Mantrakāśīkhaṇḍa*, and the *Mantraśārīraka*. See Minkowski (2002; forthc.b). Nīlakaṇṭha's commentary on the *Harivaṃśa* revises a substantial amount of the material from his *Mantrabhāgavata*. See Minkowski 2005.

squares. The ingenuity of interpretation extended beyond simply discovering a magic square embedded in a *R̥gvedic* verse. Here, rather, Nīlakaṇṭha interpreted several *R̥gvedic* verses to make them prescribe a set of generative principles, so that a variety of magic squares of different types and values could be created. In the following I will offer a translation of the section of the introduction to the commentary on the *Śivatāṇḍavatantra* in which two verses of the *R̥gveda* are subjected to Nīlakaṇṭha's inventive analysis. Some further information about the base text and about magic squares is necessary beforehand.³

The *Śivatāṇḍavatantra* and Magic Squares

The *Śivatāṇḍavatantra* (*ŚTT*) is a north Indian Śaiva text which has received only a little bit of scholarly attention.⁴ It appears to be a relatively late text among tantric works, but was probably completed before the middle of the fifteenth century. The best known part of the work, the part for which by far the most manuscripts survive, is the section on which Nīlakaṇṭha commented. In this sense the text is known to us because of Nīlakaṇṭha's commentary on it.

For his commentary Nīlakaṇṭha selected three chapters of the first book of the *ŚTT*. These chapters, I. 12–14, describe the generation, creation and ritual use of magic squares of order three and order four. A magic square is a square made up of rows of smaller squares, in each of which a number is placed in such an arrangement that the sum of the numbers in any column, row, or diagonal of the square will be the same. A magic square of order three has three cells on a side; of order four has four cells on a side, and so on. A 'pandiagonal' square is one in which one obtains the same result as well for the sum of any broken diagonal, or of the inner four cells, or of the four corner cells. An example of a pandiagonal magic square of order four is given in figure 1. An example of a magic square of order three is given as figure 2.⁵ Most of the squares of order four that the *ŚTT* prescribes are pandiagonal squares.

The sum that the rows and columns of the square add up to is usually referred to as the magic sum; the magic sum for a square of any order is variable, within certain arithmetical constraints. The preferred practice in most works about magic squares is to use numbers that belong to an arithmetical series, often a series that

³ For more on the *Śivatāṇḍavatantra*, magic squares, and Nīlakaṇṭha's commentary, especially on *ŚTT* I.13–14, see Minkowski (forthc.a).

⁴ Goudriaan–Gupta 1981: 103–104; Kaviraj 1972: 629–631.

⁵ For bibliography on magic squares and their history in India and internationally, see Kusuba 1993, Chapters 13–14; Roşu 1989; Hayashi 1987. The mathematician Nārāyaṇa referred to the magic square by the term *bhadrāṇita*, but the tantric works are fairly uniform in calling them *āṅkayantras*, or number diagrams.

increases by one in each subsequent cell. Figure 1 represents a pandiagonal magic square made up of the integers from 1 through 16.

Figure 1

1	8	13	12
15	10	3	6
4	5	16	9
14	11	2	7

Figure 2

6	1	8
7	5	3
2	9	4

Nīlakaṇṭha wrote on the *ŚTT* because he was commissioned to do so. In his introduction Nīlakaṇṭha dedicated the work to the Mahārāja of Bikaner, Anūpa Siṃha, and gave the date of the *ṭīkā*'s completion as 1602 Śaka or 1680 C.E. Anūpa Siṃha was a famous amateur scholar and bibliophile of the day. His vast collection of Sanskrit texts has survived largely intact as the Anūpa Sanskrit library in Bikaner.⁶

Nīlakaṇṭha on the Vedic Nature of Magic Squares

Nīlakaṇṭha's inventive reading of R̥gvedic verses as propounding magic squares is found in the introduction to his commentary on the *ŚTT*, in which he presents a general discussion concerning the canonical nature of tantric works and practices in general, and of magic squares in particular. The burden of Nīlakaṇṭha's general argument in the section is to show that tantric works are appropriately studied as a part of mainstream or canonical Brahminical literature, and that magic squares, the numbers in them, and their uses, are meaningful in that they refer to, or are directed towards, deities recognized by the Vedic tradition.

Nīlakaṇṭha therefore needs to show that tantric works fall inside the boundary of canonical Vedic literature. He further needs to show that numbers can be used in ways that are expressive of meanings that are significant in Vedic terms. As part of this argument, therefore, he wishes to show that the Vedas themselves contain ut-

⁶ On Anūpa and his collection, see Pingree 1997: 91–103. See also Kunhan Raja-Sarma 1944–1948. At the time of this writing, the collection is unfortunately unavailable to scholars because of ongoing litigation between members of the family of the owners. Nīlakaṇṭha's verses in honor of Anūpa Siṃha with which he begins the work are cited in several descriptive manuscript catalogues, among others in Shastri 1939, Cat. No. 5968, Accn. No. 3323.

terances that refer to magic squares. If the Vedas describe the construction and worship of magic squares, so Nīlakaṇṭha's argument will go, then the larger goal for his introductory argument is secured. This is why he devotes himself in some detail to establishing the point, by way of an interpretation of several Vedic verses.

As he did with the *mantrarahasya* works, Nīlakaṇṭha begins with a Vedic passage that lends itself plausibly and relatively transparently to his purposes, in this case a verse with many number words in it. What is distinctive to Nīlakaṇṭha's approach in this case, however, is a trick not found in the *mantrarahasya* literature. This is his appeal to the kaṭapayādi system, a system for assigning numerical values to the letters of the alphabet. The kaṭapayādi system was, by Nīlakaṇṭha's day, well established in scientific and tantric literature.⁷ The employment of the kaṭapayādi system as a way to read Vedic verses is, needless to say, unusual. In the first verse that he approaches, Nīlakaṇṭha applies the method sparingly, only to one word in fact. Once he has demonstrated his larger point, however, that the Vedas do ordain the practice of generating and inscribing magic squares, he uses the kaṭapayādi method to read all the numbers for a magic square from the words of another Ṛgvedic verse, a verse that happens to be closely associated with tantric practice, as we shall see. In what follows, I shall provide the text and an interpretative translation of Nīlakaṇṭha's commentary on the Ṛgvedic verse where he establishes his method. I shall also provide a brief paraphrase of his comments on two other verses.

RV 10.114.6

Nīlakaṇṭha relies primarily on RV 10.114.6 to secure his claim that the *Ṛgveda* includes mantras that refer to magic squares. The verse is as follows:

ṣaṭtriṃśāśm ca catúrah kalpáyantaś chándāṃsi ca dádhata ādvādaśám |
yajñám vimāya kaváyo maníśa ṛksāmābhyām prá ráthaṃ vartayanti ||

The verse occurs in one of the more enigmatic hymns of the tenth maṇḍala, and one of the most numerological, in the context of what appear to be riddling questions about the nature of the sacrifice. The translation of this verse, following Geldner, is as follows:

Through their intelligence the sages, measuring out the sacrifice, fashioning four (cups) to be thirty-six-fold and bringing the meters out all the way to twelve, set the chariot in motion by the praise verse and the praise song.⁸

⁷ For more on the kaṭapayādi system, see Datta & Singh 1962: 69–72.

⁸ Geldner: "Und indem sie vier (Schoppen) sechsunddreissigfach teilen, und die Metren bis auf zwölf bringen und durch Nachdenken das Opfer abmessen, bringen die Seher den Wagen mit Rk und Sāman in Gang".

Nīlakaṇṭha is aware that this hymn has an enigmatic quality, and that its enigmatic quality is based on numerological conceits. As we shall see, he refers to other verses of this hymn as well. The text of the passage, followed by translation with notes, is as follows.⁹

- asyārthaḥ | kavayo yajñam vimāya ṛksāmābhyām ratham pravartayantīty anvayaḥ |
kavayaḥ krāntadarśinah | **yajñam** ya iti kādīnava ṭādi nava pādi pañca yādy aṣṭau
 ity āgamaprasiddharitā eka ucyate | jña iti jakārañākārayor yoge caramaśrutatvāt
 śūnyavācī ṇākāro 'narthakaḥ | tena ja ity aṣṭāv ucyante | tām imām navasaṃkhyāṃ
 5 **vimāya** vividhena rūpeṇa mītvā eko 'ṣṭau saptadvitriṣaṭpañcacatvāra ity evam
 krameṇa saṃgṛhya **ṛksāmābhyām** ṛk ca sāma ca ṛksāmaṃ ceti samāhārayor
 ekaśeṣaḥ | svakoṣṭhāt tṛtīyayā pañktyā tṛtīyena ca koṣṭhena saha **ratham**
 ankāyantrākhyam upāsānāyantram **pravartayantīty** arthaḥ | **manīṣā** manīṣayā
 ṣoḍaśakoṣṭhe yantre yady ekāṣṭāṅkau prathamadvitīyakoṣṭhāyora bhavatas tarhi
 10 tṛtīyapañktes tṛtīyacaturthakoṣṭhāyora vāñchārdhapūraṇāv amkau lekhyau | vāñchā
 tadardham sphuṭayati pūrvārdhena | **caturaḥ** catuṣsaṃkhyākān **ṣaṭtrimśān**
 ṣaṭtrimśato gaṇān **ṣaṭtrimśāms** ceti cakārāc catustrimśān dvātrimśāms ca
 catuṣsaṃkhyān ity ūhyam | **kalpayanta** iti | ṣoḍaśakoṣṭhakasya catasraḥ pañktayaḥ
 | pratyekam ṣaṭtrimśadaṅkopetāḥ kāryāḥ | **ā dvādaśam** gāyatrīm ārabhya dvādaśam
 15 chando 'tyaṣṭīḥ | tena saptadaśasaṃkhyā lakṣyate | dvādaśād arvāg **ā dvādaśam**
 an ity arthe ekādaśam aṣṭis tena ṣoḍaśasaṃkhyā lakṣyate | **ā arvāg dvādaśam** yasmād
 iti vyākhyāne trayodaśam dhṛtis tenāṣṭādaśasaṃkhyā lakṣyate | **chandāmsi**
 tattacchandaḥsaṃkhyākān ankān **dadhataḥ** sthāpayanta ity arthaḥ | evam
 saptadvyādibhyo 'py ankebhyah svasvakoṣṭhād uṣṭrapade vāñchārdham lekhyam |
 20 evam anayor ekāṣṭāṅkayor agrimakoṣṭhadvikaṣu cālanāt tadanurodhena
 cāṅkāntarāṇām nyāśādīto 'nyā saptavikṛtayo bhavanti | evam ekāṣṭāṅkayor
 vyatyaye 'pi prakṛtibhūte saptavikṛtayo bhavantīti caturdaśavikṛtayo vijñeyāḥ | tad
 idam uktaṃ **caturdaśānye mahimāno asyeti** [RV 10.114.7a] **mahimāno**
 vibhūtayaḥ | etena digbhedenā caturguṇāḥ | ṣaṭpañcāśad aṣṭābhīḥ prakṛtibhīḥ saha
 25 ekaikasyāṅkayantrasya catuṣṣaṣṭir bhedaḥ bhavanti |

[2. aṣṭau: aṣṭāv SB | 4. aṣṭāv: aṣṭau AS2; aṣṭā SB. tām: nām AS2 | 5. catvāra: catvāri AS2 | 6. ṛk ca sāma ca: omits AS2. ṛksāmaṃ: ṛk ca sāma ca AS1 | 7. tṛtīyayā pañktyā: omits AS2; saha: sa AS2 | 10. tṛtīyapañktes: tṛtīyapañktyes SB | 11. tadardham: tadardhe AS2, SB; caturaḥ: omits AS2; catuṣsaṃkhyākān: catuṣsaṃkhyān AS1 | 12. gaṇān: gaṇanān AS2; ṣaṭtrimśāms: ṣaṭtrimśac AS2; dvātrimśāms: dvātrimśac AS2; omits ca AS2 | 13. catuṣsaṃkhyān: catuḥcatuṣsaṃkhyān AS1;

⁹ A more complete edition of the entire introduction is projected. The text presented here is a working edition based on three manuscripts, one from the Sarasvati Bhavan and two from the Asiatic Society. The sigla for the MSS are: SB: Sarasvati Bhavan 24953—passage begins 3v l.3; AS1: Asiatic Society G3323 (Cat. No. 5968)—passage begins 4r l.4; AS2: Asiatic Society G5566 (Cat. No. 5969)—passage begins 3v l.11. In the translation, passages to be supplied to the translation are indicated by parentheses. My notes are indicated by square brackets.

ṣoḍaśakoṣṭhakasya: ṣoḍaśakoṣṭhasya AS2 | chando: chāndo AS1 | 17. dhṛtis: dhṛtīs AS2 | 18. aṅkān: aṅgān AS2; sthāpayanta: sthāpayed AS2 | 19. uṣṭrapade: uṣṭapade AS2; vāñchārdham: vāsārdham AS2 | 20. tadanurodhena: tadanurodhenām AS2 | 20. ekāṣṭāṅkayor: ekāṣṭayor AS1 | 23. idam: im AS2 | 24: etena: eteca AS2; aṣṭābhiḥ: aṣṭabhiḥ AS2 | 25: ēkaikasyāṅka-: ekasyāṅka- SB]

The meaning of the verse is this: The sages (**kavāyo**) are enlightened seers.

The term **yajñām** must be understood using the kaṭapayādi method of identifying numbers with letters as it has been established by the Āgamas: *k* and the next 8 consonants in the standard alphabetical order are to be understood as indicative, in order, of the numbers 1–9; *ṭa* and following also indicate the numbers 1–9; *pa* and following also indicate the numbers 1–9; *ya* and the consonants following indicate the numbers 1–8. According to this method we find that the *ya* of *yajña* indicates the number 1. *Jña* is a conjunct consonant, and (although the kaṭapayādi system assumes that the second member of a conjunct is the only one to be counted), in this case *ñ*, though it is the last member of a conjunct, because it indicates 0, is not meaningful. Therefore 8 is indicated by *ja*.

(Add the 1 of *ya* + the 8 of *jña*, and one gets 9.) “Measuring out (**vimāya**) that which is nine in number.” This means measuring it in its different forms, by which is meant bringing together the numbers 1–8 in the order: 1, 8, 7, 2, 3, 6, 5, 4. [These are the pairs of numbers that are used in the method known to Nīlakaṇṭha for generating magic squares of order four for variable sums. There is no attempt to show how this particular order—lowest, highest, next highest, next lowest, next lowest, next highest, next highest, next lowest—is derived from the verse, except that the first two in the series are given by the word in the Vedic passage, **yajñā**.]

“By praise verse and by praise song (**ṛksāmābhyām**).” This is an ekaśeṣa compound, including some things which are not mentioned. It means by Ṛk and by Sāman and by the aggregate of Ṛk and Sāman. [Nīlakaṇṭha takes this term to express another element of the method of generating magic squares of order four, a distinctive movement from one cell in the magic square to another one (see below). I don’t understand how Nīlakaṇṭha derives this movement from the term in question, except that the movement involves two cells down and two cells over, and that he wants the compound to refer to two things plus an aggregate of a pair.]

Moving from their own square to the third column and the third row away, “they make the chariot (**rātha**), i.e. the ritual diagram called a magic square, roll (**prāvartayanti**).”

“Through their intelligence” (**manīṣā**). This means that if they put the numerals 1 and 8 in the first two cells of a magic square with sixteen cells, [i.e. of order four], then (using their intelligence) they write numerals in the third and fourth columns of the third row, which make the sum of half the desired amount of the square. [Another element of the method for generating magic squares of order 4 that is known to Nīlakaṇṭha is, after putting 1 and 8 in the first two cells, to put half the desired magic sum minus 1 in the cell in the third column and third row, and half the desired magic sum minus 8 in the fourth column of the third row. See figure 1, where the magic sum is 34, and $17 - 1 = 16$, and $17 - 8 = 9$. Note that the other pairs of numbers that Nīlakaṇṭha specifies, 7 and 2, 3 and 6, 5 and 4, have similar arithmetic relations to other pairs of numbers elsewhere in the square.]

The magic sum and its half are specified in the first half of the Ṛgvedic verse. “Four” (**catúrah**) means (a square) numbering four, [that is, of order four.] “Thirty-six” (**ṣaṭtriṃśān**) means numbers whose magic sum is 36. The “and” (**ca**) indicates that one must also supply other possible sums, namely 34 and 32, for a square of order four. [Nīlakaṇṭha understands the verse to allow a variable magic sum.]

“Fashioning” (**kalpāyantaḥ**). This means one should make four rows, and in each of the rows put in numerals that add up to 36.

“Up to twelve” (**advādaśam**). (If one counts upward following the order of the *Chandonukramaṇī* enumeration of Vedic meters,) starting from the Gāyatrī meter, (which has 24 syllables,) the twelfth type of meter enumerated is the mixed stanza Atyaṣṭi. (This verse has a total of 68 syllables, and hence, if one were to ignore the fact that this metrical form has 6 lines, and instead treat it as if it had four quarters and so divide it by four,) one would get the number 17. [Nīlakaṇṭha wants to arrive at this number because finding it in a Vedic verse provides him with the basis for finding a generative method in the Vedas, which is the method based on subtracting from half the magic sum of a square. In this case, 17 is half the magic sum of 34, the magic sum of the model square.]

On the other hand, if one instead understands the “a” in “advādaśam” to mean, “this side of the twelfth,” then one must understand that the verse refers to the eleventh (variety of meter in the *Chandonukramaṇī*’s enumeration,) which is to say the mixed stanza Aṣṭi meter, (which has a total of 64 syllables, and hence, by the same principle that was used for the Atyaṣṭi) gives us a number 16 to be used as half a magic sum.

If, however, one instead understands the “a” in “advādaśam” to mean, “beginning from the twelfth,” then we must understand that the verse refers to the thir-

teenth (variety of meter in the *Chandonukramaṇī*'s enumeration,) which is to say the mixed stanza Dhṛti meter, (which has a total of 72 syllables, and hence, by the same principle as was used for the *Atyaṣṭi*) gives us the number 18 to be used as half a magic sum.¹⁰

"Placing the meters" (*chāṃdāṃsi dādhatāḥ*), means writing figures in the square that sum to the amounts indicated by each of these above-mentioned meters. In this manner, one is to subtract half the magic sum from each of the remaining figures, from 7 and 2 and so on, and write the result in the square one reaches moving by the camel step. [The *uṣṭrapada* appears to be a name for the movement described above, viz. down two rows and over two columns. Perhaps this is a reference to board game in which a piece called the camel moved in this way. Consider figure 1. This camel principle will work if one supposes that one has to move two rows and two columns away in whichever direction keeps the movement inside the square. For 2 and 7 this means movement up and to the left; for 3 and 6 down and to the left; for 4 and 5 up and to the right.]

Furthermore, by moving the figures 1 and 8 from their position in the initial pair of cells into other pairs of cells, and moving, in conformity with that, the other figures as well, one gets seven other variations of the square. And exchanging the position of 1 and 8, (and correspondingly exchanging the positions of the other numbers) one gets seven more variants of the square. [Here *Nīlakaṇṭha* indicates some ways he knows of reconfiguring the numbers in the square to produce the same desired magic sum. If one moves 1 and 8 from the first and second column of the first row, to the third and fourth column of the first row, or to the first and second column of the second row, and so on, keeping them always adjacent in the same row, other cells being filled in accordance with that initial change, one obtains seven variants. If one exchanges 1 and 8, one gets eight more variants, but *Nīlakaṇṭha* counts only seven. See below.]

Thus one should know that there are 14 variations. And this too is stated (in śruti.) *cāturdasānyé mahimāno asyeti* [*RV* 10.114.7a].¹¹ "Greatnesses" (*mahimāno*) means perfections or powers. [Here *Nīlakaṇṭha* has only counted the variants, but the total number of possibilities, given the variations he has proposed adds up to sixteen, which he has juggled a bit to get fourteen, moving two possibilities down to a later stage of addition, see below, in order to find a basis in

¹⁰ See the listings of *bhūtasamkhyā* numbers in Datta-Singh 1962: 56–57, where these meters are listed as standard indicators of the numbers in question.

¹¹ Geldner: "Vierzehn andere Grössen von ihm gibt es."

this pāda of a Ṛgvedic verse, which is the first pāda of the subsequent verse in the same hymn, in fact.]

By writing the square with the top turned in the four different directions one multiplies the possibilities by four; hence there are 56 possibilities. These plus the eight original possibilities make up 64 different possible forms of each (four-ordered) square (of any given magic sum). [By this I think he means the original possibilities are the eight forms of the magic square starting from which the variants are generated, 1 and 8 in the first two squares, 8 and 1 in the first two squares, and so on. In order to avoid duplication with the variants already listed, I think that one would have to extend the configurations to include positioning 1 and 8 in non-adjacent cells.]¹²

RV 10.114.8a

The next passage in Nīlakaṇṭha's introduction extends the principle to magic squares of order three.

- evam sahasradhā pañcadaśāny ukthe [RV 10.114.8a] ti mantravarṇān
navakoṣṭhake 'pi | pañcapradhānāni daśāni pañcadaśānti vyutpattyā madhye
pañca likhitvā parito dikṣu vidikṣu cābhimukhena vimāyety atrāpy anuvartanīyaṃ
| vividhayogena lekhyāni pañcadaśāni | tathā hi | prākpraticyor ekanavakau
5 dakṣiṇodīcyos trisaptakau | āgneyavāyavyayor aṣṭadvikau | īśanairītyoḥ
ṣaṭcatuṣkau | madhye pañceti | atraikanavakādīnām digbhedāt kramabhedāc cāṣṭāv
eva navakoṣṭhakasya yantrasya bhedāḥ pratyante | tathāpi pañcadaśānti | etasya
dīnāmātrapadarśanārthatvāt ṣaḍ dvādaśāni | sapta caturdaśāni | aṣṭa ṣoḍaśānīty
evamrūpāni bahūni yantrāṇy ūhyānīty abhiprāyeṇa sahasradheti
10 sahasraprakāraṇy etāni ukthāni | uttiṣṭhanti phalāny ebhyas tāny ukthāni
tattatphalajanakāni prakṛtāni yantrāni jñeyāni |

[1. ukthe: uveke AS2; -varṇān: varṇāt AS1 | 2. daśāni: omits AS2 | 3. cābhimukhena: cābhimukhyena AS1 | 4. pañcadaśāni: omits AS2, SB | 6. atraika-: atreka- AS2, aneka SB | 7. nava-: naka- AS2; navakoṣṭhakasya yantrasya: tatkoṣṭhakayantrasya AS2 | 8. dīn-: dig- AS2; sapta: saptadaśa AS1 | 9. bahūni yantrāṇy ūhyānī: bahūn yantrāṇy aṣṭāśī SB, bahūn yantrāṇy ūhyānī AS1, bahūn yantrāṇy ukthāni AS2 | 10. ukthāni: ucasamkhyakāni AS2, uvaśāni SB |]

In the same manner, because of the direct statement of the śruti: **sahasradhā pañcadaśāny ukthā** [RV 10.114.8a],¹³ there is also a Vedic basis for the creation of magic squares of order three.

¹² Nārāyaṇa Paṇḍita calculates that there are 384 possibilities of squares of order four with numbers in sequence from 1 to 16. Kusuba 1993: 380.

¹³ Geldner: "Tausendfach sind die fünfzehnteiligen Ukthā's".

If we etymologize **pañcadaśāni** as meaning “tens predominated by five,” then we understand that one places 5 in the center (of a nine-celled square) and (the numbers as listed below) in the cells around it, in the four directions and intermediate directions facing it—once we understand that the term **vimāya** should be brought down from verse 6 above—that is, measuring out with a varied arrangement, the numbers should be written in the following manner:

In the east and west squares place 1 and 9; in the south and north cells 3 and 7. In the southeast and the northwest one draws the 8 and 2. In northeast and southwest one draws 6 and 4. And 5 in the center.

Now here, there are eight varieties of nine-celled square, because of the different directions in which the square is faced, and because of the different order, [i.e. produced by flipping the square over.] And this is why (in the *R̥gvedic* verse 10.114.8a), when it says **pañcadaśāni**, because that is for the purpose of showing merely a direction, one must understand that many magic squares are to be supplied, and similarly one has to understand here 6 (variants for) 12, 7 (variants for) 14, 8 (variants for) 16. With this in mind the *R̥gvedic* verse says “thousand-fold” (**sahasradhā**), for of a thousand varieties are these **ukthāni**. **Ukthāni** means that from which results arise, and one should therefore understand that various results arise from these various base diagrams. [I am not sure of Nīlakaṇṭha’s intention in giving the pairs 6, 12; 7, 14; and 8, 16. Obviously these are numbers and their doubles. I think the latter number in each pair is a magic sum, and the first number is perhaps the number of series of nine numbers that Nīlakaṇṭha thinks he can generate to produce each sum, assuming certain constraints. Unfortunately the usual constraints would prevent one from having a magic sum not divisible by three in a magic square of order three. Thus my explanation is plausible for 6, 12, but will not work for 7, 14 and 8, 16, unless Nīlakaṇṭha is in error here.]

Śarabha and Tantric Uses of Squares

Nīlakaṇṭha’s demonstration, therefore, of the Vedic basis for the construction and inscription of magic squares, depends on two consecutive verses from *R̥gveda* 10.114. Having made his point, Nīlakaṇṭha proceeds with his argument by showing that the numbers that one writes in a square of order four, (that is, the numbers 1 to 16), are all regularly used to refer to groups of deities and that in turn, the practitioner of number diagram magic thinks of the gods so indicated while writing the numbers in his square, and thereby receives their blessings.

In the following passage Nīlakaṇṭha makes a further appeal to Vedic verses as the basis for drawing magic squares. This is done by bringing in a different tantric context, the ritual associated with the deity Śarabha, a form of the tantric deity

Ākāśabhairava, whose name is associated with various forms of magic.¹⁴ Space does not permit a full description of this part of Nīlakaṇṭha's text here, but a short summary will be useful, since Vedic verses appear in the argument again.

Nīlakaṇṭha shows that one can extract the magic square associated with Śarabha from a Vedic verse, in particular from *Taittirīyāranyaka* III.15.1.¹⁵ This verse, says Nīlakaṇṭha, is used as the basis for the Śarabha myth.¹⁶ By applying the kaṭapayādi system and interpreting other words in the verse as instructions to figure things out using one's intelligence, the verse is shown to prescribe an unusual magic square of order three, in which the central square has four numbers in it instead of one. This unusual magic square is perhaps appropriate for a deity called "śarabha," which is the name of a legendary eight-legged animal. In the Śarabha diagram the sorts of additions possible are multiplied, but are also restricted. The magic sum is 20, and it is reached by adding any outer side, or any diagonal, or the outer or inner four corner cells, or the pairs of opposite cells, or each of the sides with the interior adjacent corners, and so on.

Nīlakaṇṭha generates the same unusual magic square from half of a R̥gvedic verse, *RV* 8.100.06,¹⁷ the only verse in the *R̥gveda* that contains the word "śarabha." This verse is central to the sort of Vedicizing tantric ritual associated with Śarabha and Ākāśabhairava in the *Ākāśabhairavakalpa*.¹⁸ Nīlakaṇṭha's ability to derive the Śarabha magic square from this verse is therefore doubly confirming. The method he uses is to read the entire verse in the kaṭapayādi mode, and to place the numbers so derived in their appropriate positions in the square. The following passage of Nīlakaṇṭha's text generates a square with the magic sum of 34 in the same Śarabha configuration. No Vedic passage is invoked to support this square.

Conclusion

With this final possibility, Nīlakaṇṭha declares his argument successful in proving the point that tantric number diagrams, as forming a proper part of the Vedic canon, deserve to be studied and commented on. The unusual strategy of using the kaṭapayādi system for reading the meanings of Vedic verses enables him to show, at least to his own satisfaction, that the Vedas explicitly prescribe the drawing of magic squares; and that they do not prescribe just one square, but the whole art of generating magic squares, as this art was known to Nīlakaṇṭha.

¹⁴ See Goudriaan & Gupta 1981: 114–115.

¹⁵ hāriṃ hārantam ānuyanti devāḥ [5v] viśvasyēśānaṃ vṣabhaṃ matīnāṃ | brāhma sārūpam cānu medām āgād āyanaṃ mā vīvadhīr vī kramasva.

¹⁶ Nīlakaṇṭha refers to the *Śarabhamāhātmya* here, which I have, so far, not located.

¹⁷ pāravataṃ yāt purusambhṛtāṃ vāsv apāvṛṇoh śarabhāḥ ṣṣibandhave (*RV* 8.100.06cd).

¹⁸ See *Ākāśabhairavakalpa*, ed. Sharma, Chapter 81.

Nīlakaṇṭha's readings of these Vedic verses might strike the contemporary Vedist as wildly improbable. Yet if we wish to include in the study of the Vedas a knowledge of their interpretative history, perhaps the appropriate reaction to these passages of Nīlakaṇṭha's work would be to ask how it came about that in the seventeenth century a fully educated Vedic commentator operating well within the mainstream of the production of Brahminical knowledge could propose such a reading, and what is more, could propose it in a work that was not written for a circle of initiates, but that was, rather, commissioned by a learned bibliomane like Anūpa Siṃha? The argument that Nīlakaṇṭha has made here, though no doubt valued for being extraordinary, would not have been considered laughable by its readers. The question deserves more investigation than there is space for here. I have made some suggestions for understanding Nīlakaṇṭha's intellectual project elsewhere. In the particular case of magic squares, one might mention two contributing factors. One is the phenomenon of the re-use of Vedic mantras in tantric settings. Nīlakaṇṭha's incorporation of the Vedic mantras associated with the Śarabha rituals is evidently motivated by his awareness that, by his day, Vedic mantras had long since escaped from their śrauta and gṛhya ritual contexts, and were found in ritual employments in many smārta and tantric practices.¹⁹

Another is that Nīlakaṇṭha has located a window of plausibility, as it were, that gives him access to the Veda through its various numerical and enumerative modes. Nīlakaṇṭha is correct to say that the *Rgveda* has passages that articulate cardinal numbers, and others that speak of enumerable deities; and that in the Vedic traditional corpus there are canonical lists of meters (and sages, and deities,) that imply ordinal numbers. There are, indeed, many sets of symbols that lend themselves to numerical abstraction and mental play. Whatever complaints we might have about this author's approach to our sacred text, there is certainly no fundamentalism here.

¹⁹ See e.g. Gupta–Goudriaan 1981: 19–20, 115; also Padoux 1989: 299.

References

- Ākāśabhairavakalpa. 1981. *Ākāśabhairavakalpa*, ed. Nānak Chand Sharma. New Delhi: Kaya Maya Research Institute.
- Datta, B. and Singh, A. N. 1962. *History of Hindu Mathematics*. 2nd printing. Bombay.
- Goudriaan, Teun and Gupta, Sanjukta. 1981. *Hindu Tāntric and Śākta Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hayashi, Takao. 1987. Varāhamihira's Pandiagonal Magic Square of the Order Four. *Historia Mathematica* 14: 159–166.
- Kaviraj, Gopinath. 1972. *Tāntrika Sāhitya*. Lucknow: Hindi Samiti.
- Kunhan Raja, C. and Sarma, K. Madhava Krishna. 1944–1948. *Catalogue of the Anup Sanskrit Library*. Bikaner: Government Press.
- Kusuba, Takanori. 1993. *Combinatorics and magic squares in India: A study of Nārāyaṇa Pañḍita's "Gaṇitakaumudī"*. Ph. D. Diss., Brown University.
- Minkowski, Christopher. 2002. Nīlakaṇṭha Caturdhara's *Mantrakāśikhaṇḍa*. *Journal of the American Oriental Society* 122 (2): 329–344.
- . 2005. Nīlakaṇṭha's Vedic Readings in the Harivaṃśa Commentary. In: Petteri Koskikallio (ed.). *Epic, Khilas, and Purāṇas: Continuities and Ruptures. Proceedings of the Third Dubrovnik Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, September 2002. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, 411–433.
- . Forthcoming.a. Nīlakaṇṭha and Magic Squares.
- . Forthcoming.b. Nīlakaṇṭha Caturdhara and the Genre of Mantrarāhasyaprakāśikā.
- Padoux, A. 1989. Mantras—What are They? In: Harvey Alper (ed.) *Mantra*. Albany: SUNY, 295–318.
- Pingree, David. 1997. *From astral omens to astrology, from Babylon to Bikaner*. [Serie Orientale Roma 78]. Roma: Istituto Italiano per L'Africa et L'Oriente.
- Renou, Louis. 1960. *Le destin du Veda dans L'Inde*. Paris: Editions E. De Boccard.
- Roşu, Arion. 1989. Les carrés magiques indiens et l'histoire des idées en Asie. *ZDMG* 139: 120–158.
- Shastri, Haraprasad. 1939. *Descriptive Catalogue of the Sanskrit manuscripts in the Collections of the Royal Asiatic Society of Bengal*, vol. 8. Calcutta.

Эпические риши (по данным Махабхараты)

С. Л. Невелева

(Институт восточных рукописей РАН, С.-Петербург)

Импульсом к размышлениям над этой темой послужило опубликование замечательной книги Т. Я. Елизаренковой «Язык и стиль ведийских риши» (М., 1993). Эта статья не ставит перед собой нереальной цели — приблизиться к широкому охвату освещенных в этой книге проблем, имеющих столь же серьезное значение и для Махабхараты. В мои задачи входит попытка поставить вопрос: кто такие эпические риши и определить возможные направления дальнейших исследований.

Выбор книги III-й Махабхараты (Араньякапарва, Книга Лесная)¹ в качестве материала для работы над этой темой обусловлен уникальностью ее содержания. Эпический сюжет о борьбе за престол двоюродных братьев, Кауравов и Пандавов, в этой книге, повествующей о лесном изгнании последних, оказывается полностью вытесненным на периферию развернутым описанием встреч героев эпоса с мудрецами-риши.

Необходимо отметить, что понятие «лес», как часть эпического пространства, амбивалентно и, в отличие, например, от европейского, связано с двумя различными представлениями². С одной стороны, — и это объединяет эпическое восприятие леса с общекультурным, — лес считается местом диким, полным враждебных сил — зверей и ракшасов-оборотней; с другой стороны, в лесной местности помещаются отшельнические обители-*ашрамы*, анклавы, жизнь в которых протекает по упрощенным социальным законам, определяемая отправлением необходимых ритуалов и подвижничеством. Именно по лесам — Камьяке и Двайтаване — пролегают маршруты Пандавов, находящихся в 12-летнем изгнании, не считая половины того времени, когда они следуют *прадакшиной*, ритуальным обхождением святынь, вокруг всего субконтинента.

В Араньякапарве с большой полнотой представлен наиболее значимый для эпической композиции вид словесных контактов — *беседы* героев с мифологическими персонажами-риши, благодаря чему происходит полное

¹ Русский перевод см. Васильков, Невелева 1987.

² О специфике представлений о лесе в древнеиндийской культуре см. Маламуд 2005: 117–140.

отклонение повествования в сторону композиционно-инкорпорированных сюжетов, изложение которых перемежается иногда теоретическими фрагментами.

Наличие так называемой «вводной» сюжетики — черта, присущая не только древнеиндийскому эпосу, который отличается от других разве что обилием подобного материала. Сюжетная инкорпорация совершенно самостоятельна по своему *содержанию*, т. е. не зависит напрямую от главного сюжета; ей свойствен собственный набор *персонажей*, а также не совпадающие с общеэпическими *пространство* действия и событийное *время*. Теоретические фрагменты, которыми изобилуют книги XII и XIII Махабхараты, развивают, углубляют и даже опережают в своем содержании те идеи, которые только намечены в собственно эпическом нарративе.

В. Пизани видел причину появления «вводной» сюжетики в потребности заполнения временного зияния, *hiatusa*, когда ощутимых событий в жизни героев не происходит и сюжетное время как бы приостанавливается³. Очевидно, что схема конструирования эпического сюжета обрисована итальянским исследователем совершенно верно, однако значение архитектоники этого фрагмента Махабхараты можно, по-видимому, теснее увязать с вопросами эпического текстосложения. Не могут ли быть фигуры святых мудрецов-риши, как они изображены в книге Лесной, обобщенным образом тех брахманов-ритуалистов, с которыми связывается религиозно-дидактическое преобразование эпоса?

Характеристики риши

Выстроенные в алфавитном порядке, имена эпических риши, поистине *действующих* лиц книги Лесной, выглядят следующим образом: Брихадашва, Вьяса, Ломаша, Маркандея, Нарада, Пуластья. Как можно видеть, это имена другие, нежели в Ригведе, и уже это отличает эпических риши от ригведийских. Однако один из них, а именно **Маркандея**, описывается как происходящий из широко известного в Ригведе рода Бхригу⁴: «лучший из Бхаргавов» (*bhārgavasattama* 192.5⁵), «лучший из рода Бхригу» (*bhrgukulaśreṣṭha* 196.13), «потомок Бхаргавов» (*bhārgavanandana* 207.5; слово *nandana* означает также «радость»). К тому же именно в его уста вложена «Повесть об Ангирасах» (гл. 207–221), рассказывающая о другом, также связан-

³ См. Pisani 1939.

⁴ Все данные касательно ригведийских риши взяты из труда Т. Я. Елизаренковой (Елизаренкова 1989).

⁵ Ссылки даются по изданию Sukthankar 1942. Цифры означают: первая — номер главы, после точки — номера стихов.

ном в Ригведе с почитанием огня жреческом роде. Указание на огромную продолжительность его жизни также перекидывает своего рода мостик к сверхдалеким прошлым временам: Маркандея — «живущий на свете многие годы» (*bahuvatsaraḥjīvin* 180.5), «видевший много тысячелетий» (*bahuvārṣasahasradhṛk* 180.89), «древний» (*vrddha* 180.40), «проживший много тысяч лет» (*bahuvārṣasahasrin* 180.40); ср.: «вечный» (*sanātana* 181.2), «тот, чей век долог» (*dīrghāyus* 192.1).

Беседы риши Маркандеи с Пандавами определяются как *satāsyā*, «совместное сидение», и в значении этого термина можно уловить намек на в некотором смысле сходное понятие — *upa-ni-ṣad*, «сидение подле (наставника)». Как будет показано дальше, и структура этих бесед, а, главное, их «наставительная» направленность и роль в них Маркандеи вполне сопоставимы с теми же параметрами упанишад.

По ряду своих характеристик отличается от других риши Кришна Двайпаяна Вьяса; он имеет эпическую биографию — является предком героев Махабхараты, легендарным ее творцом (наряду с Ведами). Рожденный рыбачкой Сатьявати, Вьяса был оставлен ею на острове (*dvīpa*), отчего и получил имя Двайпаяна.

По своему «социальному» статусу эпические риши — дваждырожденные (*dvija*), т. е. *брахманы*, прошедшие обряд посвящения: *brahmarṣi*, «риши-брахман», говорится о Пуластья (80.18); *dvijasattama*, *dvijaśreṣṭha*, *dvijottama*, «лучший из дваждырожденных» — так определяются Маркандея (181.7, 189.28, 192.2, 206.33) и Ломаша (45.35). Риши, как и положено брахманам, «чтимы (всем) миром» (*lokapūjita* 8.23 о Вьясе; *sarvalokābhīpūjita* 80.9 о Нараде).

Память о ригведийском прошлом эпического риши можно усмотреть в его определении *vipra* (196.2, 3), значение которого претерпело изменения, пройдя путь от боговдохновенного поэта Ригведы, слагающего гимны, до понятия «брахман» (ср.: *viprāgrya* 45.35 «первый среди брахманов» о Ломаше; *viprendra* 104.5 «Индра среди брахманов» о нем же; «индрова» метафора означает превосходство, главенство).

В пределах Араньякапарвы, книги Лесной, риши Пуластья и Ломаша, как и родовой жрец-пурохита Пандавов — риши Дхаумья, отмечены причастностью к сакральным маршрутам паломничества. Пуластья кратко излагает тему обхождения святых герою старшего поколения Бхишме (гл. 80–83), Дхаумья рассказывает о том же Пандавам (гл. 85–88). Отличается от них риши Ломаша: он — *aṣatāna* (45.9) «странник», который говорит о себе: «Странствую я во всех мирах свободно» (*satcarann asmi sarvalokān yadrccchayā* 89.5). Именно он ведет четверых Пандавов (в отсутствие Арджуны, пребывающего на небесах) в паломничество по святым местам (гл. 83–153).

Нарада, *devarṣi* — «божественный риши», в Араньякапарве, как и везде в Махабхарате, выступает посланцем небес, связующим миры богов и людей; см. 80.2: он «пылает брахманским величием» — *dīṇyatānam* (Acc.) *śrīyā brāhmyā*, «духовным пылом-теджасом подобен пылающему огню» — *dīptāgni-samatejasam* (Acc.).

В том, что касается характеристик, весьма скромно, в отличие от остальных риши, представлен лишь единожды появляющийся перед героями **Брихадашва**, рассказывающий Пандавам удивительную «Повесть о Нале» (гл. 50–79)⁶. Среди определений этого риши, в связи с важностью для понимания его функций как эпического сказителя, необходимо выделить формульный эпитет *vadatām śreṣṭha* (вокатив) «о лучший из владеющих словом» (49.43); ср.: *kuśalo hy asi bhaṣitum* (126.3) «искусен ты в рассказывании» о Ломаше.

Наряду с более или менее индивидуальными чертами отдельного риши, между ними существует немало общего в том, что касается их главных проявлений: это, во-первых, приверженность *дхарме*, универсальному закону бытия в индуизме (*дхарма* во мн.ч. означает «обязанности»), и, во-вторых, — суровое подвижничество, важнейший для индуиста путь к освобождению из круга бытия. Иначе говоря, риши Махабхараты предстают носителями *индуистской* идеологии. Так, риши **Маркандея** — *dharmātma* (180.39) «устремленный душою к дхарме», *sarvadharmabhṛtām vara* (206.33) «лучший из вершителей всех дхарм»; в то же время он — *mahātapaḥ* (180.5, 39, 48; 182.2) «великий в подвижничестве», *tapovṛddha* (180.38, 192.1) «состарившийся в подвижничестве»; ср. о нем же: *svādhyāyatapasā yuktah* (180.5) «приверженный подвижничеству и постижению Вед». **Брихадашва** характеризуется как *dharmacarin* (49.30) «следующий дхарме», **Ломаша** — *tapobalasamanvita* (45.37) «владеющий величайшим тапасом»; ср. *sumahâtejas* (89.1) «наделенный величайшим духовным пылом-теджасом». **Пуластья** — *ugratapasah* (80.16) «суровый подвижник»; к нему (80.28) и к Ломаше (90.2) относится определение *tapodhana* «владеющий сокровищем тапаса», часто встречающееся в Махабхарате применительно к брахманам-подвижникам.

Нередко упоминаемое свойство риши — их *наделенность (великой) долей*: *bhagavān* — говорится о Маркандее (182.2), о Ломаше (110.10; 121.23), о Вьясе (247.47), о Нараде (80.5); *mahābhāga* — о Ломаше (89.2), о Вьясе (91.17), о Нараде (80.8, 91.17), о Брихадашве (49.29). По-видимому, этот эпитет риши-брахманов можно связать с их неперменным и определяющим

⁶ О типологии Повести о Нале, которая «представляет собой единственный во всем корпусе древнеиндийской эпике чистый образец сказочно-романического эпоса», см. Васильков 1987: 269.

участием в ритуальной деятельности, подразумевающей получение достойной «доли» в награду за отправление жертвенного ритуала, являвшегося прерогативой брахманского сословия⁷.

Непременным качеством риши, какими они представлены в Махабхарате, является *мудрость*, понятие, передаваемое разными способами, среди которых следует отметить знакомое по Ригведе определение *dhīmān* (276.13 о Маркандее, 247.47 о Вьясе). В этом эпитете просматривается связь со словом *dhī*, означающим в Ригведе уникальную способность риши *провидеть* суть явлений. В какой-то степени этому понятию близко по смыслу словосочетание *divyena cakṣuṣā* (8.22) «(провидя) божественным оком», относящееся к Вьясе.

Риши **Нарада** отмечен мудростью (*manīṣin*, *mahāmati* 180.45; второй эпитет означает не просто «мудрый», но «многомудрый»). Мудрость **Маркандеи** отражена в вокативе *brahmavidām vara* (181.6) «о лучший из познавших Брахман», который прямо связан по смыслу с индуистским понятием — познание Высшего Абсолюта как путь к освобождению. Этот же риши описывается как традиционно образованная личность — *sarvaśāstraviśārada* (182.2) «искушенный во всех шастрах» (традиционных науках), *praśnavidām vara* (196.13) «первый среди знатоков (всех) вопросов».

Встреча почетного гостя⁸

Приход святых мудрецов-риши к Пандавам, пребывающим в лесном изгнании, позволяет сказителю описать с большей или меньшей подробностью обычай приема почетного гостя — брахмана. Описание этого приема составляет основное звено начальной части *рамочного* окружения беседы «высоких гостей» с эпическими героями.

Когда появился риши **Брихадашва**, царь Юдхиштхира «оказал ему почести в соответствии с шастрами (подношением) медовой смеси» (*śāstravan madhuparakeṇa pūjāyāmāsa* 49.30). Брихадашва отдохнул, усаженный, и тогда Юдхиштхира сел рядом с ним (*aśvastam cainam āśīnam upāśīno*) и повёл рассказ о своих лишениях (49.31).

⁷ Т. е. понятие *bhāga* «доля» в данном случае, возможно, сливается с *dakṣiṇā* — вознаграждение, получаемое брахманом за отправление ритуала. С течением времени значение слова *mahābhāga* «великий долей» изменяется далее, в направлении «великий участием», и этот эпитет становится применим не только к мифологическим персонажам, но и, особенно в начале вводного повествования, к тем лицам, которым суждено пройти успешно выпавшие на их *долю* испытания.

⁸ Подробно см. Невелева 1999: 157–182.

Дед героев Махабхараты Бхишма, едва завидев риши Пуластью, испытал несказанную радость и великое удивление (*praharṣam atulam lebhe ... vismayaṁ ca param yauau* 80.16). Затем, «действуя, как предписывает обычай» (*vidhidṛṣṭena karmanā*), он выказал почтение (*pūjāyāmāsa*) явившемуся гостю, поднеся ему почетный напиток *аргхья* (80.17, 18). Помимо того, что эта встреча эмоционально окрашена (см. 80.20–26), — царь Бхишма восклицает: «Я раб твой!» (*dāso 'smi tava* 80.19), — к рисунку его психофизического состояния добавляются дополнительные штрихи: Бхишма прошел ритуальное очищение (*śuci*), настроил свой ум (*prayatamānasaḥ*), назвал имя (*nāma saṁ-kīrtayāmāsa*) и, прервав свою речь, погрузился в молчание (*vāgyataḥ ... tuṣṇīm āsīd*) в знак готовности внимать рассказу святого риши о паломнических святынях (80.18, 20). Пуластья был удовлетворен (*prītamanābhavat* 80.21).

Появление перед Пандавами риши Ломаши, посланного богом Индрой на землю, дабы он охранял Пандавов в их паломничестве по тиртхам, также сопровождается достойным приемом. Герои поднялись навстречу (*udatiṣṭhan*) мудрецу, «как бессмертные (боги) на небесах — (навстречу) Шакре» (89.2), «оказав ему почести согласно обычаю» (*tam abhyarcya yathānyāyam* 89.3).

Пришедший к Пандавам Маркандея также принят как полагается: Пандавы и присутствующий при этой встрече Кришна восславили (*ānarcuḥ*) его (180.40), и лишь после того, как он, восславленный (*arcitam* Асс.), хорошо отдохнул, будучи усажен (*suviśvastam āsīnam* Асс.), к нему обратился Юдхиштира с рассказом о своих бедах (180.41).

Достаточно подробно описан прием Пандавами риши Нарады. Герои все вместе предстали (*upatasthur*) перед ним, поднеся «как положено по обычаю» (*yathānyāyam*) *падью*, воду для омовения ног, и почетный напиток *аргхью* (180.49), порадовав мудреца таким приемом. Описание встречи риши Нарады с эпическими героями содержит, таким образом, некоторые конкретные детали: так, ясно выражена мотивировка его появления перед Пандавами, — он явился, «желая их повидать» (*avalokakaḥ* 180.44); упомянуты также почетные дары, которыми приветствуют высокого гостя, и его реакция одобрения на должный прием.

Желание увидеться с Пандавами движет и риши Вьясой, прием которого изображен с особой тщательностью. Завидев его, Юдхиштира, поднявшись ему навстречу, принял его, как предписано (*tam āgatam abhiprekṣya ... yudhiṣṭhira pratyudgamyā ... pratyagrṇnād yathāvidhi* 245.9). Когда риши был усажен, царь сел рядом, готовый внимать ему, радуя гостя своей почтительностью (*tam āsīnam upāsīnaḥ ... toṣayan prāṇipātena* 245.10). В рассказе Вьясы, адресованном Пандавам, также достаточно подробно освещается прием, который оказывает некий отшельник гневному риши Дурвасасу: верный

обету гостеприимства, он подносит тому, пришедшему за подаением, *надью*, воду для прихлебывания и лучшие из яств (246.13, 14).

Описание встречи эпических героев с явившимися к ним риши, представленное в обобщенном виде, включает следующие элементы, присущие, по-видимому, в той или иной форме любой культуре: 1) совместный характер приветственных действий принимающей стороны (при виде пришедшего Пандавы поднимаются и идут ему навстречу); 2) на вербальном уровне — хвалебное приветствование гостя, обозначаемое производными от корня *arc*, в котором просматривается связь с ригведийским *ṛc* — прославителем гимном, обращенным к богу⁹; 3) эмоциональная реакция встречающихся, состоящая в выражении взаимной радости; 4) подношение вещественных даров, выражаемое глаголом *pīj* «оказывать почести», «одаривать»¹⁰. В соответствии с требованиями *грихьясутр*, пришедшему подносят воду для омовения ног (*надья*) и для прихлебывания (*ачамания*), почетный напиток (*аргхья*) и медовую смесь (*мадхупарка*). Циновка для сидения, *асана*, заменяется усаживанием гостя (используются производные от корня *ās* «сидеть»), с тем чтобы он отдохнул (образования от основы *āśvāsay-*) с дороги. Однако традиционный состав обязательных подношений гостю в каждом случае неполон, что можно объяснить установкой традиции не на этнографическую точность описания обычая, а на его художественное осмысление.

Правильность соблюдения нормы взаимоотношений «хозяина» и принимаемого гостя-брахмана отмечается такими наречиями, как *yathāvidhi* (согласно Я. Гонде, «в соответствии с предписаниями *грихьясутр*»¹¹), *śastravat* («в согласии с шастрами»). Царь, который принимает пришедшего риши, иногда определяется в этой ситуации как «верный дхарме», и в этом контексте подобного рода эпитеты, включающие понятие «дхарма» (например, «достойнейший хранитель дхармы» 80.17), подчеркивают соответствие оказываемого пришельцам гостеприимства тем требованиям, которые предъявляются древними кодексами законоуложений¹².

⁹ Возможно, этим глаголом обозначались некие приветственные формулы, *мантры*.

¹⁰ В эпическом описании приема почетного гостя явно прослеживаются черты индуистской *пуджи*, храмового богопочитания, что неудивительно при очевидной, начавшейся еще с Ригведы тенденции к обожествлению брахманов. Уже в Атхарваведе (XI.6) прием гостя приравнивается к жертвоприношению богам (см. Kane 1941: 749).

¹¹ См. Gonda 1977: 555.

¹² См. Кудрявский 1896; 1904. Грихьясутры обобщают бытующие на практике правила «традиционного поведения» (Gonda 1977: 624).

Способы оформления вводной сюжетики (структура беседы)

Простое сопоставление объемов повествований выделяет среди других риши Ломашу (гл. 80–153) и Маркандею (гл. 179–221), причем рассказы первого связаны с динамикой обхождения тиртх, тогда как истории второго — со статикой местонахождения персонажей. Доминирующей формой начала беседы является традиционный для древнеиндийской словесности формульный способ введения инкорпорированной сюжетики, когда за *кратким* упоминанием какого-либо события следует вопрос собеседника, выражающего желание выслушать *подробный* рассказ на заявленную тему.

Обозначение словесной коммуникации эпических героев и риши словом «беседа» весьма условно: на долю Юдхиштхиры, как центра слушающей аудитории, приходится исключительно роль задающего вопросы, как бы развернуты они ни были, тогда как мудрец-риши отвечает на них, опираясь на заданную вопросами программу. Вся Махабхарата в целом представляет собой подобного рода беседу, во время которой царь Джанамеджая задает вопрос риши-брахману Вайшампаяне, а тот разворачивает свое повествование, в пределах которого, как в *рамке*, появляются все новые и новые словесные контакты — монологи, диалоги и беседы. Так называемые *батальные* книги — с VI по IX — представлены аналогичной по форме беседой *сутьи* Санджайи и слепого царя Дхритараштры, которому тот излагает события битвы.

Араньякапарва открывается *просьбой* царя Джанамеджайи, подводящего итоги событиям, которые предшествуют изгнанию героев, к риши Вайшампаяне: «Об этом поведай мне все *подробно* ... ибо велик мой интерес к рассказываемому тобой» (*etad ācakṣva me sarvaṁ vistareṇa ... kathyamānaṁ tvaya ... paraṁ kautūhalaṁ hi me* 1.6,7). Этим фрагментом общей для Махабхараты беседы царя и брахмана-риши открывается *рамочное* начало книги Лесной. Далее. Кришна, родственник, друг и покровитель Пандавов, объясняя, почему он отсутствовал на роковой для героев игре в кости, обрекшей их на изгнание, кратко рассказывает о сокрушении воздушного города Сабуха (гл. 15), и Юдхиштхира просит его: «Поведай мне (это) более *подробно*, ибо не удовлетворен я рассказанным» (*vistareṇa ... ācakṣva ... na hi tṛpṛāmi kathyataḥ* 16.1).

Таковы примеры традиционного формульного начала общения действующих лиц эпоса, расположенные в тексте за пределами рассматриваемых бесед риши с героями.

Сюжеты Паломничества по тиртхам вводятся соответственно локальным ассоциациям, т. е. *теме* для очередного рассказа *Ломаша* определяет очередной пункт сакрального маршрута. В этой ситуации вопрос к рассказчику,

казалось бы, избыточен. Однако на деле и здесь скрупулезно соблюдается сложившаяся в древнеиндийской словесности *форма* композиционной организации *вводного* материала: краткое упоминание, затем — просьба рассказать более подробно содержание упомянутого сюжета и далее — развернутый ответ на вопрос-просьбу.

Во время *тиртхаятры* (динамический вариант бесед) Ломаша рассказывает Пандавам «историю» той или иной святыни, упоминая имена тех, кто ее прославил. После краткого рассказа Ломаша (94.2, 3) Юдхиштхира, соблюдая правила беседы, выражает желание услышать *подробно* (*vistaram* 98.1) о расправе риши Агастья над асурой Ватапи, о том, как перестал расти хребет Виндхья и т.д., предваряя своими вопросами повествование Ломаша о деяниях риши Агастья (гл. 98–102). Таким же пожеланием Юдхиштхиры — услышать, после краткого упоминания, все *в подробностях* (*vistareṇa*) — вызваны рассказы риши о Сагаре (гл. 104–108), о том, чем прославился Ришьяшринга (гл. 110–113), о подвижнике Чьяване, которому боги Ашвины вернули молодость, и красавице Суканье (гл. 122–124), о мощи царя Сомаки (127.1), об испытании царя Ушинары, устроенном ему Индрой, превратившимся в ястреба, и Агни, ставшим голубем (гл. 131), а также о словесном агоне (*брахмодье*) царя и брахмана, который вышел из состязания победителем (гл. 132–134).

Требования *полноты* и *достоверности* изложения (*etat sarvaṁ yathāvṛtāt ākhyāti* «Об этом *все как было* да поведаете ты!» 121.23; ср. 135.11) соседствуют в одном из вопросов Юдхиштхиры с *мотивировкой права* риши на соответствующее повествование: *kuśalo hy asi bhaṣitum* (126.3) «Ведь ты искусный рассказчик», а также выражением удовольствия от слушания историй святого мудреца: *kīrtyamānair bhr̥ṣam rame* (135.11) «Я испытываю великое наслаждение (от тобою) рассказываемых (историй)».

Слова Ломаша о том, что в тиртхе, куда пришли Пандавы, совершал жертвоприношения царь Мандхатри (125.23), вызывают целый ряд вполне *конкретных* вопросов Юдхиштхиры: каким образом тот появился на свет, что означает его имя и т. д. Сама конкретность этих вопросов ясно показывает, что данный сюжет хорошо известен (Мандхатри родился из левого бока отца, нечаянно испившего ритуальной воды, и сам Индра вскормил его, дав сосать свой палец), так что используемая *формульная* конструкция введения этого сюжета, как и в других случаях, есть выработанный традицией способ подключения композиционно инкорпорированного материала, *формальный* (и формульный) прием организации текста Махабхараты.

Точно таким же образом начинается — *за пределами* тиртхаятры Ломаша — беседа героя Бхимасены (он отправился за цветком, понравившимся

супруге Пандавов Драупади) с встреченным им в лесу Хануманом, являющимся, как и Бхима, сыном Ветра, т. е. сводным братом Пандавы. После того как божественная обезьяна Хануман кратко упоминает о мировых периодах, *югах*, Бхима задает «старшему» собеседнику конкретные вопросы: о совокупности *юг*, об образе жизни людей в каждую из них и т. д., и на эти вопросы по просьбе брата Хануман дает развернутый ответ (гл. 148). То есть и здесь соблюдается верность структуре эпической беседы.

Беседы риши Маркандеи (*mārkaṇḍeyasamāsyāparva*) строятся иначе, нежели беседы Ломаши с теми же героями в их странствиях по святыням: здесь *выбор темы* определяется обычно самим царем Юдхиштхирой. И если для *тиртваитры* Ломаши характерна сакральность *места*, в котором проходят беседы его с героями — это маршрут паломничества, то Беседы Маркандеи отличает сакральность и *места* — они проходят в отшельнической обители, и *времени* — наступает месяц Карттিকা (октябрь-ноябрь) в конце 11-го года лесного изгнания Пандавов (этот в древнем календаре пограничный месяц до сих пор отмечается особыми торжествами, изначально связанными с празднованием Нового года).

Целый ряд историй Маркандея рассказывает в ответ на *прямые вопросы* Юдхиштхиры: о прародителе человечества Ману и Брахме, спасшем его от потопа (гл. 185), о Кришне-Нараяне как первопричине сущего, о периодах космогонии — *югах* и *пралае*, космической катастрофе (гл. 186–189), о рождении бога Сканды и его победе над демоном Махишей (гл. 213–221). Эти связанные с индуистской космогонией мифологические сюжеты можно считать идейно-тематическим ядром Бесед Маркандеи. В других случаях Юдхиштхира, наряду с *жанром*, указывает лишь самое *общее* направление темы, которая между тем теснейшим образом связана с социально-этическими установлениями индуизма. Таковы *махатмья*, в которой Пандава просит воспеть величие лучших из дваждырожденных (182.1) или же достойный удел женщины (196.1), а также *махабхагья* о высокой участи брахмана (190.1).

Изредка Маркандея не ждет наводящего вопроса Юдхиштхиры, а сам предлагает, но обязательно *в продолжение темы*, рассказать о том или ином мифологическом персонаже или событии, что, однако, не нарушает логически выстроенной структуры беседы по принципу: краткий вопрос — расширенный ответ. Без вопроса со стороны Юдхиштхиры, но по совершенно понятной ассоциации, с целью дальнейшего развития темы появляются *махатмья* о царственном риши Вайнье (гл. 183), *песнь* (гита) Сарасвати и в рамках Сказания об Ангирасах — рассказ о рождении и подвигах юного бога Сканды-Карттিকেи (гл. 213–221).

Требования к рассказу риши Маркандеи практически те же самые, что и к рассказам других: помимо *подробности* (*vistareṇa* 188.7), *истинность* сути («по правде» *tattvena* 192.3, 5; 196.14; *yathātathyam* 207.5) и *полнота* изложения (*sarvaṃ nikhilena* 206.31). Объединяет Маркандею с другими повествователями обращенное к нему, также формульно выраженное пожелание продолжать рассказ, ибо собеседник еще «не удовлетворен услышанным» (*na hi trpto 'smi ... śṛṇvāno* 206.34), он продолжает «испытывать интерес» (*kautuhalasamānvito* 207.5) к рассказываемому.

Когда речь идет об индуистской эсхатологии, то Юдхиштхира особым образом мотивирует обращение к Маркандее. Наряду со *всеобъемлющей мудростью* риши (*na te 'sty aviditaṃ kimcid sarvalokeṣu* 186.12 «Нет ничего тебе неизвестного во всех мирах»; ср. *na te 'sty aviditaṃ kimcid asminn loke* 192.2 «Нет ничего тебе неизвестного в этом мире»), Маркандея, древний мудрец, «не знающий себе равных по возрасту» (186.1), мыслится как *очевидец* гибели мира и его возрождения (186.11), что безмерно увеличивает его значение как рассказчика.

«Сказание о Нале» (гл. 50-79), «Повесть о Раме» (гл. 258–276) и «Повесть о Савитри» (гл. 277–283), при всем несходстве их тематики, объединены *характером вопросов*, которые адресует Юдхиштхира риши: эти вопросы непосредственно связаны с эпическими событиями, описываемыми в книге Лесной.

Пандава жалуется на многочисленные беды, постигшие его из-за проигрыша в игре, который повлек за собой потерю царства, и вопрошает риши **Брихадашву**: «Есть ли на земле царь, чья участь была бы горше моей? ... Я думаю, нет человека, который был бы несчастней меня» (49.34). И далее следует Сказание о Нале. Тяготы жизни в лесах и особенно посягательство чужеземца на Драупади диктуют Юдхиштхире аналогичный вопрос, адресованный теперь риши **Маркандее**: «Есть ли еще кто-нибудь, кто был бы несчастней меня?» (257.10), и ответом Пандаве служит Повесть о Раме, у которого была похищена его супруга. Явно в развитие темы Юдхиштхира, «печалась не столько о себе и братьях своих», сколько о Драупади, задает далее следующий вопрос Маркандее: «Может быть, слышал ты ... о другой, столь же верной и достойной женщине, как дочь Драупады?» (277.3).

Особенность *конкретной* ситуации, в которой оказались Пандавы во время лесного изгнания, сопряженного с тяжелыми испытаниями для их супруги, в упомянутых выше случаях вызывает к жизни рассказывание именно таких историй, в центре которых — в том или ином преломлении — «женская тема»¹³. Каждый из этих сюжетов представляет собой *парадигму*,

¹³ В исследовании П. А. Гринцера (Гринцер 1974: 248–296) такой вариант «женской темы», как похищение или оскорбление жены героя, трактуется как важнейший

образец поведения для героев и, что немаловажно, завершается словами уверенности в их будущем, дающими надежду на благополучный исход лесных испытаний.

Риши Брихадашва, обращаясь к царю Юдхистхире, так завершает свой рассказ о Нале и Дамаянти: «В одиночку встретился Нала с той великой, тяжелой, горькой бедой, и ... все-таки вышел он победителем! Ты же ... размышляя исключительно о дхарме, можешь радоваться (присутствию) Кришны и братьев! Постоянно находятся при тебе ... брахманы, так о чем же ... тебе печалиться!» (78.6–9). Маркандея словно бы вторит риши Брихадашве: «Рама и без таких помощников, (как у тебя), вернул Вайдехи, уничтожив в бою грозного в своем могуществе ракшасу (Равану) Дашагриву. Вокруг него тоже были друзья, но (существа) иного рода — (не люди), а обезьяны и черноликие медведи... И не печалься, о тигр среди потомков Куру, бык-бхарата! ... Таким, как ты, не пристало печалиться...!» (276.11, 12). Заключительный фрагмент Повести о Савитри, которая победила в диспуте самого бога смерти Яму, прямо звучит как *предсказание* конечной судьбы Пандавов: «... Савитри спасла от беды всех ... весь род своего мужа. Так и достойная Драупади, отмеченная высокой добродетелью, спасет вас всех ...» (283.14, 15). Иными словами, беседы риши, которые оперируют высокими образцами нравственности, направлены на устранение двух зол — *duḥkha* и *śoka*, т. е. горе, беда и вызываемые ими чувства тоски и печали, т. е. на изменение психологического состояния героев.

Сказание о дроне риса (гл. 246–247) вводится в эпическое повествование согласно известному еще в брахманической прозе принципу «тезис — пример»¹⁴. В ответ на вопрос Юдхистхиры о том, что имеет наибольшую ценность: подношение даров брахману, соблюдение дхармы или же подвижничество, Вьяса утверждает: «Пусть даже малый дар, но поднесенный просителю вовремя и от чистого сердца, считается непреходящей заслугой для мира иного» (245.33) и завершает *тезисную* часть своего высказывания фразой, построенной по известной формуле: *atrāpy udāharantīmam itihāsam purātanaṁ* (245.34) «Здесь рассказывают древнюю *итихасу*» о том, что обрел подвижник Мудгала, отказавшись от последних запасов риса. Вариантом

мотив в композиции древнего эпоса. В Повести о Савитри, однако, «похищение» героини подано своеобразно — как ее добровольный уход вслед за своим супругом в царство бога смерти Ямы.

¹⁴ В древнеиндийской традиции *брахман* их содержание приблизительно таким же образом распределяется по двум функционально разграниченным блокам: первый — правила совершения обрядов (*vidhi*), второй — толкования их смысла (*artha-vāda*) — см. Семенцов 1981: 36.

этой формульной фразы является другая: *atra te vartayiṣyāmi mahat ākhyānam uttamam* (4.6) «Здесь я поведаю тебе превосходную великую повесть», — это произносит тот же риши Вьяса, когда он, после своего утверждения: «Воистину знаю я: дорог сын, ничего нет дороже сына», приступает к рассказу о беседе Индры и небесной коровы Сурабхи.

Относительно выработанной индийской традицией словесности *формы* введения излагаемых риши историй в эпический сюжет¹⁵ можно сказать, что в Араньякапарве представлены все *три* ее варианта. Наиболее распространенным является принцип, доминирующий в «динамических» беседах риши Ломаши, — он ведет Пандавов по местам паломничества, — и этот принцип состоит в соблюдении такой последовательности: за кратким упоминанием некоего эпизода следует просьба царя Юдхиштыры о более подробном его изложении и, наконец, развертывается пространное повествование риши. Не менее важен свойственный «статическим» беседам Маркандеи с героями иной способ подключения композиционной инкорпорации к эпическому сюжету, а именно — вопрошание царем мудреца, причем наиболее художественно отточенные сказания — о Нале, о Раме и о Савитри — появляются в изложении риши в самой прямой связи с конкретными перипетиями собственно эпического сюжета¹⁶. Менее популярна в книге Лесной, однако столь же традиционна, как и предыдущие способы обращения к «вводным» сюжетам, ссылка на древний прецедент, освещаемый в былинах.

Среди жанровых видов, которые используют эпические риши, определенную связь с содержанием рассказываемого обнаруживают *махатмья* (*māhātmya* — производное от *mahātmā* «великий духом»), — так определяются сказания о царе Сагаре (104.5), о брахманах (182.1, 183.1), о верных женах (196.2, 206.31), — и *махабхагья* (*māhābhāgya* от *mahābhāga* «великий

¹⁵ О рамочном оформлении Махабхараты см. Minkowsky 1991: 385–400. Этот прием *врамления*, развитый индийской литературой, и в частности, повествовательной прозой, начиная с Панчатантры (см. Гринцер 1982: 3–20), в различных его модификациях шагнул далеко за пределы Индии (см., например, Пайкова 1964: 141–154).

¹⁶ Как известно, *упанишады*, с укоренившейся в них диалогической формой подачи философского материала, в выборе тематики бесед исходят обычно отнюдь не из тех вопросов, которые обращены к наставнику: «младший», ученик, может лишь по ходу беседы просить о пояснении того или иного тезиса. Вопросы Юдхиштыры к мудрецам-риши, в особенности столь *нетрадиционные*, как эти, прямо связанные с судьбой героя, окрашенные его горькими переживаниями, имеют определенные параллели в структуре общения учителя и ученика в буддизме, который «находит ответ на чисто „человеческие“ вопросы; достигается же это путем отказа от традиции» (Семенцов 1981: 132).

участью»), термин, относящийся к повестям о благочестивом брахмане (190.1) и о мудрой Савитри (277.4). Смысловые различия между двумя этими терминами минимальны, если вообще могут быть прослежены.

Термин *чарита* (*carita*) по своему содержательному наполнению близок (но не тождествен) понятию «жизнеописание»; таковы рассказ о жизни Пандавов в лесу (1.7), повесть о Нале (49.43), повествование об Агастье (104.4), весь набор историй Маркандеи о богах, мудрецах-риши и демонах (181.2), сюжет о прародителе Ману (185.1).

Если значение термина *гита* (*gīta*) говорит само за себя — «Песнь» (Песнь Сарасвати 184.1; ср. Бхагавадгита, Анугита), то названия *акхьяна* (об Индре и Сурабхи — 10.4, о Дхундху — 192.6, о дхарме — 206.33) и *катха* (о получении оружия Арджуной — 39.8 и о рассказах Маркандеи — 180.43), по-видимому, нейтральны в отношении содержания определяемых ими историй и благодаря тому, что это производные от глаголов «говорения» — *ākhyā* и *kath*, более или менее соответствуют по смыслу понятиям «повесть», «рассказ».

Несмотря на то, что в целом повествования риши не отличаются строгой жанровой определенностью, можно все-таки говорить об отчетливой тенденции к стремлению *жанрово выделить* композиционную инкорпорацию из собственно эпического сюжета Махабхараты, ее «героики».

Сказительство эпических риши

Мудрец-риши в словесных коммуникациях Араньякапарвы выступает как *традиционный сказитель*, ссылающийся на существование предшествующей устной традиции: «так я слышал прежде» (12.2), «все это было (мною) услышано» (80.11), «как я слышал об этом прежде» (109.6), «так мы слышали» (183.1); ср. ссылки на *итихасу* (207.6), а также на древние *пураны* — Матсьяка (185.53) и Ваю (189.14). Однако, как можно заметить, это сказитель, располагающий собственным *небательным*, в отличие от эпической героики, репертуаром и специфическим набором используемых жанровых видов¹⁷. Обращают на себя внимание характеристики повествований риши: «великое», «высочайшее» (*mahat, uttamam* 4.6), «великое», «дивное», «чуду подобное» (*mahat, divyam, adbhutopamam* 39.8), «дивное», «чудное», «сверхчеловеческое» (*divyām, adbhutām, atimanuṣīm* 98.2), «приятное для слуха» (*śrutimano-haram* 189.28), «крайне удивительное сказание о дхарме, не знающее себе равных» (*atyadbhutam ... dharmākhyānaṁ anuttamam* 206.33), «сообразное с

¹⁷ Так, жанр *махатмья* получает широкое распространение в пуранах (см., например, Игнатьев 2003).

дхармой, пречистое» (*dharmasamyuktām ... śubhām* 207.1), «исполненное великого смысла» (*mahārtham* 299.8), — и это, по всей видимости, не просто возвеличительные эпитеты, но такие определения речи святых мудрецов, которые предусматривают ее *особое* воздействие на слушающую аудиторию.

Высочайший статус, едва ли не сакральность речей мудрецов-риши (см., например, 180.43: *kathāh piṇyāh ... sanātānāh* — «священные, вечные предания» — о рассказах Маркандеи), поддерживаются *формульными* призывами к слушателю всецело сосредоточить внимание: *śṛṇu ... avahitaḥ* (49.38) «слушай внимательно», — обращается Брихадашва к Юдхиштхире перед тем, как поведать Повесть о Нале; ср. 80.11 — так же вызывает Нарада к Пандаве, прежде чем рассказать о явлении Бхишме риши Пуластья; *śṛṇuśv avahito* (126.4) — говорит Ломаша перед изложением сюжета о Мандхатри; *cāvahitaḥ śṛṇu* (196.21) — такой призыв предшествует рассказу риши о женской дхарме; *śṛṇuśv avahito ... samāhitaḥ* (3.16) «слушай внимательно, сосредоточившись», — вызывает риши Вайшампаяна к царю Джанамеджае перед перечислением 108 имен бога Сурьи; *ekāgramanas ... śṛṇu* (80.29) «сосредоточив сознание, слушай», — обращает свой призыв риши Пуластья к Бхишме перед рассказом о плоде обхождения тиртх; *ekāgramānā ... nibodha* (109.6) «сосредоточив сознание, внемли», — говорит риши Ломаша и затем приступает к повествованию о Ришьяшринге.

Мудрецы-утешители

Обращаясь к начальному и завершающему фрагментам *обрамляющего* вводную историю повествования, которое вписано, как в *рамку*, в эпический сюжет, говорящий о том, что происходит с героями Махабхараты, рассмотрим, какими красками рисуется их *эмоциональное состояние* перед появлением мудрецов-риши.

«Грустью томимы» (*duḥkhārta* 49.3) Пандавы после ухода Арджуны на небо Индры за волшебным оружием. Когда появляется риши Брихадашва, Юдхиштхира сетует ему на свои многочисленные несчастья (*kṛpāṇat bahv* 49.31), и ответом Пандаве является Повесть о Нале, царе, который был еще несчастней его (*duḥkhitaro* 49.38).

По окончании повести о Нале, рассказанной Брихадашвой, другой сказитель — риши-брахман Вайшампаяна возвращается к тому же мотиву — *тоски* Пандавов по Арджуне: они «в печаль и тоску погружены» (*duḥkhaśokaparāyaṇāh* 79.4); «без радости в душе» (*ahr̥ṣṭamanasaḥ* 79.10) проводят они время в лесу; горько причитают Драупади и младшие Пандавы (79.11–29). К ним, пребывающим в душевном смятении (*utsukāh* 80.1), является божественный мудрец (*devar̥ṣi*) Нарада — он принес им *утешение* (*āśvā-*

sayad 80.5), обратив их помыслы к паломничеству, — и по выполнении своей задачи («так утешив их» *evam āśvāsyā* 83.113), удалился.

Видя, что Пандавы в смятении (*utsukāḥ* 85.1), что «носят они печаль в сердцах» (*dīnacetasāḥ* 85.1), их родовой жрец, риши Дхаумья, также им в утешение (*āśvāsayam* 85.1) рассказывает о тиртхатре (гл. 85–88), заключая нарисованную перед мысленным взором героев картину паломничества таким предсказанием: если Юдхиштхира вместе с братьями посетит эти священные места, он избавится от тревоги (*utkanīḥam* 88.30). Позднее, когда Юдхиштхира жалуется Ломаше, что он «измучен горем» (*duḥkhasamtāpto* 92.1), тот также предсказывает, что, омывшись в святых тиртах, Юдхиштхира вновь обретет благоденствие, а его недруги непременно придут к гибели (92.16–22).

Утешительная миссия святых риши, которые появляются в связи с темой паломничества, перед героями, когда те находятся в душевном кризисе (*duḥkha*), вербально (и формульно) выражена каузативным глаголом *āśvās(ay)* «утешать» и поэтому вполне очевидна. Маркандея же в своих беседах, также направленных на укрепление духа Пандавов, использует иной способ воздействия на их душевное состояние: он пытается укрепить в изгнанниках веру в свои силы, апеллируя к образцам, и, взывая к высоким достоинствам героев, предсказывает им великий удел: «Все вы необычайно доблестны, и мощь ваша удивительна... Глубоко искушенные в знаниях, вы явились на землю... дабы исполнить волю богов... Благодаря своим деяниям... достигнете вы небес — высочайшего приюта праведников!». Маркандея обращает свой призыв к Юдхишхире: «Не поддавайся сомнениям ... из-за того, что сейчас оказался в такой беде» (181.39–41). Поведая о Калиюге, гибели мира — *пралае* и его возрождении благодаря Калкину Вишнуяшасу, Маркандея говорит Юдхишхире: «Не терзайся этой своей бедой: такая судьба (может постичь) и любого из небожителей, ибо все живое подвластно Времени... И делом, и мыслью и словом¹⁸ следуй всему (о чем было сказано)» — 189.24–27. Ранее мудрец-риши повествовал «о дхарме прошлого и будущего» — о милосердии, необходимости защищать подданных, соблюдать Закон, почитать богов и предков и т. п. И Юдхиштхира отвечает готовностью «усердно» (*yatnena*) следовать наставлению (*śāsanam*) риши (189.28); Пандавы испытывают радость, слыша его слова (189.30).

¹⁸ О значении индоевропейской триады «мысль—слово—действие», соответствующей трем уровням ритуальной культуры, см. Семенцов 1981: 32, 99 и след. Возможно, в данном контексте это триединство приобретает древнеиндийскую специфику: истинное мышление, истинная речь и истинное действие.

Трудно (*kṛścchreṇa* 245.1) прошли для братьев 11 лет их изгнания, горькие тяготы претерпевали они, испытывая невыразимые страдания (*duḥkham uttamam* 245.2, 5), и тут явился их навестить риши Вьяса. Герой его Повести о дроне риса отказался от пребывания на небесах и, черпая силы в *йоге знания*, достиг непреходящего совершенства (247.37–44). Вьяса адресует свой призыв Юдхишхире: «Так и ты не должен печалиться (*na śokam kartum arhasi* 247.45): изгнанный из своего ... царства, ты вновь обретешь его с помощью подвижничества... Да покинет тревога твою душу» (*vyetu te mānaso jvaraḥ* 247.46).

Поведав о безмерном горе (*apratimaṁ duḥkham*) Рамы (258.1), его жестокой беде (*vyasanam atyugram* 276.1), Маркандея вновь вызывает к Юдхишхире: «Не печалься, муж-тигр¹⁹!» (*na śucaḥ puruṣavyāghra* 276.2); ср. 276.12: *na śuco kuruśārdūla... na śocanti* — «Не печалься, о тигр (рода) Купру! (Таким, как ты) не подобает предаваться печали». Так *утешенный* (*āśvāsito*) мудрым риши, Юдхиштхира, отринув тоску (*tyaktvā duḥkham*), с беспечальной душой (*adīnātmā*) продолжил беседу со святым мудрецом (276.13).

Пандава печалится (*anuśocāmi* 277.1; 1 л. ед.ч.) не столько о себе и братьях своих, сколько о Драупади, которая подверглась унижению со стороны Кауравов во время игры в кости, а в лесу ее пытался похитить чужеземец. Маркандея, поведав царю Повесть о Савитри, *предрекает*, что, подобно ей, супруга Пандавов спасет весь род, и Юдхиштхира, «восприняв *наставление* (мудреца), зажил беспечально (и) бестревожно» (*anunīto ... viśoko ... vijvaro ... nyavasat* 283.16).

Иstek двенадцатилетний срок изгнания Пандавов, и теперь они должны прожить 13-й год под чужой личиной, — таково было условие для проигравшего игру. Печалью проникнуты последние мгновения жизни героев в лесах: слезы перехватили горло Юдхишхире; измученный бедами и лишениями ... дал он волю отчаянию, и родовой жрец Дхаумья вместе со всеми принялся *утешать* его (*tam āśvāsayan* 299.8), ссылаясь на *прецеденты* из жизни богов (299.11–19). «И ты тоже одержишь победу!» — таким *предсказанием* Дхаумья старается вселить надежду в Юдхиштхиру, обращаясь к мудрости *шастр* и собственным знаниям, и тем был удовлетворен (*samparitoṣitaḥ*) Пандава (299.19–20).

¹⁹ «Животная» метафора типа «муж-тигр», стоящая в вокативе, в подобных контекстах имеет не столько констатирующее, сколько «наводящее» значение, призванная содействовать проявлению в адресате желаемых свойств, в данном случае — мужества, отваги, мощи. Такая метафора, слабо соотносящаяся с конкретной ситуацией, стоит в одном ряду с другими возвеличительными эпитетами, также способными психологически, в положительном смысле воздействовать на объект.

Можно с уверенностью сказать, что, судя по многочисленным контекстам Араньякапарвы, одна из главных *функций* эпических риши состоит в *утешении* героев: святые мудрецы приходят к ним, когда те переживают острый душевный кризис, что в свете логики эпического сюжета о пребывании их в лесном изгнании совершенно неудивительно. В тиртхаятре Ломаши, как и в мысленной тиртхаятре Дхаумьи, само паломничество, вкупе с познавательной направленностью бесед героев и риши в тиртхах, служит избавлению от негативных эмоций — печали, тоски, тревоги и т. п. В словесных же контактах Пандавов и риши Маркандей, обладающих не меньшей, чем беседы риши Ломаши, *просветительски-приобщающей* ценностью, той же цели служат ссылки на прецедент, указания на образец нравственного поведения. В обоих случаях ценностно выделенная *речь* мудрецов, наставников-гуру, которые *прозревают*, предсказывают будущее героев, оказывает мощное психотерапевтическое воздействие, помогая им одолеть «грех уныния».

В концовках сюжетно завершенных вводных фрагментов с очевидностью выявляется их особое значение: именно здесь, на выходе из инкорпорированного сюжета к собственно эпическому нарративу представлена, как выясняется, важная *итоговая* информация.

В целом ряде случаев: *после* истории Наля (78.10–13), тиртхаятры Пуласты (83.101), повести о Ману (185.53–54), рассказа о Дхундхумаре «во славу Вишну» (195.37–39), после повествования об Ангирасах (221.80) и *брахмодьи* Юдхиштхиры с богом Дхармой (298.27–28) — помещается *пхалашрути*, указание на дар, который полагается за слушание или рецитацию данного текста. Содержащиеся в этом фрагменте сведения чрезвычайно важны для установления системы ценностей древнеиндийского эпоса.

Термин *phalaśruti* в соответствии со значением его второго компонента — *śruti*, означающего не только *слушание*, но и священное знание, передаваемое брахманами из поколения в поколение, т. е. Веда²⁰, предполагает *сакральный* смысл того, что предлагается к слушанию или рецитации.

Объединяющим началом большинства историй, сопровождаемых *пхалашрути* как средством *сакрализации* текста, является причастность их содержания к сфере высшей мифологии²¹. Обретаемые благодаря слушанию

²⁰ См. Monier-Williams 1997: 1001.

²¹ Из перечня сюжетов, в основе своей мифологических, явно выпадает «романический эпос» — история Наля и Дамаянти, итог которой указывает, скорее, на *магическую* ценность полученного Юдхиштхирой от риши Брихдашвы знания: это знание игры в кости (ср. также отмеченное *пхалашрути* магическое знание 108 имен

(или рецитации) указанных текстов универсально востребованные блага по большей части эквивалентны тем, о которых просили богов в своих гимнах ригведийские арии: это очищение от грехов (83.101; 185.53), защита от бед и болезней (78.12; 195.39), достижение всех поставленных целей (78.12; 185.54), обретение благосостояния (78.13; 185.54; 221.80), сыновей (78.13; 195.38; 298.28), долголетия (195.39; 298.28) и небес (185.54) и т. п. *Пхалашрути* являет собою, по всей видимости, итог сакрального осмысления текста, понимаемого как *ритуальный эквивалент*. Такой подход с очевидностью явствует из последних, по критическому изданию, шлок Махабхараты (книга XVIII «О восхождении на небеса», 5.35–44). Вербальный текст мыслится особого рода подношением, однако есть существенное различие в самой ситуации ритуального обмена между социумом и подателями желаемых благ в ведийской и эпико-пуранической традиции. В обоих случаях словесный «дар» исходит от брахманов-риши (вспомним, что Махабхарата представляет себя пятой Ведой²² творением риши-брахмана Вьясы). Но если в Ригведе получение дара в ответ на просьбу, прямо или косвенно выраженную в подносимом как дар гимне, не может быть гарантировано, то в традиции *пхалашрути* рецитация или слушание фрагментов соответствующего текста провозглашаются, ввиду наделения их содержания сакральностью, полной гарантией обретения житейских благ, важнейших для человека.

Эпические беседы и религиозное посвящение²³

Мудрецы-риши появляются в том месте, где пребывают изгнанники Пандавы, словно бы ниоткуда, но чаще всего с определенной *мотивировкой*: либо просто повидать их, как Ломаша (45.9), трое риши — Нарада, Парвата и Вьяса (91.17), поодиночке Нарада (180.44) и Вьяса (245.8), либо чтобы содействовать им в обхождении тиртх, как тот же Ломаша по воле Индры и по просьбе Арджуны (90.8; ср. 284.1). Небесный локус риши, являющихся медиаторами между богами и людьми (отметим, что именно эту роль брали на себя ритуалисты-брахманы), естественно, должен расцениваться как *чужой* по отношению к земному миру, в котором происходят эпические события. Таким образом, для бесед риши и эпических героев изначально предопределен контакт *своего* и *чужого* «социума», что может учитываться в связи с посвятельными (*просветительски-приобщающими*)

бога Сурьи, которое передал Юдхистхире риши Дхаумья, дабы тот мог прокормить сопровождавших его брахманов — 3.30–33).

²² См. Fitzgerald 1991: 150–170.

²³ Подробно о соответствии композиции эпической беседы структуре религиозной инициации см. Невелева 1988: 128–160.

ассоциациями полного испытаний сюжета Араньякапарвы. Вертикальное перемещение, свойственное мифологическим риши, которые причастны миру сакрального, в свете общего рисунка этого образа можно связать с отголосками шаманской инициации.

Окончание беседы для риши не раз отмечается формулой «тут же исчез» (*tatraivāntaradhīyata* 83.96 о Пуластье, 83.113 о Нараде), однако мифологизм образов эпических риши в книге Лесной явно ослаблен. Брихадашва, поведав Юдхиштхире «сокровенную науку игры», удаляется, чтобы совершить ритуальное омовение (78.17; по всей видимости, игра представляется нечистым занятием); Вьяса возвращается в свою обитель, дабы вновь предаться подвижничеству (247.47), а на то, что именно происходит с Ломашей и Маркандеей по завершении их миссии, не указывается, так что и в этом отношении они выделены среди остальных.

Кто такие эпические риши

Эпические герои выступают постоянными членами беседы, основного вида словесных коммуникаций в книге Лесной, тогда как «переменная величина» бесед — риши, сам статус которых и содержание деятельности обуславливают их положение «старшего», духовного наставника-гуру. Цели этих бесед двойственны: с одной стороны, благодаря передаче «младшему» партнеру по коммуникации мифологических, правовых, социально-этических и т. п. данных, задачи риши можно определить как *просвещение* и *приобщение* героев к культурным ценностям эпического мира. С другой стороны, поскольку речи наставников способствуют разрешению духовного кризиса персонажей, назначение этих речей сводится к *психотерапевтическому* воздействию на слушателей. Двойственность целей словесного контакта риши с героями сохраняется даже тогда, когда статика беседы в *ашраме* сменяется динамикой паломничества к *тиртам*.

В контексте Араньякапарвы, рассказывающей об испытаниях, которые выпали на долю лесных изгнанников, «история» святынь, этимологизация их названий вызывают ассоциации с сообщением иницируемому сведений о сакральных маршрутах и деяниях предков, культурных героев. Получение Пандавами информации, воспринимаемой как сакральная, распределяется в сущности на весь период их лесного изгнания. Риши Маркандея во время беседы, используя также традиционные сюжеты, способствует расширению знаний эпических героев о космогенезе, социальных институтах и этических установлениях социума.

Проблема трансмиссии текста Махабхараты включает вопрос о ее так называемом *брахманском редактировании*, имевшем место, как убедитель-

но показано Я. В. Васильковым, на путях паломничества к святыням²⁴. В связи с долговременностью этого процесса, в котором принимали участие, конечно же, не только брахманы, особого внимания заслуживает предположение Р. Н. Дандекара о том, что в Индии уже на раннем этапе становления словесного творчества происходит совмещение двух традиций словесности: одна из них, сакрализованная, напрямую связанная с мифоритуальным аспектом культурной деятельности Древности — традиция *мантра*; другая, несходная с первой по своей функции и методу отношения к действительности — традиция *суты*²⁵. В процессе слияния этих традиций и формировались, по-видимому, начала древнеиндийского эпоса, у самых истоков которого стояли колесничие-*суты*, очевидцы и прославатели воинских подвигов царя.

Материал эпических бесед позволяет поставить вопрос — кто же такие риши-брахманы Араньякапарвы? Можно предположить, что это своего рода *маска*, обобщенный образ, вобравший в себя черты эпического сказителя совершенно *особого* типа, с его отличающимся от древней героики *особым* репертуаром — преданий и мифов, *особым* набором жанровых видов, а также собственным художественным языком. И тем не менее каждый персонаж, называемый *риши*, при общности ряда его черт с другими, более или менее индивидуален. Ближе всего к риши-визионерам Ригведы со своим видением *пралаи* стоит Маркандея, к тому же принадлежащий к ригведийскому роду Бхригу, особо известному также и в Махабхарате благодаря обилию приписываемого ему сказительского материала²⁶. Однако истории Маркандеи, как и других сказителей-риши, не столь похожих на ригведийских, служат в конечном итоге утверждению *индуистской* дхармы. Более полное соответствие *типу* эпического повествователя в его причастности к «путям паломничества» следует, очевидно, искать в других образах, а именно — «странника» Ломаши, который руководит ритуальным шествием Пандавов по святыням, и сопровождающего героев в странствиях по тиртам их родового жреца Дхаумьи; оба имеют прямое отношение и к сказительству, и к отправлению ритуала²⁷. Согласно А. Хилтебейтелю (Hiltebeitel

²⁴ Васильков 1979: 3–14; Vassilkov 2002: 133–158.

²⁵ Дандекар 2002: 172–194.

²⁶ Детальный анализ сюжетов Махабхараты, связанных с участием Бхаргавов, см. Sukthankar 1936: 1–76; Goldman 1977. А. Хилтебейтель (см. Hiltebeitel 1999: 155–178) справедливо полагает, что круг брахманов, участвовавших в формировании эпоса, не ограничивается родом Бхригу.

²⁷ Кришна Двайпаяна Вьяса присутствует в качестве жреца на *раджасуе*, ритуале посвящения Юдхиштыры на царство (кн II Сабхапарва, Книга о Собрании), и как главный жрец на *ашвамедже*, жертвоприношении коня (кн XIV Ашвамеджикапарва), т. е. на двух главных ритуалах Махабхараты (о Вьясе см. Sullivan 1990).

1990: 359), эпические поэты, «риши пятой Веды», как называет себя Махабхарата, наследуют описанные Я. Гондой (Gonda 1963) способности ригведийских риши-визионеров усматривать «связи», «соотношения», «соответствия» не только между эпосом и мифом, но и между эпосом и ритуалом.

Древнеиндийская эпическая словесность, как и индийская литература в целом, издревле в полной мере осознавая свою нравственно-воспитательную роль, сформировали наиболее эффективную для ее воплощения форму — «рамочной» беседы, позволяющей своим непосредственным, искусным воздействием на воспринимающую аудиторию способствовать ее правильному мировосприятию.

Библиография

- Васильков, Я. В. 1979. Эпос и паломничество. (О значении «паломнической темы» в Махабхарате). В кн.: *Литературы Индии. Статьи и сообщения*. Москва: Наука, 3–14.
- . 1987. Индийский эпос и рыцарский роман Европы: сходные мотивы. В кн.: *Индия 1985–1986. Ежегодник*. Москва: Наука, 250–269.
- Васильков, Я. В., Невелева, С. Л. (изд.). 1987. *Махабхарата. Книга третья, Лесная (Араньякапарва)*. Москва: Наука.
- Гринцер, П. А. 1974. *Древнеиндийский эпос. Генезис и типология*. Москва: Наука.
- . 1982. Санскритская обрамленная повесть. В кн.: *Индийская средневековая повествовательная проза*. Москва: Художественная литература, 3–20.
- Дандекар, Р. Н. 2002. Махабхарата: ее происхождение и развитие. В кн.: *От вед к индуизму. Эволюционирующая мифология*. Москва: Восточная литература, 172–194.
- Елизаренкова, Т. Я. 1993. *Язык и стиль ведийских риши*. Москва: Наука.
- . (изд.). 1989. *Ригведа. Мандалы I–IV*. Москва: Наука.
- Игнатьев, А. А. (изд.). 2003. *Девимахатмья*. Калининград.
- Кудрявский, Д. Д. 1896. *Прием почетного гостя по древнеиндийским правилам домашнего ритуала*. Санкт-Петербург.
- . 1904. *Исследования в области древнеиндийских домашних обрядов*. Юрьев.
- Маламуд, Ш. 2005. *Испечь мир. Ритуал и мысль в Древней Индии*. Москва: Восточная литература.
- Невелева, С. Л. 1988. О композиции древнеиндийского эпического текста в связи с архаическими обрядовыми представлениями. В кн.: *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. Москва: Наука, 128–160.
- . 1999. Правила общения в Махабхарате. В кн.: *Этикет у народов Южной Азии*. Санкт-Петербург: Центр «Петербургское востоковедение», 157–182.
- Пайкова, А. В. 1964. Композиция сборника «Калила и Димна» (по древнесирийской версии). В кн.: *Палестинский сборник*. Вып. 11 (74). *История и филология стран Ближнего Востока*. Москва–Ленинград: Наука.
- Семенцов, В. С. 1981. *Проблемы интерпретации брахманической прозы*. Москва: Наука.

- Fitzgerald, J. L. 1991. India's Fifth Veda: the Mahābhārata's presentation of itself. In: Sharma, A. (ed.). *Essays in the Mahābhārata*. Leiden: Brill, 150–170.
- Goldman, R. P. 1977. *Gods, Priests, and Warriors: The Bhṛgu of the Mahābhārata*. New York: Columbia University Press.
- Gonda, J. 1963. *The Vision of Vedic Poets*. The Hague: Mouton.
- . 1977. *The Ritual Sūtras*. Wiesbaden: Harrassowitz. [A history of Indian literature; vol. I, fasc. 2].
- Hiltebeitel, A. 1990. *Krishna in the Mahābhārata. The Ritual of Battle*. Albany: State University of New York Press.
- . 1999. Reconsidering Bhṛguization. In: Brockington, M., Shreiner P. (eds). *Composing a Tradition: Concepts, Techniques and Relationships*. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, 155–178.
- Kane, P. V. 1941. *History of Dharmaśāstra. Ancient and Medieval Religions and Civil Law*. Vol. II, pt. 2. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Minkowsky, Ch. Z. 1991. Snakes, *satras* and the Mahābhārata. In: Sharma, Arvind (ed.). *Essays on the Mahābhārata*. Vol. I. Leiden: Brill, 384–400.
- Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press. (Repr.: Delhi, 1997)
- Pisani, V. 1939. The Rise of the Mahābhārata. In: *A Volume of Eastern and Indian Studies Presented to Prof. F. W. Thomas...* Bombay: Karnatak Publishing House, 166–176.
- Sukthankar, V. 1936. Epic studies: The Bhṛgu and the Bhārata: a text-historical study. *Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute* 18 (1): 1–76.
- . 1942. *The Mahābhārata*, crit. ed. Vols III, IV. *The Āraṇyakaparvan*. Poona.
- Sullivan, B. M. 1990. *Kṛṣṇa Dvaipāyana Vyāsa in the Mahābhārata: A New Interpretation*. Leiden: Brill.
- Vassilkov, Ya. V. 2002. Indian practice of pilgrimage and the growth of the Mahābhārata in the light of new epigraphical sources. In: *Stages and Traditions: Temporal and Historical Frameworks in Epic and Purāṇic Literature*. Zagreb: Croatian Academy of Sciences and Arts, 133–158.

About the Slaying of Soma: Uncovering the Rigvedic Witness

Georges-Jean Pinault

(Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris)

§ 1. The pressing of a plant in order to extract from it a juice, offered to the gods and drunk by the priests and the sacrificer, is one of the fundamental rites of the Vedic religion, which goes back to Indo-Iranian, as testified firstly by the common name of the drink, Ved. *sóma-* (Av. *haoma-*), derived from the root *su-* ‘to press’. According to the codified liturgy, this action takes place in an involved ritual, the basic form of which is the Agniṣṭoma, type of the one-day (*ekāha-*) pressing. It includes a large number of stages, of various offerings, with much reciting and chanting. Among the numerous preliminary actions, the pressing itself is preceded by the preparation of the ritual ground, the gathering of many implements, the consecration of the participants, etc. Two stages are remarkable: the buying of the plant (also called *sóma-*) and its welcoming (*ātithya-*) as a king, who comes voluntarily as guest to the sacrifice.¹ It is clear that the plant is personified, and that its pressing is comparable to the sacrifice of an animal. This equivalence has been recognized for long;² it is supported by the repeated sentence that considers the pressing to be tantamount to a killing: *ghnānti vā etāt sōmam yád abhiṣuṇvānti* ‘One kills the *soma* when one presses it’ (TS 6.6.9.2 and similar formulations in many other texts, cf. TS 6.4.4.4, ŚB 2.2.2.1, 3.3.2.6, 3.8.2.27, 3.8.3.26, 3.9.4.2, 3.9.4.8, 3.9.4.17, 3.9.4.23, 4.3.4.1, 11.1.2.1, 13.2.8.2). Other details of the ritual procedure imply that the plant, as a living being, is effectively killed during the pressing:³ for instance, the officiant averts the resentment of the victim, as teaches ŚB 3.9.4.17 *átha prahariṣyán / yám diviṣyāt tám mánasā dhyāyed amúṣmā ahám prá harāmi ná tubhyám íti* ‘Then being about to strike (the *soma* with the pressing-stone), one should think in mind of him one wants to destroy (by saying): I strike for so-and-so, not for you’.⁴ One may object that this usage of the verb *han-* ‘to slay, to kill’ results simply from the theo-

¹ Cf. Caland–Henry 1906: 33–60, nos. 29–34 and 39–44, respectively.

² See for instance Lévi 1898: 168–170.

³ Cf. Caland–Henry 1906: 153 and note 11 (no. 127). As Keith (1914: cxxi) puts it, ‘the god is killed in the pressing but every effort is made to repair the mischief’.

⁴ I have adapted and combined the translations provided by Eggeling (1885: 243) and Minard (1949: 92, § 254).

logical speculation that equates Soma to any domestic animal (*paśú-*), proper to be sacrificed. The verb *han-* is never used for the pressing of the plant in the RV, but the poems about *soma* (and Soma) which are collected in the 9th maṇḍala of this Saṁhitā have as major topic the cleansing or clarifying (*pū-*) of the *soma* juice, and do not describe the pressing itself, apart from the mention of the pressing-stones (*grāvan-*, *ádri-*)⁵ in connection with the verb *su-* 'to press'. One may consult the picture of the *soma* cult which emerges from the reading of the RVic hymns in the introduction provided by Geldner (III, 1–8) to his translation: the poetic transposition of a few effective events of the rite has operated like a magnifying glass.

Nevertheless, there are some texts of the Yajur Veda that tell myths about the slaying of Soma, which would provide the mythological counterpart of the ritual, since the killing of the plant would repeat the slaying of Soma by the gods in a sacrifice, cf. TS 6.4.4.4, 6.4.7.1–3, 6.4.8.1–3, KS 27.3, MS 4.5.8, ŚB 3.9.4.2, 3.9.4.17, 4.1.4.8, 4.2.5.16. I will give below (§ 2) the translation of the most representative texts that point to the existence of such a mythological tradition. This material has been ably surveyed by Schlerath (1987a), who has added some evidence from the RV (1987b). Besides a few passages that could be interpreted as resulting from a tabooing of the murder of Soma, the most intriguing mention is found in RV 9.68.4d *rākṣate śírah* "he (Soma) protects his own head", in accordance with Geldner's (III, 58) translation: "Während er den Schwestern beiwohnt, schützt er sein Haupt". The idea would be that Soma, while being slaughtered, saves his head, and then he will rise again, as king of the plants. It would mean that some poets of the RV have transmitted the ancient knowledge about Soma being killed. This single sentence does not, however, show any precise connection with the versions of the slaying of Soma as told in later texts, which do mention gods as the killers, and it could be attributed to a different, albeit cognate, myth. In order to specify the scope of the present contribution, I shall say that it would add more substantial evidence supporting the claim of Schlerath, who had been himself inspired by previous inquiries of Lommel (1949). I have been lead in the same direction by a long-time research about traces of foreign, that is non Indo-Aryan, languages in some words of the RV. Therefore, I will refrain here from discussing further the quite interesting and far-reaching comparison, as foreseen by Lommel, which involves the Iranian mythology and especially the mur-

⁵ The technical texts use in addition the more abstract term *upāmsusavana-* for the pressing implement, cf. Caland-Henry 1906: xxviii, 128, 136, 150; about the process itself, see also Oberlies 1999: 134–145.

der of the bull by the god Mithra, as known by later sources: it would point possibly to an Indo-Iranian myth.⁶ I have limited myself to the Vedic data.

§ 2. The legends about the slaying of Soma are told, according to the overall procedure of the commentaries about the ritual, as justification of the existence of special drawings (*graha-*) for libation of the *soma* juice which are prescribed at the morning pressing (*prātaḥ-savana-*), and concern twin divinities: the first is the *aindravāyava-* 'belonging to Indra and Vāyu' and the second the *maitravāruṇa-* 'belonging to Mitra and Varuṇa'.⁷

TS 6.4.8.1–3. "The gods said to Mitra, 'Let us slay (*han-*) Soma, the king (*rājan-*)'; he replied, 'Not I; for I am the friend of all' (*sārvasya vā ahām mītrām asmi*); they answered, 'Still we will slay (*han-*) him'; he replied, 'Let me choose a boon (*vāraṁ vṛṇai*); let them mix (*śrī-*)⁸ the Soma for me with milk (*pāyas-*).' Therefore they mix (*pāyasā śrīṇanti*) with milk (the Soma) for Mitra and Varuṇa. From him cattle (*paśavaḥ*) departed (saying), 'He that was a friend (*mītrāḥ sán*) hath done a cruel deed (*krūrām akarot*)'; a cruel deed as it were (*krūrām iva*) does he do who sacrifices with Soma (*sómena yájate*); from him cattle depart (*pasávó 'pa krāmanti*). In that he mixes (*śrī-*) with milk (the Soma) for Mitra and Varuṇa, he unites (*sám*) Mitra with cattle, and the sacrificer (*yájamāna-*) with cattle (*paśú-*). Aforetime indeed was Mitra thus aware, 'When I have done this cruel deed (*krūrām*), cattle will depart from me'; therefore he chose thus. The gods said to Varuṇa, 'With thee as helper we will slay (*han-*) Soma, the king (*rājan-*)'; he replied, 'Let me choose a boon, for me and Mitra together (*sahá*) let this (cup) be drawn.' Therefore it is drawn (*grīyate*) for Mitra and Varuṇa together (*sahá*); therefore with a king as helper they slay (*ghnanti*) a king, with a Vaiśya a Vaiśya, with a Śūdra a Śūdra." (transl. Keith 1914: 534–535).⁹

The slaying of Soma is told somewhat differently in the MS, the most ancient prose text. It says overtly that first (1) the gods killed Soma with the help of Vāyu, as justification for the drawing of *soma* belonging to Indra and Vāyu: the story is the same in TS 6.4.7.1–3; second (2), in the story that justifies the drawing of *soma* that belongs to Mitra and Varuṇa, Soma is replaced by Vṛtra (as in ŚB 3.4.3.13, 3.9.4.2, 4.2.5.15), because this demon ought to be killed by the gods, but

⁶ For an internal point of view, see Oberlies 1998: 550–551; 1999: 142–144; 1998: 175 for the relationships of Soma with Mitra and Varuṇa.

⁷ Cf. Caland–Henry 1906: 162–163 (no. 132).

⁸ The translation of this verb should now be replaced by 'to make perfect', cf. Narten 1987 and EWAia II: 665–666; the phrase *śrī- pāyasā* about the *soma* is well attested from the RV on (see below § 15). This perfection is visible in its external aspect.

⁹ I have introduced in the translation the quotation of original expressions that are relevant for the comparison with the version of the MS and for the following discussion.

the story is totally parallel to TS 6.4.8.1-3 quoted above, then it is clear that Soma was also meant as the victim, as in the preceding episodes.¹⁰

MS 4.5.8 (1) *devā vai sōmam ajighāmsams. tām nāśaknuvan hāntum. vāyūr hy āsminn antār āsīt prāṇās. tām devā āpāsāsūr: ūpa nā āvartasva-īti. sō 'bravīd: bhāgō me 'stv īti. vṛṇīśva-īty abruvant. sō 'bravīn: maddevatyāni evā pātrāṇy asann īti (...) tāto vai devāḥ sōmam aghnant. sā hatō 'pūyat. tasmād devā ūdabībhatsanta . sā vāyūr abravīd: ahām va etām sōmam svadaiṣyāmi. bhāgō me 'stv īti. vṛṇīśva-īty abruvant. sō 'bravīn: mādagrā evā grāhā grhyānti īti. tām vāyūr madhyatō vyāvāt. tām asvadayat.*

"The gods verily wanted to kill Soma. They were unable to kill him, because Vāyu was inside him as the breath. The gods made a command: 'Turn towards us!'. He said: 'Let me have a boon'. 'Make your choice', they said. He said: 'With me as god let thus exist the cups!'. Thereupon verily the gods killed Soma. Being killed, he stank. The gods were repelled away from him. Then Vāyu said: 'I will sweeten this Soma for you. Let me have a boon'. 'Make your choice', they said. He said: 'With me as first let thus the drawings be drawn!' Vāyu blew in the middle of him throughout, he sweetened him."

(2) *devā vai vṛtrām ajighāmsant. sā mitrō 'bravīn: mitrō 'hām asmi. nāham haniṣyāmi-īti. tē 'bruvan: jahy evā-īti. sō 'bravīd: bhāgō me 'stv īti. vṛṇīśva-īty abruvant. sō 'bravīt. pāyasaivā me sōmam śrīṇān īti. tasmāt paśāvo 'pākrāman: mitrāḥ sānn adruhā īti. paśūnām hī pāyo yān maitrāvaruṇām pāyasā śrīṇāti. paśúbhir evāinam samyāñcam dadhāti yān maitrāvaruṇām pāyasā śrīṇāti (...) mitrām vai vṛtrām jaghnivāmsam vāruṇo 'grhṇāt. sā devéṣv anāthata. tē 'bruvan: vāruṇe nāthasva-īti. sā vāruṇe 'nāthata. sō 'bravīt: bhāgō me 'stv īti. vṛṇīśva-īty abruvant. sō 'bravīt: sahāivā nau pāyasā sōmam śrīṇān īti.*

"The gods verily wanted to kill Vṛtra (= Soma). Then Mitra said: 'I am Mitra ('friendship'), I do not intend to kill'. They said: 'Kill, come on!' He said: 'Let me have a boon'. 'Make your choice', they said. He said: 'With milk let them make the Soma perfect!'. From him the animals went away (thinking): 'Although being Mitra, you did harm'. Because it is the milk of animals when one makes the Maitrāvaruṇa (drawing) perfect with milk; with the animals one unites him (Mitra) indeed when one makes the Maitrāvaruṇa (drawing) perfect with milk. (...) When Mitra had killed Vṛtra (= Soma), Varuṇa seized him. Then he took refuge with the gods. They said: 'Take refuge with Varuṇa!'. He took refuge with Varuṇa. He said: 'Let me have a boon.' 'Make your choice', they said. He said: 'Together for both of us let them make the Soma perfect with milk!'"

The collaboration of Mitra and Varuṇa is a common feature of the two versions (MS and TS) of the slaying of Soma by Mitra.

¹⁰ Text after von Schroeder (1886: 75), to which I added some punctuation.

§ 3. The preceding remarks give the background of the present contribution, which is concentrated on the explanation of an obscure noun of the RV. The word *māmścatú-* is an hapax of this collection (7.44.3c), from which are derived two thematic nouns with different accents: *māmścatvá-* (9.97.52b) and *māmścatva-* (9.97.54b), both of them being also hapax legomena. At first glance, the single contextual common feature of the two derivatives is their connection with Soma, since they occur in the same hymn of the 9th maṇḍala. I will first quote the text of the complete stanzas, followed by the translations of Geldner and Renou:

RV 7.44.3 *dadhikrāvāṇam bubudhānó agnīm
úpa bruva uśásam sūryam gām /
bradhnám māmścatór váruṇasya babhrúm
té víśvāsmád duritá yāvayantu //*

“(Früh) erwacht richte ich an Dadhikrāvan, an Agni, Uśas, die Sonne, die Kuh meine Bitte, an den Falben des ..., an den Braunen des Varuṇa: Die sollen alle Fährlichkeiten von uns fernhalten.” (Geldner II, 224–225)

“M’étant éveillé, je m’adresse à Dadhikrāvaṇ, à Agni, à l’Aurore, au Soleil, à la Vache, / au (coursier) couleur-fauve de Mitra, au (coursier) brun de Varuṇa. Que ces (dieux) écartent tous dangers de nous !” (Renou 1966: 167)

For the second set of occurrences, since the hymn RV 9.97 is obviously composed in triplets (Geldner III, 95), I give the text and the translation of the three connected stanzas:

RV 9.97.52 *ayā pavā pavasvainā vásūni, māmścatvá indo sārasi prā dhanva /
bradhnás cid átra vāto ná jūtāḥ, purumédhas cit tákave náram dāt //*
.53 *utá na enā pavayā pavasva, (á)dhi śruté śravāyyasya tīrthé /
ṣaṣṭīm sahásrā naigutó vásūni, vṛkṣām ná pakvām dhūnavad rāṇāya //*
.54 *māhīmé asya vṣanāma śūśé, māmścatve vā pṛśane vā vādhatre /
ásvāpayan nigútaḥ sneháyac ca, (á)pāmítrām āpácito acetāḥ //*

“52. Durch diese Läuterung läutere uns die genannten Güter her, rinne in den Māmścatva-See, o Saft! Auch ein Bradhna-roß sei darunter, rasch, wie der Wind; auch möge der weisheitsvolle (Soma) dem Renner einen Herrn geben.

53. Und läutere diese durch deine Läuterung uns zu an der berühmten Furt des Śravāyya (Ruhmbringenden?). Der Naiguta möge auch zur Freude die sechzigtausend Schätze wie (die Früchte) vom reifen Baum herabschütteln.

54. Diese beiden machen seine grossen Namen Bulle aus, sein Unge-stüm und seine Waffe, sei es bei Māmścatva, sei es bei Pṛśana. Er schläfer-te die Schwätzer (?) ein und beschneite sie. Wende die Feinde ab, von hier die Toren ab!” (Geldner III, 101).

“52. Grâce à cette clarification clarifie toi (en donnant) les biens que voici; coule en avant, ô suc-de-soma, dans le lac Māmścatva ! / Un

(cheval) couleur de soleil (se trouvera) là, rapide comme le vent: veuille le très sage (*soma*) donner au coursier un maître !

53. En outre: grâce à (cette) clarification, clarifie toi (en donnant) ces (biens)-ci dans l'illustre gué-sacré de Śrāvayya: / que le Naiguta secoue pour nous comme un arbre mûr (le don de) soixante mille richesses, pour (notre) joie !

54. Voici les deux (exploits qui ont valu) à ce (patron) le grand nom de Taureau, les deux armes de mort stridentes (employées) soit dans le (lac) Māmścatva, soit dans le (gué-sacré) Pṛṣana: / il a endormi les Nigut et (les) a (comme) enneigés... Écarte les adversaires, é(carte) les insensés d'ici !" (Renou 1961: 51)

As one can see, in the two nearby stanzas of the hymn 9.97, the noun *māmścatvá-* (*māmścatva-*) has been left untranslated, being taken as a toponym. On this point, the bibliography can be found in the recent booklet of Mayrhofer (2003: 70), who leaves the problem unresolved. Concerning the noun *māmścatú-*, which ought to be the basis of the two other forms, the dictionaries by the same author note its obscurity: « ohne gesicherte Bedeutung und Etymologie » (KE-WAi II, 614–615); « Vereinzelte ved. Formen, deren Bedeutung nicht aufgeklärt ist » (EWAia II, 343). A new inquiry about these terms should be considered as useful. I hope that this modest undertaking will please a perceptive and tireless “lectrice” of the RVic poetry, such as the scholar honoured by the present volume. I shall mention that Tatjana Elizarenkova has followed in her translation (1999: 97 and 402) Renou and Geldner about *māmścatvá-* (and *māmścatva-*), taken as proper name, but she sides with Renou only when she understands (1995: 224) *māmścatú-* as designating Mitra, while Geldner had left this term without any translation. As we will see (§§ 10–11), this identification of the god Mitra in RV 7.44.3 comes close to the solution of the whole crux.

§ 4. A first issue, which is historically connected with an interpretation, is the form of the word occurring at the genitive singular in RV 7.44.3c. As a matter of fact, for *māmścatór* of the Saṁhitā, the Padapāṭha has *maṁścatóḥ*. This wavering of the textual tradition is found also for the mention of this word by the Ṛgveda-Prātiśākhya 4.35 (310), as noticed by Benfey (1877: 57); in the quotation of the RVic stanza by the MS (4.11.1), the Saṁhitā reads *maṁścatór* and the Padapāṭha *maṁścatóḥ* (cf. von Schroeder 1886: 162 n. 4); the commentary of Sāyaṇa on this passage of the RV is based on the form *maṁścatóḥ*, and he restitutes a nominative singular *maṁścatúḥ*, with a short vowel in the first syllable. Therefore, Benfey (1877: 58–59) has proposed for the text of the Saṁhitā of the RV the correction as *maṁścatór*, while assuming that the form with long vowel *māmś°* had been introduced under the influence of the derived forms *māmścatvé*, *māmścatve*, as well as of the word *māṁspácanyāḥ* (RV 1.162.13), which were quoted together in the phonetical

tract. This argument can perfectly be reversed: the existence of the thematic form *māmścatva-* (leaving aside the accent) with long vowel in the first syllable could induce later Vedic phoneticians to restore an athematic form *mamścatu-*, that would be the expected basis of the derivatives *māmścatvá-* and *māmścatva-* through *vṛddhi* according to the rules of Pāṇini. The *vṛddhi* could not be recognized on the surface if the input was a stem *māmścatú-*. The doctrine of the *Ṛgveda-Prātiśākhya* about this word reflects the grammatical teaching and the reading *māmścatóḥ* introduced in the transmission of the *Padapāṭha* (and partially also of the *Samhitā*) should result from an ancient commentary of the RV: those early commentators tried to account for an isolated word which was no more understandable, several centuries after the composition of the text. The alternative reading *mamścatóḥ* should be seriously considered only if it could offer a better chance of an explanation, at least in synchrony, than the reading *māmścatóḥ*. Otherwise, we should first try to interpret the form *māmścatóḥ* in its context.

§ 5. The proof of the rather artificial and speculative dimension of the restitution of *māmścatóḥ* is given precisely by the commentary of Sāyaṇa ad RV 7.44.3. He teaches an analysis of the word as *mamś-catóḥ* and a connection of the first term to the verb *man-*, while the relationship of the second term remains at first uncertain, either to the verb *cit-*, or to the verb *cat-*, hence the two alternative glosses: *manyamānān stuvato janān cetayate jñāti+iti* or *abhimanyamānāmś cātayate nāśayati+iti*. It is not necessary to underline that the hypothesis of a derivative *mams-* from the root *man-* would be wholly *ad hoc*. Oldenberg (1912: 40) adopts the reading *mamścatór* as assumed by Benfey (1877: 59), and he supposes, as a brilliant insight, albeit with a question mark, that *mams-* = **mans-* could be a form in composition of the noun *mānas-* ‘thinking’. Having said that, he does not suggest anything for the second part of the word. Since then, the reality of this allomorph **māns-* < **mén-s-* has been confirmed by the comparaison with Avestan, where the syntagma **māns dhaH-* ‘to note in the mind’ has been kept, cf. OAv. *māñ<g> dadē* (Y. 28.4), *māñcā daidiiāi* (Y. 31.5), *māñcā ī mązdazdūm* (Y. 53.5), YAv. *mąs ... dā-*, with univerbation *mązdā-* ‘to be aware of’, etc.¹¹ On the Vedic side, the lone relic of this phrase is the agent noun *mandhātár-* masc. (RV +). According to Sāyaṇa, the second member *-catu-* of the noun *māmścatú-* is an agent noun related to the causative of the verb *cat-* ‘to expel, to cause to vanish’; it is implied also by his gloss of *māmścatvé* (RV 9.97.52) by *manyamānānām cātake*. Although nobody has dared to combine this etymological relationship of the second member and the identification of *mams-* as an allomorph of *mānas-*, the

¹¹ Cf. EWAia II, 308, 313 and 378 (where the previous literature can be found); Stüber 2001: 28.

meaning of *māś-catú-* would be literally “expelling the mind” or “expelling the thought”. Such an interpretation finds no support in the phraseology of the neuter substantive *mānas-*. By chance, it has never been overtly stated.

§ 6. A part of the analysis of Sāyaṇa is taken over in another line of interpretation, which keeps the reading *māmścatōḥ* of the Saṃhitā: the second member *-catu-* is related to the verb *cat-*, while the first member *māmś-* is assumed to be a variant of the noun of the “moon”, which is known in the RV as *mās-*. Although proposed by Grassmann (1873: 1028), and inevitably quoted by several scholars after him,¹² this solution has never reached the status of *communis opinio*. The original wording of Grassmann’s gloss is: « also *den Mond verscheuchend*, d.h. ihn (durch das Licht der Sonne) verschwinden machend (auch Sāy. führt in der zweiten Erklärung *-catu-* auf *cāṭayate* zurück) ». In the interpretation of the pāda RV 7.44.3c by Grassmann, *māmścatōḥ* is taken as the epitheton of *vāruṇasya*, which depends on the group *bradhnām ... babhrūm* « das rothe Flammenross (die Sonne) des Mond verscheuchenden Varuṇa ». It is acceptable as far as the adjective *bradhná-* has been substantivized for designating a solar horse (Grassmann 1873: 915, and see below § 10). In the poetic version in verse by the same author, the vexing pāda is translated as follows: « Varuna’s rothes Ross, des Mondverscheuchers » (Grassmann 1876: 338). As a token of consistency, this interpretation of *māmścatú-* is extended to its derivatives: *māmścatvá-* (RV 9.97.52) is taken as a neuter substantive, and glossed « die Zeit, wo der Mond vor dem Tages- und Sonnenlichte verschwindet, Morgen », to be compared to « zum See lauf Indu wenn der Mond erbleicht » (Grassmann 1877: 270); the other one, *māmścatva-* (RV 9.97.54), is viewed, together with *pṛśane*, as an adjective in neuter dual, epitheton of the next noun *vádhatre*, hence the translation: « die beiden Keulen (Somasteine), die bald das Somakraut kosend berühren (*pṛśane*), bald aus ihm den mond hellen Somasaft heraustreiben (*māñçatve*) », to be compared to « seine starken Keulen, / bald streichelnd, bald den hellen Saft erpressend » (Grassmann 1877: 270). Some flexibility is admittedly required for justifying the latter occurrence, where the moon refers to Soma as plant, and where the root meaning ‘to expel’ would acquire on purpose a meaning that would be quite dif-

¹² Wackernagel & Debrunner (1930: 250), Johansson (1917: 143 n. 2), Renou (1966: 167). Wackernagel and Debrunner do not however take for granted the interpretation of a word that they consider as totally obscure (« ganz unklar »); Renou is far from being as affirmative as Grassmann, since he does not interpret *māmścatōḥ* as the epitheton of Varuṇa, but as referring to Mitra (see § 10). In the recent period, Grassmann’s interpretation has been literally repeated, without any further argument, by Swennen (2004: 256 and 358): « au blond foncé de Varuṇa cacheur de lune ».

ferent from the one assumed for two other passages. Nevertheless, in seeing here an allusion to the *soma* pressing, Grassmann was on the right track.

§ 7. Before returning to the specific weakness of Grassmann's interpretation, I shall mention other interpretations that stem from it, with various modifications. Saussure (1922: 113 n. 2)¹³ finds a match to Ved. *-catu-* 'causing to vanish' (« faisant disparaître ») in Goth. *skadus*, OHG *scato* 'shadow', connected further with OIr. *scáth*, Welsh *ysgawd*, etc. (< **skāt-o-*),¹⁴ same meaning, and ultimately with gr. *σκότος* 'darkness'. He goes as far as assuming, in a rather speculative way, an equation between the compounds Ved. *māṁś-catú-* and Gk. *σκοτο-μήνιος*, epitheton of the night (Od. 14.457), 'when the moon is in the dark'.¹⁵ In the present context, it is useless to dwell on the problems surrounding the reconstruction of the PIE lexeme **skot-* 'shadow, darkness' (Pokorny 1959: 957). The root of Skt. *cat-* is best taken as unrelated, cf. KEWAi (I, 370) and EWAia (I, 526). Hillebrandt (1913: 101 and note 1) accepts the reading *māṁścatór* proposed par Benfey (1877: 59) and adopted by Oldenberg (1912: 40), but he connects nevertheless Ved. *māṁś-* with Gk. *μήν*, gen. sg. *μηνός* (< **mēns-ós*) and Lat. *mēnsis*; he traces the second member back to **sacatú-* « Begleiter », based on the root *sac-* 'to follow', with syncope in the first syllable.¹⁶ Like Grassmann, he sees in *māṁścatóh* the epitheton of Varuṇa. Accordingly, he translates RV 7.44.3c: "das rötliche Ross des mondbegleiteten Varuṇa". He finds a confirmation in the fact that the derivatives *māṁścatvá-* and *māṁścatva-* occur in a hymn addressed to Soma, taken as identical to the moon. To be fair, the combination remains rather vague.

To be complete, I shall mention other completely diverging interpretations. The adjective *māṁścatú-* is given by Roth (PW V, 687) as referring to the coat, 'reddish yellow' ("etwa *faib*"), and designating Mitra or the sun, both being embodied in a horse. Apparently, this assumption is based on the listing of *māṁścatvá-* in the Naighaṇṭuka (I.14) among other RVic names of the horse.¹⁷ The Nirukta does not offer any comment on this word, however, in the discussion by

¹³ Referring to Grassmann, in this page that belongs to the famous *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*, published in 1878 in Leipzig.

¹⁴ Cf. Vendryes 1974: S-34.

¹⁵ See the commentary by Heubeck-Hoekstra (1989: 226): "probably this does not mean that the moon was hidden by clouds, but that the month was drawing to its close".

¹⁶ The hypothesis is qualified as 'intriguing' by Renou (1937: 5), who states however that the true meaning of the word is out of reach.

¹⁷ Actually, *māṁścatváh* occurs in this list immediately after *bradhnáh* and *aruśáh*, which are admittedly colour adjectives, but that means simply that *māṁścatváh* was already at the time of this compilation taken as belonging to the equine vocabulary of the RV, which contains several other poetic designations of the horse.

Yāska of various equine designations (II.27–28). Among the two thematic derivatives, *māmścatvā-* is translated also by a colour adjective, ‘yellowish’ (“gelblich”), while *māmścatva-* is left untranslated.¹⁸ The treatment of those words by Ludwig shows much hesitation. First, he took *māmścatū-* (according to Benfey’s reading) in RV 7.44.3c as epitheton of Varuṇa, and meaning ‘blue’ (1876: I, 91): “den hellroten und den dunkeln des blauen Varuṇa”; but in his commentary (1881: IV, 82), while maintaining that the pāda mentions two horses of Varuṇa, he gives as second proposal for *māmścatóḥ* “des schlingen knüpfenden”, taking advantage of a rather wild connection of the Vedic compound with a Lithuanian noun meaning ‘knot’; besides the idea of a coat term according to Roth, he also rejects Grassmann’s interpretation. The nouns *māmścatvā-* and *māmścatva-* are taken as unrelated to *māmścatū-* [sic]: both were translated first (1876: II, 507 and 508) as ‘brown’ (“braun”), while entertaining a bizarre construction of the sentence in 9.97.54ab; after a lengthy discussion (1883: V, 375) this interpretation is corrected and replaced by the identification of the two thematic derivatives as nouns referring, in the locative singular, to some place, as does the further locative singular *pṛśane* in 9.97.54b; in 9.97.52b, *māmścatvā-* would be the name of a lake (*sáras-*). Concerning these two stanzas, we have seen (§ 3) that recent translators (Geldner, Renou, Elizarenkova) do not have much better to offer. Nevertheless, about *māmścatvé ... sárasī* in 9.97.52b, Ludwig makes the interesting, and in some sense brilliant, observation that this expression should refer to the place of a sacrifice.

§ 8. The connection of *māms-* with the Vedic noun for ‘moon’, according to Grassmann (1873: 1028) is unacceptable on phonological and morphological grounds. As a matter of fact, the formation of the Indo-Iranian noun of the moon (meaning also ‘month’) goes back to PIE, and is rather well understood.¹⁹ This noun, of masculine gender, is inflected in the RV on a single stem *mās-*: sg. acc. *māsam*, instr. *māsā*, loc. *māsī* 2x (1x *māsī-māsī*), pl. nom. *māsaḥ*, acc. *māsāḥ*, instr. *mādbhīḥ*, gen. *māsām*; besides, there exists a thematicized form *māsá-* (RV 7x), that will eventually become standard; in addition, the nom. sing. **mās* appears in the compound *candrā-māḥ* (RV 5x). The Vedic stem is matched by Av. *māh-* and OPers. *māh-*; the Avestan inflection²⁰ is parallel to the Vedic one: sg. nom. OAv. *mā*, YAv. *mās-ca* (< **mās*), acc. YAv. *māṇham*, gen. YAv. *māṇhō*, pl. nom. YAv. *māṇhō*, acc. YAv. *māṇhō*. As in Old Indo-Aryan, one notes a thematicized doublet YAv. *māṇha-*. The Indo-Iranian stem **mās-* goes back through

¹⁸ The same doctrine is to be found in MW, 804c and 805b, of course.

¹⁹ See EWAia II, 352 (with previous literature); Beekes 1982: 55–57.

²⁰ Cf. Hoffmann–Forssman 2004: 138–139.

contraction to **maHas-*, the disyllabic form of which is still reflected by the prosody of OAv. *mā* in verse (Y. 44.3). This form **maHas-* continues directly **meh₁-ns-*, the weak stem of the paradigm of the noun of the moon, which has been levelled also in other IE languages; the gen. sg. **meh₁-ns-e/los* is reflected by Lat. *mēnsis*, gr. *μηνός* (Lesbian *μῆννος*), OIr. *mís*, etc. The phonetic development as **meh₁-ns-* > **maHas-* complies with well-known rules, cf. Ved. *vāta-*, Av. *vāta-* < **waHata-* (kept through the reading in three syllables of several occurrences of *vāta-* in the RV) < **h₂wéh₁-nt-o-*.²¹ I shall leave aside here the issue of reconstructing the rest of the paradigm, that goes beyond the limits of Indo-Iranian. In Vedic, the nom. sg. *candrāmās* has been reinterpreted as belonging to an animate sigmatic stem, resulting in secondary forms based on the stem *candrāmas-*, cf. gen. sg. *candrāmasaḥ* (RV 1.84.15), acc. du. *candrāmasā* (10.64.3), and so on in later texts.²² The Vedic forms in *C(C)ān-* from *seṭ* roots, e.g. *dāntā-* from *damⁱ-* 'to tame', *vāntā-* from *vamⁱ-* 'to vomit', *krāntā-* from *kramⁱ-* 'to walk', do not contradict the rule of vocalization of the nasal: it can be easily shown that such forms are remade from **dāntā-*, **vāntā-*, etc. by reintroducing the nasal of the root in order to prevent homonymy.²³ An analogy along this line cannot be invoked in the case of *mās-*, *māsā-* 'moon' and 'month'. Consequently, there was no possibility of a form **māns-* emerging in Old Indo-Aryan besides *mās-*. These facts would be enough to destroy Grassmann's theory.²⁴ Another weakness touches the second member of the compound. According to Grassmann, *-catu-* was an agent noun derived from the root *cat-* with the causative value of the verb. This root is relatively well documented in ancient Vedic.²⁵ The verb *cat-* means 'to slip away, hide [intr.], vanish', cf. *gūhā cātantam*, said of Agni, RV 1.65.1, 10.46.2. The causative (i.e. transitive) is attested mostly in the middle voice *cātáyate* (RV 4x, AVŚ 2x), less often in the active voice *cātáyati* (RV 1x, AVŚ 2x); it means 'to cause to hide, to vanish', hence 'to expel'.²⁶ The typical usage of the causative is about expelling and eliminating hostile or otherwise negative forces: in the RV, barbarian enemy (*dásyu-* in 5.4.6), inimical troops (4.17.9), diseases (2.33.2, 7.1.7), sorceress (10.155.1). This usage is predominant in the AV²⁷ as

²¹ Cf. Mayrhofer 1986: 124 and 2005: 66–67; Schrijver 1991: 159–160.

²² See Wackernagel–Debrunner (1930: 249, 284) and EWAia I, 529.

²³ Cf. Mayrhofer 2005: 97.

²⁴ Significantly, Mayrhofer (EWAia II, 353) notes that *māmścatú-* should be disconnected from *mās-*.

²⁵ PW II: 926, Whitney 1885: 44, MW, 383c, EWAia I, 525. The root is known only in Indo-Aryan, therefore its PIE origin remains obscure, to wit **ket-* or **k^wet-* according to LIV, 357; see also Werba (1997: 181, no. 54).

²⁶ Cf. Jamison 1983: 113–114, Gotō 1987: 132.

²⁷ The translation by Whitney–Lanman (1905) is consistently 'to expel'.

well, cf. AVŚ 2.14.2 (= AVP 2.4.4, expelling Sadān(u)vās, female demons²⁸), 4.37.2, 19.34.9, 19.44.7. The agent noun *cātana-*, having the meaning of the causative verb, occurs as second member of numerous compounds, the first members of which designate aggressive and harmful entities: calumny, diseases, rivals, enemies of all sorts, cf. *abhiśasti-cātana-* (3.3.6), *amīva-cātana-* (RV 1.12.7, 7.8.6, 10.97.6, 10.137.6; AVŚ 1.28.1, 8.2.28, 19.44.7), *arāya-cātana-* (AVŚ 2.18.3), *durnāma-cātana-* (AVŚ 8.6.3, 19.36.1), *piśāca-cātana-* (AVŚ 2.18.4), *bhrātṛvya-cātana-* (AVŚ 2.18.1), *yātu-cātana-* (AVŚ 1.16.2), *sadānvā-cātana-* (AVŚ 2.18.5), *sapatma-cātana-* (AVŚ 2.18.2). A compound that would mean ‘expelling the moon’ or ‘hiding the moon’ does not have any support in the phraseology of this root in ancient Vedic. The idea being replaced in a larger context, one would be forced to assume a myth according to which Varuṇa (or Mitra) had the moon as adversary: there is no trace of anything in this direction. Moreover, the usage of this verb does not show any involvement in cosmic or meteorological phenomena. It was, as it seems, very early specialized as to express a magical action intended against undesirable beings, and practiced with charms and amulets.

§ 9. And yet the word *māmscatú-* offers a solid point of departure towards an analysis. From a synchronic point of view about Vedic language, *māms-* can immediately be recognized as a stem which occurs in another compound: *māms-pācana-*, adj., feminine *māms-pācanī-* in RV 1.162.13, the famous hymn about the sacrifice of the horse, as epitheton of the cauldron (*ukhā-*) ‘used for cooking meat’. The independent stem of this neuter noun, meaning ‘flesh, meat’, has become phonetically *mās* (< **mēs* < **mēms*, acc. sg.), which occurs in RV 4.33.4, 5.29.8. The usual stem is as expected thematicized, as *māmsá-*, which is quite well documented (RV +). Can we find phrases involving *māmsá-* (or *mās-* for the RV) that would shed some light on the word *māmscatú-*? It is no surprise that most of the occurrences of this term are found in the context of the sacrifice. In two passages the Ṛbhu’s are acting as mythical officiants of the sacrifice,²⁹ who ‘cut the meat’: *māmsám ékas pīmśati* (1.161.10b), *mā ápīmśan* (4.33.4b). This phrase uses the verb *piś-*, expressing the expert and correct cutting of the sacrificial meat. Another passage, 5.29.8, shows Indra, as champion of the gods, swallowing an enormous amount of meat and of *soma*: *ab trī (...)* *śatā mahiṣāṇām ágho mās, trī sārāmsi maghāvā som(i)yā+ápāh* ‘the liberal one devoured the meat of three hundred buffaloes, he drunk three lakes of *soma*’. The preceding stanza tells us that this *soma* has been prepared by Manu (5.29.7c), while the meat has been cooked by Agni himself (5.29.7a): we are still in the rit-

²⁸ Cf. Zehnder 1999: 30.

²⁹ Cf. Bergaigne II, 408–412.

ual sphere. By contrast, in the AV *māmsā-* (AVŚ 27x) occurs in quite different contexts. It is no more involved in the regulated sacrifice, but in the magical action which has as target the person, that is the body, of human beings or of demons. The flesh is taken as an essential element of the living person. In most instances, it is mentioned among other components (bones, marrow, blood, sinews, skin, etc.) or parts of the body. Those catalogues of similar actions against different bodily elements are pronounced as means to heal completely an injured or diseased person, or else to destroy entirely an enemy, piece after piece, so to speak. As an example of positive action of repairing or curing, one may quote the hymn AVŚ 4.12 (AVP 4.15), which has the title 'To heal severe wounds: with a herb', being used specifically to heal open fractures. See the following stanzas:³⁰

AVP 4.15.1 *saṃ majjā +majjñā bhavatu, saṃ u te paruṣā paruḥ /
saṃ te māmsasya visrastam, saṃ snāva saṃ u parva te //*

"Let marrow come together with marrow, and your joint together with joint, together what of your flesh has fallen apart, together sinew and together your bone."

AVP 4.15.3 *loma lomnā saṃ dhīyatām, tvacā saṃ +kalpayāt tvacam /
asṛk te asnā rohatu, māmsam māmsena rohatu //*

"Let hair be put together with hair. [The *rohiṇī*-plant] shall fit together skin with skin. Let your blood grow with blood; let flesh grow with flesh."

On the opposite side, the listing of bodily components and parts is used to accomplish by the force of the spoken words the total destruction of an hostile being. A telling example is the praise of the Brahman's cow (AVŚ 12.5), and the final charm which is designed to annihilate its adversary, the 'Brahman-scather' (*brahmajyā-*):

AVŚ 12.5 *vājreṇa śatāparvaṇā tīkṣṇéna kṣurābhṛṣṭinā //66//
prā skandhān prā śtro jahi //67//
lómāny asya sám chindhi tvācam asya ví veṣṭaya //68//
māmsāny asya śātaya snāvāny asya sám vṛha //69//
āsthīny asya pīḍaya májjānam asya nír jahi //70//
sārvāsyāṅgā párvāni ví śrathaya //71//*

- "66. With a thunderbolt hundred-jointed, sharp, razor-pronged, —
67. Smite forth the shoulder-bones, forth the head,
68. His hairs do thou cut up; his skin strip off; —
69. His flesh cut in pieces; his sinews wrench off; —
70. His bones distress; his marrow smite out; —
71. All his limbs, [his] joints unloosen."

(Whitney & Lanman 1905: 707)

³⁰ Quoted after Griffiths & Lubotsky (2001: 196-198); see also Whitney & Lanman (1905: 166-168) for the translation of AVŚ 4.12.

The syntagma *māmsāni śātayati* (AVŚ 12.5.69) is worthy of note. It uses the causative of the verb *śat-* ‘to cut up’, which does not build other verbal stems (cf. Jamison 1983: 90). On the other hand, nominal derivatives are found, for instance Epic Skt. *śātana-* ‘hewing or cutting off, destroying’ (MW: 1063c). In all the occurrences, the verb *śātáyati* describes a violent and cruel action, which is smashing something to pieces.³¹ The object can be different body parts, see AVŚ 6.135.1 (AVP 5.33.7) in a hymn having the title ‘To crush an enemy’:

AVP 5.33.7 *yad aśnāmi balaṃ kurve, vajram ā dadā iti /*

skandhān amuṣya śātayan, vṛtrasyeva śacīpatiḥ //

‘When I eat, I make strength, [saying:] ‘I shall take the cudgel, cutting off the shoulders of NN, like Śacīpati (Indra) those of Vṛtra.’ (cf. Lubotsky 2002: 150; compare Whitney–Lanman 1905: 382).

In the next prose passage, the bones and the flesh are both implied in a legend that explains the origin of two plants from them: TS 6.2.8.4–5 “Agni had three elder brothers. They perished when carrying the offering to the gods. (...) He reflected, ‘My brothers of old perished because they had bones (*asthanvāntaḥ*). I will shatter bones (*asthāni śātayai*).’ The bones he shattered (*asthāny āśātayata*) became the *Butea frondosa* (*pūtudru*), the flesh (*māmsām*) which died on them bdellium (*gūlgulu*).” (transl. Keith 1914: 510).

The hairs from an antelope hide are scattered by Indra in a legend told in JB 3.248: *sa hājinaṃ upaghnāna uvāca: yathemām amūr vyupāpatati bhāsviti / evaṃ kṣatrasya mānuṣād, vyupāpatata śatravaḥ // iti haineyalomāni śātayaṇ cakre / te haivāśvarathā uttasthuḥ / tair vai sa taṃ saṃgrāmam ajayat* “He shook his antelope hide and said, “Just as these [hairs] fall away in all directions (...), so let the enemies of Kṣatra run away in all directions from this human place.” As he said this, he scattered the hairs of the hide, and they became horse-drawn chariots, and with them he [Kṣatra] won the battle.” (cf. Caland 1919: 285–286, no. 205).³²

This well-established usage of the verb *śātáyati* is the basis of my hypothesis: I will assume that the phrase *māmsām śātáyati* ‘to cut up the flesh’, which represents in AVŚ 12.5.69 only one instance of ‘cutting up to pieces’ some body part, could have been condensed in a compound **māms-śatú-*, and that this form is somehow concealed behind *māmscatú-* attested in the RV. I will leave aside for the time being the variance between this theoretical form and the attested form in RV *māms-catú-*; the problem of sandhi posed by the junction of the two members of this compound shall be dealt with later (§ 17). In order to leave open all op-

³¹ Compare ‘ab/nieder/zerhauen’ according to Werba (1997: 240, no. 190); ‘to cut in pieces’ according to Whitney (1885: 170); PW VII, 40: ‘in Abschnitte zertrennen, ablösen, abfallen machen, abhauen’.

³² See also Doniger O’Flaherty 1985: 62–63.

tions, I will thereafter quote the word as *māmsŚatú-* and its derivatives as *māmsŚatvá-* (*māmsŚatva-*).

§ 10. Our next task is to identify the agent that is designed by *māmsŚatú-* in RV 7.44.3c. Some exegetes have understood this noun as referring to the god Mitra, for reasons that are actually independent from the etymological analysis of *māmsŚatú-*. The analysis of this pāda goes on a line with the identification of *bradhnám* and *babhrúm* as referring to two different horses. A rendering of the translation proposed by Renou (1966: 167) and Elizarenkova (1995: 224) would be ‘the bay [horse] of Mitra, the brown [horse] of Varuṇa’. The same reading is preferred also by Bergaigne (III, 120) and Oldenberg (1912: 40). While there is a consensus about the translation of the adjective *babhrú-* ‘rothbraun, braun’ (Grassmann 1873: 899, as PW V, 22), ‘deep-brown, reddish-brown, tawny’ (MW, 721c), ‘rotbraun, braun’ (EWAia II, 210), the definition of the colour *bradhná-* is more shaky: ‘lichtroth’ (Grassmann 1873: 915), ‘röthlichgelb oder falb’ (PW V, 128), ‘pale red, ruddy, yellowish, bay’ (MW, 737c), ‘blaßrot, rötlich, gelblich, rotbraun’ (EWAia II, 235). It is however sure that it is a more luminous and shining colour than the one to which refers *babhrú-* ‘brown’. As a matter of fact, *bradhná-* shows an affinity with the colour of the sun: as substantivized, the noun designates in the RV a solar horse (I.6.1a), and even the sun (8.69.7a, 9.113.10b, maybe 3.7.5b), as well as in later Vedic literature. In the listing of the six colours of the carrier (*yāma-*) of Agni, in RV 10.20.9ab, *bradhná-* sides, as it seems, with the most shining colours: *kṛṣṇāḥ śvetó (a)ruṣó ... bradhná ṛjrá utá śónaḥ* ‘black, white, red, ... bay, shining white and crimson’, somewhat differently ‘Schwarz, weiß, rot ist seine Bahn; rotbraun, schimmelfarben und rot ist der Geehrte’ (Geldner III, 156, followed by Renou (1965: 10–11, and 74)). In addition, *śatábradhná-* as epitheton of the arrow (*śu-*) of Indra, in RV 8.77.7a, which is comparable to the lightning, should be understood as ‘provided with hundred bay [horses]’, metaphorically for the shining birds, that is the feathers of this marvelous arrow.³³ Be that as it may, there is definitely a contrast between the two colours designed by *bradhná-* and *babhrú-*, so that they cannot be ascribed to the coat of the same animal, as in the interpretation of Grassmann (see § 6) and Hillebrandt (1913: 101). The adjective *babhrú-* (RV 24x) does occur in connection with horses, cf. RV 4.32.22–24 (two horses praised in a *dānastuti*), 9.63.4ab (*āśávaḥ ... babhrávaḥ*, metaphor for the flows of *soma*), 10.34.11c (*āśvān ... babhrūn*, metaphor for the running nuts of the game), 5.30.14d (the poet, named Babhru, compared to a swift running horse); besides, *babhrú-* is mostly known as the colour characteristic of the *soma* juice (cf. 8.29.1a, 9.11.4a, 31.5b, 33.2a, 63.4b,

³³ See Bergaigne (II, 263 n. 1).

63.6b, 98.7b, 107.19c). Building on this argument, Geldner (II, 225, note ad 7.44.3c) proposes to recognize here two horses, the one of Mitra, with the colour of the sun, and the other of Varuṇa, with the colour of Soma/moon. One would go probably too far by assuming, with Bergaigne (III, 120) and Elizarenkova (1995: 637), that this contrast is somehow related to the opposition between the luminous Mitra and the dark Varuṇa, although it becomes commonplace in later Vedic mythology.³⁴ It is apparent that the RVic poet has taken advantage of this contrast by placing those two words at the two extremities of the pāda; moreover, at the phonological level, there exists an undeniable affinity joining *bradhná-* and *babhrú-*, which have both two syllables, which are both accented on the last syllable, which start with the same stop /b/, and which feature both a voiced aspirated stop as second consonant beginning the cluster situated in the middle of the words.

The sophisticated composition of this pāda should not be underestimated: it shows a striking chiasmus on both sides of the late caesura.³⁵ Actually, this chiasmus invites the reader (or rather the audience at the time of the performance) to hear as undertext # *bradhnám mītráśya: váruṇasya babhrúm* #. The words *māmśŚatōḥ* and *mītráśya* begin with the same consonant and have the same value for syllable counting; in addition, one would anyway expect *mītráśya* as the phraseological partner of *váruṇasya*. Due to its phonetic shape, it is expected that *váruṇasya*, as the forms *váruṇāya*, *várune*, *váruṇam*, etc. tends to be placed after the (early or late) caesura. This point can easily be checked with the help of the concordance published by Lubotsky (1997: 1239–1240): *váruṇasya* is placed after the caesura in 49 of 58 occurrences. In addition, among those occurrences of *váruṇasya*, the following 20 combinations with *mītráśya* are found, after the following patterns: # 1 2 *mītráśya: váruṇasya* 10 11 # (1.152.4d, 2.27.7c, 3.61.7c, 4.55.7c, 7.61.4a, 7.63.1c, 10.10.6c, 10.30.1c, 10.89.8c), # 1 2 *mītráśya: váruṇasya* 10 11 12 # (1.94.12a, 8.19.4c, 9.107.15c, 10.36.3b, 10.37.1a), # 1 2 *mītráśya: váruṇasya* 11 # (1.115.1b), # 1 *mītráśya: váruṇasya* 9 10 11 # (1.115.5a), # *mītráśya* 4: *váruṇasya* 10 11 # (3.55.6c), # *mītráśya* 4 5: *váruṇasya* 10 11 # (6.47.28b, 10.36.13b), # *mītráśya* 4 5: *váruṇasya* 10 11 12 # (8.25.17c). The forms *váruṇasya* (as well as *váruṇāya*, *várune*, etc.), when placed immediately after the caesura, are never preceded by an epitheton: this fact gives a supplementary argument to exclude the reading of a syntagma *māmśśatōḥ váruṇasya*. Of course, these combinations with the name of the two associated gods in the same

³⁴ Cf. Macdonell (1897: 23 and 29); Brereton (1981: 49–55) has shown how the texts of the younger Veda contrast systematically Mitra and Varuṇa, as the consequence of an evolution that makes these pairing gods the paradigm of any opposition, such as between light and dark, day and night, etc. but this opposition cannot be established for the time of the RV.

³⁵ I will note thereafter the caesura by the sign: and the pāda frontier by the sign #.

case offer some opportunities of playing with parallelism, embedding, symmetry of phrases, cf. # *priyām m° v° dhāma* # (1.152.4d), # *dīrghām m° v° dhāma* # (1.123.8b), # *bṛhān m° v° śārma* # (2.27.7c), # *mahī m° v° māyā* # (3.61.7c), # *bṛhān m° v° dhāma* # (10.10.6c), # *mahīm m° v° dhāsīm* # (10.30.1c), # *cākṣur m° v° devās* # (7.63.1c), # *m° tā v° vratāni* # (3.55.6c), # *m° gārbho v° nābhiḥ* # (6.47.28b), # *sā no m° v° só apām* # (8.19.4c), # *m° vratā v° dīrghaśrūt* # (8.25.17c). The chiasmus observed in 7.44.3c would be simply another instance of such formulaic playing, based on the predominant trends of the phraseology of the names of these two gods: the text restored as # *bradhnām mītrāsya: varuṇāsya babhrúm* # would follow the most frequent pattern, as schematized above. Now we should explain why these two Ādityas appear with horses in this stanza. Immediately before (7.44.3ab), the poet has invoked Dadhikrāvan, Agni, Uṣas, the Sun, the Cow. In this enumerative hymn to the mythical steed Dadhikrā (or Dadhikrāvan),³⁶ several deities are invoked in each stanza, besides the horse itself: in stanza 1, the Aśvin, Uṣas, Agni, Bhaga, Indra, Viṣṇu, Pūṣan, Brahmaṇaspati, the Ādityas, Heaven and Earth, the Waters, the Sun; in stanza 2, the Aśvin again; in stanza 4, Uṣas, the Sun, the Ādityas, the Vasus, the Aṅgiras; in stanza 5, the Marut's, Agni. Therefore, the mention of the two major Ādityas in stanza 3 would not be unexpected. In addition, one could suggest that the mention of horses has been simply inspired by the addressee, the fabulous horse Dadhikrāvan: this would be simply a superficial answer, however.

§ 11. Since we identify Mitra behind the deity called *māmsŚatú-*, we can reconcile this identification with the meaning proposed before (§ 9) for *māmsŚatú-*, that is 'cutting up the flesh'. It would simply refer to Mitra as slayer of Soma, according to the myth which is narrated in later Vedic texts (see above § 2). The phrase 'cutting up the flesh' would be a fitting expression for the act of pressing the *soma* plant, more precisely its twigs. The pressing of *soma* is assimilated to the sacrifice of an animal. The *soma* is personified and welcomed as a king on the sacrificial ground, before being sacrificed. If one pursues the metaphor of the *soma* plant as an animal, the twigs are his limbs, the marrow inside the twigs is his flesh, and the juice is his blood. In order to get the juice, the officiant crushes the twigs with a special instrument, which effectively kills and tears to shreds the living plant. The *soma* plant is thus cut up, and the Soma as living being is killed during the sacrifice. The pressing of the plant repeats a primitive sacrifice, where the god Soma has been killed. The myth as told by the MS and other texts names Mitra as the killer. Although the transmitted version of this myth gives no details

³⁶ See Macdonell 1897: 148–149.

about the process of killing (*han-*), while using this generic verb, we may assume that this cruel and bloody (*krūrā-*) act is the model of the Soma sacrifice. Therefore, Mitra acted as the priest of this sacrifice, when he slew Soma. The myth tells us that he was somehow forced to the slaughter by the gods: this task was contrary to his friendly nature, as god personifying 'contract' or 'alliance'.³⁷ But he was eventually helped by Varuṇa, because the latter is the king *par excellence*, able to slay the king Soma. Since this slaying of Soma proceeds like the model of a regular sacrifice, it includes a boon promised and delivered by the gods to Mitra and Varuṇa together, as associated officiants of the ritual. According to the standard version of the myth, this boon, chosen by Mitra himself, is the 'mixing' of *soma* with milk, which symbolically unites the sacrificer with cattle: the gods accept to 'make perfect' (*śrī-*) the *soma* by this mixing. It is expected that Mitra and Varuṇa, acting together as priests, receive a fee (*dakṣiṇā*), in that case from the gods acting as sacrificers (*yajamāna*). Now, we can understand several details of the text of RV 7.44.3: 1) why Mitra as the person 'cutting up the flesh', that is 'slaying Soma' is mentioned together with Varuṇa; 2) why they have both horses, albeit of contrasting colours. These horses represent, in the myth as understood (or transmitted ?) by the RVic poet, the priestly retribution given to Mitra and Varuṇa when the sacrifice of Soma has been completed. The colour of the horse of Varuṇa, *babhrū-*, points to the juice of *soma*, since it is the colour characteristic of it, which is made perfect (*śrīta-*) by its mixing with milk, the latter being of course of light colour. According to the later legend, this mixture is the boon offered to Mitra associated with Varuṇa. I assume that in the RVic discourse the two horses, with contrasting colours, of the pairing gods correspond to the double gift (milk + *soma*) for Mitra and Varuṇa, according to the ritualistic commentary. Horses count as one of the most precious gifts celebrated by the poets. Furthermore, the *dakṣiṇā* was delivered originally at dawn.³⁸ The dramatic time of pronouncing (and composing) the hymn RV 7.44 is obviously early morning, as proven by the repeated mention of Uṣas (1a, 3b, 4c), of the Sun (1d, 3b), of Agni (1b, 3a, 5c), and especially by the beginning of the stanza 3: ab *bubudhānāḥ* ... *ūpa bruve uśāsam* 'being awake, I speak to Uṣas', etc.; the theme of awakening (*budh-*) and getting up (*ūd-īr-*) is also clearly expressed in stanza 2ab. This circumstance has led to the evocation of a very famous giving of horses, as told in the original myth of the first slaying of Soma. The possession of these animals promises the success of every venture. In order to have a brief and simple noun to express the role of Mitra as the one 'who cuts up the flesh' of Soma, I will take 'butcher' (alternatively 'slaughterer') and translate RV 7.44.3 as follows: "Being awake, I invoke

³⁷ Cf. Brereton 1981: 56–62.

³⁸ Cf. Oldenberg (1896: 437–441) and Geldner (I, 150 ad 1.113.18c).

Dadhikrāvan, Agni, Uṣas, the Sun, the Cow, the bay horse of the butcher [Mitra], of Varuṇa the brown one: may they remove from us all sorts of danger!”.

§ 12. Before proceeding further, one has to meet an objection. In RV 5.62.6a, Mitra and Varuṇa together are qualified as *ākraṇihastā* (hapax legomenon) ‘not having bloody hands’, cf. “libres de sang-versé sur les mains” (Renou 1959: 78). This adjective occurs in a stanza that insists on the role of the two gods as protector (*trā-*) of righteous men, as kings ruling according to the justice, without indulging to personal wrath (*āhṛṇīyamāna-*): they are the paradigm of the fair power (*kṣatrā-*) that has to be exerted by good human kings. The hymn RV 5.62 gives one of many examples in the RVic hymns of this constant doctrine about kingship.³⁹ Therefore, the saying of 5.62.6 does not belong to the realm of the mythological discourse, and it does not contradict the role that Mitra and Varuṇa together did possibly play in the primeval institution of the sacrifice. Furthermore, one may suspect that the Atri clan, responsible for the hymns of the 5th maṇḍala, and especially for the coherent set of hymns to Mitra-Varuṇa (5.62–72), did not share the same tradition, that is the same mythological texts, as the Vasiṣṭha clan, from which the hymn 7.44 originated.

We can fortunately control our interpretation of the stanza 7.44.3 by turning to the occurrences of the two thematic derivatives in the hymn RV 9.97, which is addressed to Soma. This hymn, which is the longest in the RV, has been composed, as for the largest part, by Vasiṣṭha or by descendants of Vasiṣṭha, belonging thus to the family of bards responsible for the hymns of the 7th maṇḍala of the RV; the final stanzas 45–58, where the triplet 52–54 is inserted, are ascribed by the Anukramaṇī to Kutsa Āṅgīrasa.⁴⁰ The identification of this poet as ‘descendant from Āṅgīras’ sounds as purely honorific, and does not contain anything positive about his possible relationship with the Vasiṣṭha clan.⁴¹ One may however think that he had some contact with the Vasiṣṭhas, since he has finished a composite hymn of their school. This hymn looks as a sort of encyclopedia of the phraseology about the *soma* and the god Soma, which is known by the bulk of the 9th maṇḍala. Under a first approach, there is no tangible difference between RV 7.44 et 9.97 as far as the chronology is concerned: both hymns have been attributed by Arnold (1905: 280, 284) to the ‘Cretic’ period, which is relatively late. But it does not exclude that these hymns show some archaic or archaizing fea-

³⁹ Cf. Brereton 1981: 29–43, 96–101, 320–321.

⁴⁰ See the introductions provided by Geldner (III, 95) and Oldenberg (1912: 186).

⁴¹ The Vasiṣṭhas count themselves among the Āṅgīras, the mythical singers, cf. RV 7.42.1, 7.52.3. There are several Āṅgīrasa clans of poets (cf. Mayrhofer 2003: 15 and 108), which show geographical links to the North-West, like the Vasiṣṭhas, cf. Witzel 1995: 316–318.

tures. In the extract that concerns us, an indication would be the old-looking scanion in three syllables of *vātaḥ* /vá'atas/ 'wind' in the formulaic simile *vāto ná jūtāḥ* # in 9.97.52c. The literary person of Kutsa is far from being irrelevant for the understanding of the stanzas 9.97.52–54. This poet is known as the composer of a little *Saṁhitā* of hymns of the 1st maṇḍala: 1.94–98 and 1.101–115. This series contains several remarkable poems.⁴² In brief, this bard may be characterized by the following features: he is an antiquarian, who is fond of mentioning a lot of ancient legends, particularly those telling the battles against barbarian peoples (cf. 1.101, 1.102, 1.104, 1.105, 1.112); he is also a ritualist, showing a passionate concern for the *soma* cult, which he heightens quite often: he claims to have sided for the cult of the gods, against the Asuras (cf. 1.108.6). His keen interest for the sacrifice appears especially in a hymn addressed to Agni (1.95), where the ritual process is transposed in enigmatic images. One may even say that he conceives the adoption of some precise rituals as defining the identity and ensuring the supremacy of the Ārya clans (cf. 1.96.3, 103.3). The topic of the ritual competition is also favourite, see for instance 1.94.8, 1.110.7. We shall see that some interesting expressions found in 9.97.52–54 have correspondences in words and phrases of his *Saṁhitā* of the 1st maṇḍala, which shed light through intertextuality on some important details. Finally, he is a very learned poet, as proven by the elaborate composition of several hymns, among which the famous hymn 1.105 about the legend of Trita.⁴³

§ 13. The triplet of stanzas 9.97.52–54 contains a lot of difficulties, all of which cannot be solved in the present contribution.⁴⁴ The main topic of the final section which has been composed by Kutsa for this hymn is the celebration of the goods that can be obtained with the help of Soma, cf. in 9.97.50 clothes (*vāstrā suvasanāni*), cows (*dhenūḥ sudūghāḥ*), golden ornaments (*hiraṇyā*), horses with chariots (*āśvān rathīnaḥ*), in 51 divine and terrestrial goods (*divyā vāsūni*, ... *pārthivā*), wealth (*draviṇam*); in 55 Soma is identified to Bhaga, the dispenser of gifts (*bhagaḥ* ... *dātrāsya dātā*), as god liberal for the patrons (*maghāvā maghāvadbhyaḥ*). Actually, these goods ought to be obtained as reward for a successful sacrifice of *soma*. One finds of course repeated mentions of the *soma* ritual, at the stage of clarifying the juice, with manifold derivatives of the root *pav-* /*pū-* 'to purify', all the more so as the favourite word of the hymn 9.97 is

⁴² See the general presentation by Geldner (I, 121) and his commentaries to the individual hymns; about Kutsa, cf. also Mayrhofer 2003: 28 and 113.

⁴³ Cf. Jamison 2007: 82–85.

⁴⁴ I refer once for all to the useful comments of Oldenberg (1912: 189–190), Geldner (III, 100–101), Renou (1961: 110) and Elizarenkova (1999: 402–403).

pūyāmānaḥ ‘(being) purified’; *pāvamāna-* occurs in the last stanza (58a). There are passing references to the vessels *camū-* (46b, 48b) where the flows of *soma* are collected, the three filters (55a *trī pavitrā vītatāni*), the sieve made of sheep-wool (56d *vāram āvyam*), the cleansing with water flowing through the fingers of the clever officiants (57cd *hinvānti dhīrā daśābhiḥ kṣtṛābhiḥ, sām añjate rūpām apām rāseṇa*). The theme of the ritual competition is present in the concluding stanza, which takes up the technical vocabulary of gambling:⁴⁵ 58b *bhāre kṛtām vī cinuyāma śāsvat* ‘in the game may we always gain by division the winning throw!’ The speaker of the hymn hopes to win against adversaries. This competition is transposed as a battle to the death against given adversaries: these are called *nigūt-* (54c),⁴⁶ and one member of their group, possibly their chief or their patron, is probably called *naigutā-* (53c). In a sarcastic tone, it is said: *ṣaṣṭīm sa-hāsrā naigutō vāsūni, vṛkṣām nā pakvām dhūnavad rāṇāya* ‘the Naiguta shall shake down sixty thousand goods for the battle, like (one shakes down) ripe fruit from the tree’. It means that the speaker is confident to obtain many boons from the patron, because Kutsa is a poet and priest better than the Nigut’s. The victory on them is described with two euphemistic and expressive verbs:⁴⁷ 54cd *āsvāpayan nigutaḥ snehāyac ca, āpāmītrāṃ āpācīto acetāḥ* ‘he put the Nigut’s to sleep and overwhelmed [them] with snow; drive away from here [i.e. from this sacrifice] those enemies (lit. excluded from alliance), away those deprived of intelligence’.⁴⁸ The last pāda is probably addressed to Soma; the subject of the former is possibly the hero mentioned in 54a, to whom we will return in a moment (§ 15). The usage of the verb *svāpāyati* ‘to put to sleep’ in 54c, as euphemism for ‘to kill’ recalls the play by Kutsa on the vocabulary of sleeping,⁴⁹ assimilated to death, in 1.103.7. On the way of the preceding observations, it is highly advisable

⁴⁵ Cf. Falk 1986: 118 and 126–128.

⁴⁶ This pejorative noun recurs only in 10.128.6, where it designates also enemies who have lost proper understanding (cf. 6d *cittām ... vī neṣat*). For the etymological analysis as ‘malicious’, see Scarlata (1999: 112) and EWAia (II, 41). This interpretation would fit with my overall reading of 9.97.52–54, but it is too uncertain to be taken as a main argument.

⁴⁷ Cf. Jamison 1983: 91 and 120; about *svāpāyati* ‘to make sleep’ as meaning ‘to kill’, see also Jamison 1982: 10–12.

⁴⁸ As one can see, the pāda 54d contains a quite elaborate play with sandhi and phonological repetition involving preverb, negative prefix, the two vowels /a/ and /i/, and the root *cit-/cet-*: *āpa+amītrān āpa+acītaḥ aca+ītaḥ*. It serves to reinforce the injunction, and it is also the signal pointing to a profound saying, that extends to the whole stanza. The sole noun that stays outside of the repetitive pattern is precisely *mitrā-*, the *māmsŚatū-* implied by *māmsŚatve* in 54b.

⁴⁹ See Jamison 2007: 110–112.

to interpret the passages featuring *māṁśŚatvā-* and *māṁśŚatva-* in the context of the *soma* ritual, and therefore of the sacrifice of the god Soma.

§ 14. The poet has certainly played on the difference of accentuation between the two otherwise homophonic words used in the same case and number, locative singular, both at the beginning of a pāda, in order to establish a strong link between the stanzas 52 and 54, and recall to the audience that they refer to the same mythical event. In 52b *māṁśŚatvé* is the locative singular of *māṁśŚatvā-*, epitheton of *sārasi*; the same form, with retraction of the accent, should belong to a substantive in 54b. This differentiation between adjective and substantive by means of the accent is supported by other examples.⁵⁰ The noun *sāras-* (RV 12x) 'lake, pond' (MW, 1182b) is mostly (except 8.1.33d)⁵¹ a metaphorical designation of the mass of *soma* juice that has been collected in a vessel (*camū-* or *kalāśa-*) after the pressing of the plant. The vṛddhi thematic adjective *māṁścatv-ā-* can be understood with the general appertinative value of the vṛddhi derivatives, meaning not only 'belonging to N', but also 'related to N, connected with N, coming from N'.⁵² Therefore *māṁśŚatvā- sāras-* means 'the lake due to the butcher', *māṁśŚatú-* i.e. 'one who cuts up the flesh', in direct words a true bloodbath, the mass of blood flowing from Soma slain by Mitra: to this gore vision of the original sacrifice corresponds the pressing of the 'body' of the plant in the ritual. In the stanza 52, Kutsa recalls thus the myth of the slaying of Soma by Mitra. A further crucial indice is the presence in 52c of the bay (*bradhná-*) horse, which symbolizes the boon given by the other gods to Mitra, as in 7.44.3c (§ 11). Most translators have understood, as it seems, the second hemistich of RV 9.97.52 as referring to a single horse, which is designated by *bradhná-* in 52c and by *táku-* in 52d. The previous reading of RV 7.44.3 shall lead us in another direction: it is confirmed by the repetition in 9.97.52cd of the asseverative particle *cid* 'indeed, even, also', that marks two steps in the discourse. Furthermore, the verb *dāt* in 54d ought not to be taken as a subjunctive: the usage of the aorist injunctive would better fit for recalling a myth that is not situated in a remote past, but conceived as repeating itself for ever,⁵³ in our case the giving of a horse. According

⁵⁰ The adjectives derived with suffix *-a-* and vṛddhi are more often accented on the last syllable (type *mānavá-* from *mānu-* 'human', and compare RV *paidvá-* from the proper name *pedú-*); the corresponding substantivized neuters are accented on the first syllable, cf. Debrunner (1954: 132–134, and 128 for the derivatives from *-u-*stems).

⁵¹ See Grassmann (1873: 1487) and Stüber (2000: 134). Another metaphorical designation in the same lexical sphere is *samudrá-* 'ocean', which is used for this purpose by Kutsa in 1.110.1.

⁵² Cf. Debrunner 1954: 129.

⁵³ Cf. Hoffmann 1967: 172–198.

to the myth of the slaying of Soma as told in 7.44.3, the associated gods Mitra and Varuṇa received each one horse, respectively *bradhná-* and *babhrú-*; while *bradhná-* is mentioned again in 9.97.52c, *babhrú-* has been admittedly replaced by *táku-* (hapax legomenon of the RV) in 52d. Here we can observe on the spot how Kutsa has produced a *retractatio* of the formulation of the myth. We may explain this fact by two scenarios: either Kutsa shared with the Vasiṣṭha clan the knowledge of this myth, or he has taken up and elaborated for his own purpose the myth that had been transmitted by Vasiṣṭha before him. In the context of the hymn 9.97, the giving of horse(s) is presented as the reward (*dakṣiṇā*) for the *soma* sacrifice, which should be given by Soma himself. The mention of the horse as 'swift as the wind' (*vāto ná jūtāh*) in 52c is quite significant: it gives a textual link to the hymn to Uṣas composed by Kutsa, through the same simile used with the celebration of the *dakṣiṇā* given at dawn in 1.113.18cd: *vāyór iva sūñtānām udarké, tā aśvadā aśnavat somasútvā* 'may the presser of *soma* reach these [dawns], who give horses, at the arising of their liberalities, (swift as the rising) of the wind'.⁵⁴ In the hymn 9.97, the notion of swiftness, both of the horse and of the delivery of the *dakṣiṇā*, is insisted upon by the adjective *táku-*, substantivized to represent a second horse in 52d, and derived from the rare root *tak-* 'to run'.⁵⁵ Kutsa has created this noun as a substitute of *babhrú-*, the horse intended for Varuṇa in 7.44.3c, keeping the name of the horse as a *-u*-stem, but based on a verbal root which is otherwise connected with the running of the flows of *soma*. In contrast with 7.44.3c, he has developed the theme of the two joined horses as the *dakṣiṇā* for a sacrifice, at the mythological level the primeval sacrifice of Soma, evoked before by *māms̥śatvé sārasi*. In 9.97.52d, Soma himself, which is the victim of the sacrifice in the myth, figures as the patron (*yajamāna*), according to a well-known exchange of roles: he is named *puru-médha-* (another hapax legomenon of the RV), which Geldner (see § 3) translates as 'provided with much wisdom' (*medhā-*).⁵⁶ It is more simple⁵⁷ on the formal side, and also more telling,

⁵⁴ Cf. Bergaigne 1895: 61.

⁵⁵ In 3 of the 5 occurrences this verb is attested in similes about the *soma*, cf. 9.16.1c, 32.4b, 67.15c. As a supplementary model for the creation of *ták-u-*, one may invoke the adjective *āśú-* 'fast, quick', substantivized as 'horse', cf. Grassmann 1873: 187.

⁵⁶ This standard interpretation (PW IV, 792; MW, 636c) is based mostly on the existence of a poet named Purumedha Āṅgīrasa, given as author of the hymns RV 8.89–90 by the Anukramaṇī, cf. Mayrhofer 2003: 124. Soma himself is often celebrated as a 'sage' (*kavī-*), cf. Grassmann 1873: 319. Compounds in *-medhās-* are found, such as *sumedhās-* (RV+), which is evidently based on the restructuring of the stem **su-medhā-* through the nom. sg. *sumedhāh*, cf. Wackernagel 1905: 95. I shall leave aside in the present context the interpretation along the same line (problematic, at least for me) of the proper name *nṛ-médha-* RV 10.83.2, 132.7, cf. Mayrhofer 2003: 51. I note that a proper name can be based

to take as second member of this compound *médha-* (RV +), masc. '[ritual] substance', concretely food or drink that are ritually prepared and offered, and by extension 'sacrificial victim' and 'sacrifice'. It refers to the *soma* juice in RV 1.3.9c and 3.58.2b, and designates the meat of the sacrificed horse in 1.162.10d. Geldner (I, 469 ad 4.38.3c) gives an important survey of the usages of this word,⁵⁸ which is glossed in later literature by *sāra-* 'quintessence', the essential and vital part of the victim. We find a wide range of coexisting meanings in the compound *puru-médha-* in 9.97.52d: a) as the victim of the sacrifice, Soma has much substance, he is fleshy, i.e. he provides much blood from his flesh; b) as the ritual juice extracted from the plant, he provides plenty of an enjoyable drink for gods and men; c) as patron, he is a generous sacrificer, an organizer of many sacrifices, providing thus much food, etc. as reward to the priests. Those meanings are simultaneously given in a sentence at the injunctive mood, where the action is detached from any temporal reference, as convenient for the telling of a myth.

§ 15. If we extend the results obtained so far, the substantive *māmsŚatva-* occurring in RV 9.97.54 should refer to the act that is due to the butcher, in other words the 'slaughter', a crude expression for the killing of Soma. The locative singular of this noun occurs in the conjunction 54b *māmsŚatve vā pṛśane vā*: it follows the well attested scheme X *vā* Y *vā*, showing a stylistically marked cohesion with two terms of the same semantic field, as opposite, synonymous or complementary.⁵⁹ The first key for the understanding of the whole passage lies in the noun *pṛśana-*, which is a further hapax legomenon of the RV. It seems that Kutsa intended to concentrate in this section of his oeuvre the largest amount of rare or once made words. The noun *pṛśana-* should be understood in relation to the feminine derivative *pṛśantī-*, which refers always (RV 1.75.2b, 10.61.8d, 73.2a) to affectionate women, who caress a male (Indra, Agni), hence the translations 'Liebeslockung, Buhlerin, Kurtisane' (EWAia II, 163, after Geldner), 'courtesane' or 'attouchement' (Renou 1967: 137). The connection with the root *spṛś-/sparś-* 'to touch' with erotic connotation is made certain by the description of loving concubines that uses this verb in RV 1.62.11cd (*pātim nā pātnīr uśatīr uśāntam, spṛśānti tvā*) and 10.91.13cd (*nispṛśe, jāyēva pātya uśatī*). The adjective *pṛśantī-*,

on the name of a sacrifice, cf. the king called Aśvamedha (RV *āśvamedha-*) vis-à-vis of *āśva-medhā-*, the 'horse-sacrifice' (Mayrhofer 2003: 14).

⁵⁷ See already Grassmann (1873: 832): 'nahrungsreich'.

⁵⁸ See also PW V, 899; MW, 832c; EWAia II, 377–378.

⁵⁹ Cf. Klein 1985/2: 158–160, with numerous examples of the RV. For 9.97.54b (quoted on p. 160), the author follows the most recent interpretation (of Geldner and Renou, cf. § 3) with two proper names.

serving as agent noun, can be understood as the feminine of an agent noun **prś-anā-* or **prś-āna-*, built on the zero grade of the root or of a verbal stem;⁶⁰ with distinct accent, *přs-ana-* would be the neuter action noun (or the abstract of the preceding derivative), also based on the zero grade, of the type type *křp-āna-* 'lamentable state', *bhúvana-* 'creation', *přtana-lpřtana-* 'battle' (YAv. *přšanā-*), etc. From this action noun is derived, as *přtanāyú-* (RV 5x) 'eager to fight' from *přtana-lpřtana-* 'fighting', the adjective *přšanāyú-*, used at the feminine gender (1.84.11a), with a value that is quasi identical to the one of *přšanī-*: 'zu kosen begierig, zärtlich' (Grassmann 1873: 859), 'liebesbrünstig' (Geldner I, 107), 'désireuses de caresses' (Renou 1969: 32), lit. 'eager to touch'. What tells more is that it occurs as epitheton of the cows, with usual metonymy for the flows of milk that are mixed with the *soma* juice, in order to make it perfect (*śrī-*) to be drunk; since the *soma* gives energy to Indra, they give impetus to his weapon: 1.84.11 *tā asya přšanāyúvaḥ, sōmaṃ śrīnanti přśnayaḥ | priyā indrasya dhenāvo, vājraṃ hinvanti śāyakam*. This unique passage⁶¹ is very close to the concealed content of 9.97.54ab. The verb *śrī-*, referring to the mixing of the *soma* juice with milk, is used, as we have seen (§ 2), in the prose versions of the myth of the first sacrifice of Soma; in the RV it is often constructed in a phrase with nouns designating the milk as the 'cows' (*gó-*, *dhenú-*), the commonplace female animals, see, besides 1.84.11b (= 8.69.3b), 9.1.9b, 11.2b, 24.1c = 65.26c, 46.4c, 84.5ab, 86.17d, 93.3cd, 97.43c, 107.2d, 109.17b, etc. This mixing is often described as a sexual union between females and the Soma personified as a male, human or animal, e.g. 9.93.2cd *māryo ná yōśāṃ abhī nişkřtām yān, sām gachate kalāśa usřyābhiḥ* "Comme le garçon allant au rendez-vous vers une jeune-femme, il se rencontre dans le vase avec (le lait des) vaches aurorales." (Renou 1961: 42), 9.32.5ab *abhī gāvo anūśata, yōśā jārām iva priyām* "Die Kühe schrieen ihm zu wie eine Frau dem lieben Buhlen", cf. above 3c *ātyo ná góbhīr ayyate* "Er wird mit Milch (Kühen) wie ein Rennpferd gesalbt." (Geldner III, 29). In addition to the technical verb *śrī-*, the poetic language uses medio-passive forms of the verb *añj-* 'to anoint, smear with' (and by extension 'to ornate, to prepare in order to make beautiful or shining') for the mixing of the *soma* with milk, as in the formerly quoted passage, see the formulas *góbhīr añjānāḥ*, *góbhīr aktām*, *aktó góbhīḥ*, etc. attested in the 9th mandala: 9.10.3b, 34.4c, 50.5b, 66.9c, 72.1b, 74.8a (= 4.27.5a), 78.2b, 85.5a, 86.47c, 95.3b, 96.22b, 103.2b, 105.2b, 107.22d. The two successive processes, the pressing (with filtering) and the mixing with milk, are thus effectively summarized in 9.97.35c *sōmaḥ sutāḥ pūyate ayyāmānaḥ*, or in 8.82.5ab

⁶⁰ Cf. Debrunner 1954: 196–197 and 374.

⁶¹ Belonging to the 'Normal' period according to Arnold (1905: 271). The author of the hymn is Gotama, 'one of the best poets of the RV' according to Geldner (I, 98).

adr̥bhiḥ sutó, góbhiḥ śrūtāḥ ‘pressed by the stones, made perfect by the milk(-cows)’, compare in the reverse order, 9.109.15b *góbhiḥ śrūtāsya n̥bhiḥ sutāsya* ‘mixed with the milk(-cows), pressed by the men’. The verb *añj-* is in the same semantic field as the verb (*s*)*pṛś-* ‘to touch’, and virtually synonymous, since it implies the action of the hands. Therefore, one can understand *pṛśane* in 9.97.54b as literally ‘the [lovely] touching’, of *soma* with milk: it refers to the mixing that follows the pressing of the plant in the ritual, as in the myth the combination of the offering with milk follows the killing of Soma. At first glance, it would be tempting to interpret *pṛśana-* as an expression that softens the brutality of the ‘slaughter’ evoked by *māms̥Satva-*. But the strong ritualist interest of Kutsa makes more likely to take these two nouns as referring simultaneously to distinct ritual and mythical actions. In order to be successful, the *soma* ritual must be accomplished according to the rules: after its pressing, the *soma* liquid is made ‘perfect’ only through the mixing with milk that was instituted by the gods at the first sacrifice.

§ 16. We are now ready to understand the totality of the first hemistich of 9.97.54 and its connection with the second hemistich, describing the destruction of the enemies, who are deprived of any insight about the sacrifice. The phrase *māms̥Satve vā pṛśane vā* is imbedded in the nominal sentence, *māhi+imé asya v̥ṣa-nāma śūśé ... vādhatre*, the elements of which are all, when taken separately, reasonably clear. 1) *vādhatra-*, neuter, refers to the deadly weapons of Indra, elsewhere in the instrumental plural (4.28.4d, 8.96.17c). 2) *śūśá-* (23x) is mostly used in the RV as neuter substantive, the adjective being certain only in 3.49.2c and 9.71.2a, but in the last instance, about Soma, the masculine can be due to the attraction in the simile; in a majority of instances this noun concerns the hymn itself, sometimes in apposition to a designation of the hymn (*mánma* in 1.154.3a, *bráhma* in 10.120.8b, *stómam* in 6.10.2c). It is translated as ‘Ansporn, Aufmunterung, Stärkung’ and the like by Geldner,⁶² thus referring to stimulation and invigoration. The present passage does not allow immediately to decide between adjectival and substantival value; since the usage as substantive is the most frequent in the RV, I will maintain it here, and adopt provisionally the translation by ‘force, energy’ that gives impetus to the sacrifice. 3) *v̥ṣan-* ‘bull’ is used poetically to designate a male warrior, a hero, and often Indra, but also Soma as the personification of the holy drink (see Grassmann 1873: 1345–1346 and Lubotsky 1997: 1356). One can assume that it refers here, through the pronoun *asya*, to In-

⁶² See his comments (I, 80) ad 1.62.1a and Renou at several places, but especially ad 3.7.6b (1964: 117). The notice of Grassmann (1873: 1411) should be entirely revised; the treatment of the word is quite insufficient in EWAia (II, 652). The arguable etymological connections, either to *śav̥i-/śū-* ‘to swell’ or to *śvas-* ‘to breathe’, do not help in this matter.

dra as reinforced by the *soma*, and giving thus the victory against the enemies, but it is not necessary. It can stay for the *soma* sacrifice itself, and for the god Soma personified as a powerful hero, endowed with a supernatural energy that overcomes all the adversities:⁶³ as a warrior this sacrifice acquires great fame and renown (*nāman-*). 4) *māhi ... nāma* is simply a variation on the archaic formula *māhi śrávaḥ* (12x in the RV), triggered by the quasi synonymy of *nāman-* and *śrávas-* 'fame'.⁶⁴ Of course, the obtaining of glory is possible only if the sacrifice is correctly carried out, according to the pristine rules. There is no proof that one should take *śūśé* and *vádhatre* as some kind of prefiguration of a dvandva compound, with the two terms in the dual: it is perfectly possible to understand *vádhatre* as an apposition to *śūśé*, giving a more concrete definition of the strength involved. Both nouns would be at neuter dual. In that case, why 'two'? The answer is rather simple: the dual refers to the two hands that are necessary to accomplish the actions described by *mā́mśŚatva-* and *pṛ́ṣana-*, respectively the pressing of the twigs of *soma* and the mixing with milk. For the first action, one hand holds the twigs and the other moves the pressing implement, as in the myth Mitra had certainly to seize Soma with one hand, and to slay him with the other hand; for the mixing of two liquids, both hands are also required to handle the vessels. Actually, the nouns referring to 'hands' (*hásta-* and *gábhastī-*) are often used in the dual or in the plural, in the description of Indra holding his cudgel (*vájra-*), and also in the description of the priests acting on the ritual ground, see 9.80.5ab *tám tvā hastíno mádhumantam ádribhir, duhánti apsú vṛṣabhám dáśa kṣipah* "C'est toi, (ô *soma*) riche en miel, que (les officiants) aux mains (habiles) traient avec les pierres-presseuses dans les eaux, toi taureau, (que traient leurs) dix doigts" (Renou 1961: 28); in the hymn about the sacrifice of the horse, 'the two hands of the slaughterer' (*hástayoh śamitúḥ* 1.162.9c) are mentioned. Our poet is a clever fellow, and he did not abandon us in the dark: he has left on the path a further clue to the correct understanding of the whole passage. The word *vádhatre* contains the root *vadh-* which forms a suppletive pair with the verb *han-* 'to strike', used as 'to kill' in the myth of the slaying of Soma. It is the last (but not least) confirmation that the 'killing' is implied in the mention of the noun *mā́mśŚatva-* in the same pāda. The repetition of this primeval slaying in the sacrifice is the way to acquire a force that will consequently kill the adversaries, and give fame to priest and warrior together. In addition, Kutsa has brilliantly

⁶³ This identification is favoured by Renou (1960: 65 ad 7.66.1b). Soma is actually named as *vṛṣā* in the same hymn, 9.97.13a, 40c. In 1.108.3d, addressed to Indra and Agni, Kutsa calls also Soma *vṛṣan-* in a pāda playing on the root *vṛṣ-*: *vṛṣṇaḥ sómasya vṛṣanā vṛṣethām* "faites pleuvoir en vous, ô (dieux) mâles, du mâle *soma*!" (Renou 1965: 50).

⁶⁴ The phrase is attested as *mahát ... nāma* in 3.38.4c, 3.45.17a and 10.55.2a.

taken advantage of the poetical implications of the morphology of the dual: these two here (*imé*, with proximal deixis) are our both hands, used in the ritual gestures, but allude simultaneously to the association of Mitra and Varuṇa, the dual sovereigns (cf. *mitrá-váruṇā*), that have acted together in the original slaughter (*vadh-/han-*) of Soma; in slaughtering any victim, one needs two hands; two precious liquids, *soma* and milk, are involved in the process; finally, two fundamental actions make the ritual totally accomplished, the pressing and the mixing with milk. The common feature of all these items is 'two', and the suggested lesson would be: only 'two' have the strength (*sūśá-*) to achieve all that. The poet has chosen deliberately generic terms that acquire meanings at different levels, once their dual usage is taken seriously. Since this poem is overflowing with subtleties, I would not dare to claim that my reading has not forgotten some other significant details. At this stage, my interpretation of the crucial passages gives to every single word a meaning both at the ritual level and at the mythical level, and the association of these words makes sense at each level, with mutual support. The decoding of the message of Kutsa reveals a consistent literary technique, which achieves to fill each *pāda* with a maximum of density, intended for the members of the guild of poets. To conclude, I will give my translation of the two relevant stanzas: 9.97.52 "Through this filter purify thyself, (giving) these goods, o juice, run forth to the lake due to the butcher [Mitra]; a bay horse indeed (is) impelled here, swiftly as the wind; indeed the one provided with much food gives a lord (as master) to the quick one." 54. "These two (are) the two inciting powers which are deadly weapons, (realizing) the great renown of 'Bull' of this one, at the slaughter [the pressing] or at the touching [of *soma* with milk]; he [the Bull] has put to sleep the Nigut's and has overwhelmed (them) with snow. Drive away the enemies, away from here the dumb ones!"

§ 17. If accepted, the above interpretation of two RVic passages would prove definitely that the myth of the slaying of Soma was known and understood at the time of the RV. The myth told in later *Saṁhitās* and in *Brāhmaṇas* should not be viewed as a narrative which had been subsequently invented in order to justify an item of the *soma* ritual. I would not insist on the consequences of this result for the history of Vedic religion. In this last paragraph, I will tackle some phonological and morphological issues that I have provisionally put in brackets, but which are also of historical interest. In the noun *māmsśatú-*, the second member *-śat-u-* is an agent noun of the root *śat-* 'to cut up'. Although not quite frequent, the formation of *-ú-* stems as second member of governing compounds is probably inherited, compare the type of RV *vanar-gú-* 'going in the forest', *anu-ṣṭhú-* 'standing after', *su-ṣṭhú-* 'staying well'. As far as the vocalism of the root is concerned, the -

u-adjectives based on verbal roots can have full grade (cf. *réku-*, *vañkú-*, *valgú-*, *śayú-*), long grade (*jāyú-*, *dāśú-*) or zero grade (*gṛhú-*, *kṛīḍú-*, *ripú-*).⁶⁵ In the case of *-śat-ú-*, the ambiguity lies in the structure *CaC-* of the root, since this form can reflect a restored full grade instead of the zero grade. I would assume a root **kāt-*,⁶⁶ because of the attractive etymological connection with the *-u*-stem reflected by Hitt. *kattu-* ‘spiteful, aggrieved, inimical’, neuter ‘strife, enmity’,⁶⁷ Gaul. *Catu-* (in proper names), OIr. *cath* ‘strife’, etc. Therefore, Ved. **śat-ú-*, with final accent kept in the compound, would go back to a stem PIE **kāt-ú-* ‘cutting up’, but I leave for another occasion the perspectives that are opened by this reconstruction.⁶⁸

A problem arises as soon as we restore the underlying form of the compound *māmścatú-* as **māms-śatú-*. Stems with the final sequence *-Ns-* are extremely rare: besides *māms-*, one finds *pums-*, weak stem of *púmāms-* ‘male’ (MW, 630c; Wackernagel–Debrunner 1930: 293). Among the numerous compounds having these nouns as first member, *pumsavana-* (AVP +) ‘son-producing ointment’⁶⁹ shows the expected treatment of the sequence *-Ns-* before sibilant, to wit assimilation of the last sibilant, and subsequent loss: it goes back to **pums-savana-* with action noun from the root *savⁱ-/sū-* ‘to beget, procreate’.⁷⁰ This loss follows the general tendency to the simplifying of geminates, especially sibilants, that can be observed also in the loc. pl. *pumsú* AVŚ 12.1.25 (< **pums-sú*) of the same noun.⁷¹ The lone example *pumsabda-* < **pumś-śabda-* < **pums-śabda-*, which is recorded only in the post-Vedic lexicographic literature, illustrates the same rules for the junction with a palatal fricative. Therefore, **māms-śatú-* ought to become **māmśatú-*. Several solutions are a priori available to overcome this contradiction: 1) the form RV *māmścatú-* would reflect a divergent type of sandhi; 2) the previous form **māms-śatú-* had been replaced deliberately by **māms-catú-*, on the root *cat-* ‘to expel’, hence *māmś-catú-*, in order to minimize the cruelty of the original term; 3) the original form of the second member was actually **cat-u-*, that would be equivalent to **śat-u-* in another Vedic dialect. The first solution

⁶⁵ Cf. Debrunner 1954: 468–472.

⁶⁶ As does Werba (1997: 240) for the verbal root *śat-* (no. 190); the etymological situation is depicted as dubious in EWAia II: 606.

⁶⁷ Cf. Puhvel 1997: 138–140.

⁶⁸ Vedic would preserve the concrete meaning in this agent noun and in the verb; the evolution towards ‘strife, quarrel’ can be easily accounted for through the intermediary notion of ‘division’, cf. similar examples given by Buck (1949: 1360–1364, no. 19.62). A further cognate is certainly Ved. *śátru-* (RV+) ‘enemy’, but it raises other problems that are irrelevant for my present purpose.

⁶⁹ See AVP 5.11.2 in Lubotsky 2002: 64.

⁷⁰ Cf. Debrunner 1954: 196 and EWAia II: 144.

⁷¹ Cf. Wackernagel 1896: 111 and 114, see also Debrunner 1957: 62.

would be acquired at great cost. Concerning the sandhi of sibilant before sibilant there is some variation in the manuscript tradition, but it would not account for this strange cluster *-m̐śc-*;⁷² for the case of argument, *mām̐scatú-* as substitute for **mām̐satú-* could not find any model in the words with internal cluster *-śc-* (cf. Lubotsky 2001: 43). Moreover, one cannot find any supporting evidence in the variants involving the sandhi of the sequence *-Vn+ś-*: those variants affect first the form of the nasal consonant, and it would be a very remote possibility to take the variant *-ñ ch-*, which is recorded, as the point of departure of a refection resulting in *-m̐śc-*, in a single word.⁷³ The second solution is not convincing either, because a compound meaning 'expelling the flesh' would not refer to any concrete action, and the effects induced by *cat-* are no less violent than those of *śat-*, the difference residing in the things aimed at by the agent. Moreover, the concrete meaning of the original noun was still understood at the time of Kutsa, if one judges from the learned composition and from the usage of the root *vadh-* 'to strike' in the stanza RV 9.97.54. If we take as reliable the remaining hypothesis, the problem of sandhi would be eliminated (*mām̐scatú-* < **mām̐s-catú-*),⁷⁴ and accordingly we should admit that the word **cat-u-* belonged originally to a non-Indo-Aryan language. More precisely, the reflex <ć>, palatal affricate, of the PIE palatal voiceless stop **k̑*, instead of the fricative <ś> of Indo-Aryan, belongs to the phonological features defining the Nūristāni languages, e.g. *duc* 'ten' (Ved. *dāśa*), *keć* 'hair' (*kéśa-*) *wac-* 'to roar' (*vāś-*), *cūnā* 'empty' (*śūnyā-*), *kać-* 'to look at' (Av. *kās-*, Ved. *cākaśīti*).⁷⁵ A word integrated in the Vedic language from Nūristāni has been already detected by Hoffmann (1986): *kācā-* (KS +) 'luminous ornament' (hence 'pearl') for **kāt's'a-* instead of **kāśā-* (cf. OPers. *kāsaka-*) on a root which has become Ved. *kāś-* 'to shine'. Hoffmann (1986: 32) has explained the existence of this word in Vedic by the importation in ancient times from Nūristān into India of the corresponding gem, that is the amethyst, along a commercial route which is known also later.

⁷² Cf. Wackernagel 1896: 342 and Debrunner 1957: 194; Bloomfield-Edgerton 1932: 454–455: after vowel one can find visarjanīya (*-h*) instead of *-s* before *s-* and subsequent assimilation to other voiceless consonants, but the latter treatment is the only one prescribed by the Prātiśākhya of the ancient Vedic texts, see for instance Whitney 1862: 96–97.

⁷³ Cf. Bloomfield-Edgerton 1932: 441, § 937. In addition, one should recall that this treatment *-ñ ch-* is analogical and has been extended to the transmitted text of the RV contrary to the teaching of Śākalya, who prescribed *-ñ ś-*, cf. Oldenberg 1888: 426–427.

⁷⁴ The same regular sandhi is found by chance in *pum̐scālī-* (AV +) 'harlot' < **pum̐scālī-* 'running after men' (MW, 631b); see Wackernagel 1896: 257 and 339 and Debrunner 1954: 403.

⁷⁵ Cf. Buddruss 1977: 26–33.

§ 18. For the word *māmścatú-* we should introduce another factor, to wit early contacts of people sharing the same cult of the holy beverage and the same mythology, while having different mother tongues. Keeping the word *māmścatú-* under this partly foreign form in the receiving language has been the means for the early Vedic bards of expressing some fundamental symbol of the religion, without shocking the majority of their audience. If the Vasiṣṭha clan has known and transmitted the myth of the slaying of Soma with this wording, we have by necessity to admit that they had ancient connections with the region where the Nūristāni languages were spoken.

It would be rash to conclude that the myth of the original sacrifice of the god Soma slain by Mitra had been entirely borrowed from a non Indo-Aryan speaking people, because the noun **māmś-catú-* would come from a language of the Nūristāni type. The fact would point to the much debated issue of the *soma* cult as being native in Central Asia in general.⁷⁶ I am inclined to admit that the myth in question, in its original formulation, has not been widely spread in all regions of the Vedic culture. It was transmitted in a restricted area, to which belonged, among others, the Vasiṣṭha clan. In addition, this specific area was inhabited by peoples of mixed languages. The present view would be in accordance with the prehistory of the Vasiṣṭhas that can be reconstructed so far, which speaks for their links with the North-West, and even with eastern Iran, across the river Sindhu.⁷⁷ Towards a more precise geographical definition one should now add the Hindu-kush. Vasiṣṭha is probably not their original name, but some kind of proud label. According to their own tradition, Vasiṣṭha was the leader of the priestly clan called *tīṣu-* (RV 7.83.8, etc.), a name that does not sound as Indo-Aryan.⁷⁸ One may surmise that the Vasiṣṭha clan itself was of mixed language. The noun *māmścatú-*, as interpreted as meaning 'cutting up the flesh', would give further evidence of the conservatism of the Vasiṣṭhas, as well as of their remote past, when the Ārya religion and language had to be defined through experiences of cultural contacts that would include poetic contest in a multilingual situation.

Abbreviations

AV	Atharvaveda-Saṁhitā
AVP	AV, Paippalāda recension
AVŚ	AV, Śaunakīya recension

⁷⁶ Previous literature on this topic can be found in Pinault 2006: 184-189, where I tried to show that the name of the *soma* plant, Ved. *amśú-* (Av. *qsu-*), has been borrowed from a Central Asiatic language.

⁷⁷ Cf. Witzel 1995: 320 and 334-335.

⁷⁸ See Kuiper 1991: 7 and 92 (no. 200); for a bibliography, see Mayrhofer 2003: 40.

JB	Jaiminīya-Brāhmaṇa
KS	Kāthaka-Saṁhitā
MS	Maitrāyaṇī-Saṁhitā
Od.	Odyssey
RV	R̥gveda-Saṁhitā
ŚB	Śatapatha-Brāhmaṇa (Mādhyandina recension)
TS	Taittirīya-Saṁhitā
Y.	Yasna

References

- Arnold, E. Vernon. 1905. *Vedic Metre in its Historical Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beekes, Robert S. P. 1982. GAv. *mā*, the PIE word for 'moon, month' and the perfect participle. *Journal of Indo-European Studies* 10: 53–64.
- Benfey, Theodor. 1877. *Vedica und Verwandtes*. Strassburg: Trübner.
- Bergaigne = Bergaigne, Abel. 1878–1883. *La religion védique d'après les hymnes du R̥g-Veda*. I–III. Paris: Vieweg (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques, fascicules 36, 53, 54).
- Bergaigne, Abel. 1895. *Quarante hymnes du Rig-Véda, traduits et commentés*. Publiés par Victor Henry. Paris: Libraire Émile Bouillon.
- Bloomfield, Maurice & Edgerton, Franklin. 1932. *Vedic Variants. A Study of the Variant Readings in the Repeated Mantras of the Veda*. Vol. II: *Phonetics*. Philadelphia: Linguistic Society of America.
- Böhtlingk, Otto & Roth, Rudolf von. 1855–1875. *Sanskrit-Wörterbuch*. I–VII. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Brereton, Joel P. 1981. *The R̥gvedic Ādityas*. New Haven (Conn.): American Oriental Society (American Oriental Series, Vol. 63).
- Buck, Carl Darling. 1949. *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Buddruss, Georg. 1977. Nochmals zur Stellung der Nūristān-Sprachen des afghanischen Hindukush. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 36: 9–18.
- Caland, Willem & Henry, Victor. 1906–1907. *L'Agniṣṭoma. Description complète de la forme normale du sacrifice de Soma dans le culte védique*. 2 tomes. Paris: Ernest Leroux.
- Caland, Willem. 1919. *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl*. Text, Übersetzung, Indices. Amsterdam: Verhandelingen der Koninklijke Akademie der Wetenschappen.
- Debrunner, Albert. 1954. *Altindische Grammatik*. II/2: *Die Nominalsuffixe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Debrunner, Albert. 1957. *Altindische Grammatik. Nachträge zu Bd. I* [Wackernagel 1896]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. 1985. *Tales of Sex and Violence. Folklore, Sacrifice and Danger in the Jaiminīya Brāhmaṇa*. Chicago–London: University of Chicago Press.
- Eggeling, Julius. 1885. *The Śatapatha-Brāhmaṇa according to the text of the Mādhyandina school*, translated. Part II: Books III and IV. Oxford: Clarendon Press.
- Elizarenkova, Tat'jana Ja. 1989–1995–1999. *Rigveda*. Moskva: Nauka. Vol. I: Maṇḍala I–IV; Vol. II: Maṇḍala V–VIII; Vol. III: Maṇḍala IX–X.
- EWAia = Mayrhofer 1986–2001.

- Falk, Harry. 1986. *Bruderschaft und Würfelspiel*. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfers. Freiburg: Hedwig Falk.
- Geldner = Geldner, Karl Friedrich. 1951. *Der Rig-Veda*. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. I–III. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Gotō, Toshifumi. 1987. *Die „I. Präsenklasse“ im Vedischen*. Untersuchungen der vollstufigen thematischen Wurzelpräsentia. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Grassmann, Hermann. 1873. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: Brockhaus.
- . 1876–1877. *Rig-Veda*. Übersetzt und mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen. 2 Theile. Leipzig: Brockhaus. 1. Theil: *Die Familien-Bücher des Rig-Veda*; 2. Theil: *Sammelbücher des Rig-Veda*.
- Griffiths, Arlo & Lubotsky, Alexander. 2001. Paippalāda Saṃhitā 4.15. To heal an open fracture: with a plant. *Die Sprache* 42/1–2 (2000–2001): 196–210.
- Heubeck, Alfred & Hoekstra, Arie. 1989. *A Commentary on Homer's Odyssey*. Vol. II: Books IX–XVI. Oxford: Clarendon Press.
- Hillebrandt, Alfred. 1913. *Lieder des Rgveda*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hoffmann, Karl. 1967. *Der Injunktiv im Veda*. Eine synchronische Funktionsuntersuchung. Heidelberg: Winter.
- . 1986. Altindoar. *kācā-*. *Die Sprache* 32 (= Festgabe Manfred Mayrhofer): 29–33 (= 1992. *Aufsätze zur Indoiranistik*. Bd. 3. Wiesbaden: Reichert, 824–828).
- Hoffmann, Karl & Forssman, Bernhard. 2004. *Avestische Laut- und Flexionslehre*. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Innsbruck: Institut für Sprachen und Literaturen der Universität Innsbruck.
- Jamison, Stephanie W. 1982. "Sleep" in Vedic and Indo-European. *ZVS (KZ)* 96 (1982/83): 6–16.
- . 1983. *Function and Form of the -āya-Formations of the Rig Veda and Atharva Veda*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2007. *The Rig Veda between two worlds*. Paris: Collège de France (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°, fascicule 74).
- Johansson, Karl F. 1917. *Über die altindische Göttin Dhiṣāṇā und Verwandtes*. Beiträge zum Fruchtbarkeitskultus in Indien. Uppsala: Akademiska Bokhandeln.
- Keith, Arthur Berriedale. 1914. *The Veda of the Black Yajus School Entitled Taittiriya Saṃhitā*. 2 vols. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- KEWAi = Mayrhofer 1956–1976.
- Klein, Jared S. 1985. *Toward a Discourse Grammar of the Rigveda*. Vol. I: *Coordinate Conjunction*. 2 parts. Heidelberg: Winter.
- Kuiper, F. B. J. 1991. *Aryans in the Rigveda*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- Lévi, Sylvain. 1898. *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris: Ernest Leroux (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses, 11^e volume).
- LIV = Rix (dir.) 2001.
- Lommel, Herman. 1949. Mitra und das Stieropfer. *Paideuma*. Bd. 3, Heft 6/7: 102–111.
- Lubotsky, Alexander. 1997. *A Rgvedic Word Concordance*. 2 parts. New Haven (Conn.): American Oriental Society (American Oriental Series, Vol. 82–83).
- . 2001. Reflexes of Proto-Indo-European *sk in Indo-Iranian. *Incontri Linguistici* 24: 25–57.

- . 2002. *Atharvaveda-Paippalāda, Kāṇḍa Five*. Text, translation, commentary. Cambridge (Mass.): Harvard Oriental Series (Opera Minora, Vol. 4).
- Ludwig, Alfred. 1876–1888. *Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa*. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Kommentar und Einleitung. 6 vols. Prag: F. Tempsky.
- Macdonell, Arthur A. 1897. *Vedic Mythology*. Strassburg: Trübner (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, III. Bd. 1. Heft A).
- Mayrhofer, Manfred. 1956–1976. *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. I–III. Heidelberg: Winter.
- . 1986. *Indogermanische Grammatik. V2: Lautlehre*. Heidelberg: Winter.
- . 1986–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. I–III, Heidelberg: Winter.
- . 2003. *Die Personennamen in der Rgveda-Saṃhitā. Sicheres und Zweifelhafes*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- . 2005. *Die Fortsetzung der indogermanischen Laryngale im Indo-Iranischen*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Minard, Armand. 1949. *Trois Énigmes sur les Cent Chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa*. I. Paris: Les Belles Lettres (Annales de l'Université de Lyon. Lettres. 3^e série, fascicule 17).
- Müller, Max. 1869. *Rig-Veda-Prātiśākhya, das älteste Lehrbuch der vedischen Phonetik*. Sanskrittext mit Übersetzung und Anmerkungen. Leipzig: Brockhaus.
- MW = Monier-Williams, M. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Narten, Johanna. 1987. Ved. *śrīṇāti*, gr. *κρείων, κρέων*. ZVS (KZ) 100: 270–296.
- Oberlies, Thomas. 1998. *Die Religion des Rgveda*. 1. Teil: *Das religiöse System des Rgveda*. Wien: Publications of the De Nobili Research Library, vol. XXVI.
- . 1999. *Die Religion des Rgveda*. 2. Teil: *Kompositionsanalyse der Soma-Hymnen des Rgveda*. Wien: Publications of the De Nobili Research Library, vol. XXVII.
- Oldenberg, Hermann. 1888. *Die Hymnen des Rgveda*. Bd. I: *Metrische und textgeschichtliche Prolegomena*. Berlin: Wilhelm Hertz.
- . 1896. Vedische Untersuchungen. 2. *sūnāra, sūnftā*. ZDMG 50, 433–443 (= 1967. *Kleine Schriften*. Teil I. Wiesbaden: Steiner, 11–25).
- . 1909–1912. *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*. 2 vols. 1: Erstes bis sechstes Buch. 2. Siebentes bis zehntes Buch. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung (Abhandlungen der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. XI, Nr. 5 & Bd. XIII, Nr. 3).
- Pinault, Georges-Jean. 2006. Further links between the Indo-Iranian substratum and the BMAC language. In: Tikkanen, B. and Hettrich, H. (eds.). *Themes and Tasks in Old and Middle Indo-Aryan Linguistics*. Papers of the 12th World Sanskrit Conference (Helsinki, 13–18 July 2003). Delhi: Motilal Banarsidass, 167–196.
- Pokorný, Julius. 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I. Bern–München: Francke.
- PW = Böhtlingk–Roth 1855–1875.
- Puhvel, Jaan. 1997. *Hittite Etymological Dictionary*. Vol. 4: *Words beginning with K*. Berlin–New York: Mouton de Gruyter (Trends in Linguistics. Documentation. 14).
- Renou, Louis. 1937. *Monographies sanskrites*. II: *Le suffixe -tu- et la constitution des infinitifs*. Paris: Adrien-Maisonneuve.

- . 1959. *Études védiques et pāṇinéennes*, tome V. Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.
- . 1960. *Études védiques et pāṇinéennes*, tome VII. Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.
- . 1961. *Études védiques et pāṇinéennes*, tome IX. Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.
- . 1964. *Études védiques et pāṇinéennes*, tome XII. Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.
- . 1965. *Études védiques et pāṇinéennes*, tome XIV. Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.
- . 1966. *Études védiques et pāṇinéennes*, tome XV. Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.
- . 1967. *Études védiques et pāṇinéennes*, tome XVI. Paris: Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.
- Rix, Helmut (dir.). 2001. *Lexikon der indogermanischen Verben. Die Wurzeln und ihre Primärstammbildungen*. 2., erweiterte und verbesserte Auflage bearbeitet von Martin Kümmerl und Helmut Rix. Wiesbaden: Reichert.
- Roth, Rudolf. 1852. *Āśka's Nirukta sammt den Nighaṇṭavas*, herausgegeben und erläutert. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung.
- Saussure, Ferdinand de. 1878. *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes*. Leipzig: Teubner.
- . 1922. *Recueil des publications scientifiques*. Genève: Société anonyme Sonor (reprint 1970. Genève: Slatkine).
- Scarlata, Salvatore. 1999. *Die Wurzelkomposita im Ṛg-Veda*. Wiesbaden: Reichert.
- Schlerath, Bernfried. 1987a. The slaying of the god Soma. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 68 (= R. G. Bhandarkar 150th Birth-Anniversary Volume): 345–348.
- . 1987b. *rākṣate śīraḥ* RV 9,68,4. *Studien zur Indologie und Iranistik* 13/14 (= Festschrift für Wilhelm Rau): 195–201.
- Schrijver, Peter. 1991. *The Reflexes of the Proto-Indo-European Laryngeals in Latin*. Amsterdam–Atlanta: Rodopi.
- Schroeder, Leopold von. 1881–1886. *Maitrāyaṇī Samhitā*. 4 Bde (1881–1883–1885–1886). Leipzig: Brockhaus.
- Stüber, Karin. 2000. Zu Bedeutung und Etymologie von altindisch *sáras-*, iranisch **harah-* und griechisch *ἔλος*. *Historische Sprachforschung* 113: 132–142.
- . 2002. *Die primären s-Stämme des Indogermanischen*. Wiesbaden: Reichert.
- Swennen, Philippe. 2004. *D'Indra à Tištrya. Portrait et évolution du cheval sacré dans les mythes indo-iraniens anciens*. Paris: Collège de France (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°, fascicule 71).
- Vendryes, Joseph. 1974. *Lexique étymologique de l'irlandais ancien. Lettres R, S*. Édité et complété par Édouard Bachellery. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.
- Wackernagel, Jacob. 1896. *Altindische Grammatik. I: Lautlehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1905. *Altindische Grammatik. II/1: Einleitung zur Wortlehre. Nominalkomposition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wackernagel, Jacob & Debrunner, Albert. 1930. *Altindische Grammatik. III: Nominalflexion – Zahlwort – Pronomen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Werba, Chlodwig W. 1997. *Verba IndoArica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Whitney, William Dwight. 1862. *The Atharvaveda-Prātiśākhya or Śaunakīyā Caturādhyāyikā*. Text, translation and notes. New Haven (Conn.): American Oriental Society.
- . 1885. *The Roots, Verb-forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language*. Leipzig: Breitkopf & Härtel.
- Whitney, William Dwight & Lanman, Charles Rockwell. 1905. *Atharva-Veda Samhitā*. Translated into English with critical notes and exegetical commentary. 2 vols. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Witzel, Michael. 1995. Ṛgvedic history: poets, chieftains and polities. In: Erdosy, G. (ed.). *The Indo-Aryans of Ancient South Asia. Language, material culture and ethnicity*. Berlin–New York: de Gruyter, 307–352.
- Zehnder, Thomas. 1999. *Atharvaveda-Paippālada, Buch 2. Text, Übersetzung, Kommentar*. Idstein: Schulz-Kirchner Verlag.

Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи

Н. И. Пригарина

(Институт Востоковедения РАН, Москва)

Повествование о кораническом Йусуфе, библейском Иосифе Прекрасном — один из тех сюжетов, который поистине вызывает к художественному осмыслению. Стоит только перечислить хотя бы некоторые из тех жанров и форм мировой литературы и искусства, в которых воссоздается его история — поэмы и романы, пьесы и газели, барельефы и фрески, станковая живопись и миниатюра, витражи и альбомные листы, — чтобы понять, насколько эта тема вдохновляла художников и литераторов Востока и Запада во все времена. Казалось бы, что тут странного? Прекрасное — вечная тема поэзии и цель искусства! И все же не перестаешь поражаться тому количеству смыслов, которые вкладывает каждая культура и каждая эпоха в историю Йусуфа.

«Йосеф и его братья ... и другие образы Пятикнижия нетленны, они живут вне пространства и над временем, на протяжении веков и тысячелетий они привлекали внимание людей во всем мире» — пишет исследователь Библии Й. Вейнберг¹.

В статье рассматриваются сюжет, мотивы и темы легенды о Йусуфе в литературе на персидском языке и относящаяся к ней книжная персидская миниатюра. В центре нашего внимания — два аспекта истории о Йусуфе: литературный и изобразительный.

Начнем с того, что соотношение иллюстрируемого текста и книжной иллюстрации можно понимать как своего рода иерархию, в которой текст предшествует изображению. Попробуем установить, каким образом взаимодействуют образные и символические средства литературного текста с текстом изобразительным. Исследователи персидской миниатюры отмечают, что «иллюстрация не выступает как прямое повторение или переложение в иной знаковой системе литературного текста, и смысл ее шире кон-

¹ Вейнберг 2002: 401.

кретного смысла литературного первоисточника»². Однако многие считали возможным обнаружить отражение литературной метафоры в зеркале метафоры живописной и наоборот³. В нашей статье речь пойдет о «зеркалах», наставленных одно на другое: зеркале словесности и зеркале живописи, в каждом из которых по-своему отразилась история Йусуфа. Об органичности этой метафоры для избранной темы, как мы постараемся показать, свидетельствует то место, которое занимает тема зеркала и в поэтических версиях легенды о Йусуфе, и в миниатюре, и в мистической интерпретации этой темы.

Литературный текст состоит в определенных отношениях зависимости от находящегося на более высокой ступени иерархической лестницы священного текста и комментария к нему. Между священным текстом, комментарием, с одной стороны, и литературным произведением — с другой, имеется еще одна «ступень» лестницы: тексты, трактующие теорию и практику суфизма, а значит, тоже отражающие на свой лад духовную реальность⁴. В отличие от сакральности текста, сакральности изображений ислам не признает. Да и сама книжная миниатюра по своему назначению — светское искусство, она не посягает на иллюстрацию сакральных текстов, а изображение на ней, как и вообще изображение в искусстве ислама, не предназначается для религиозного почитания, так что требование духовности в прямом понимании этого слова на нее как бы и не распространяется⁵. Так ли это на самом деле? Не рассматривая другие установки, ограничимся здесь избранной нами аналогией с зеркальным отражением.

Сама метафора зеркала и отражения в нем занимает особое место в истории мусульманской мысли⁶. Так, в соответствии с эманационной концепцией творения/творчества, бытовавшей в средневековом исламе, благодать (*файд*), самопроизвольно нисходя от Бога в мир, трансформируется из чисто

² Назарли 2000: 380.

³ О влиянии поэтических образов на изображение см. у А. Дехтярь (1973: 556).

⁴ Исследуя этот вопрос, В. И. Брагинский замечает, что последующая спиритуализация изящной словесности стала возможной только при посредничестве суфизма. До этого, по мнению исследователя, ее воздействие «сводилось к гармонизации души» (Брагинский 1991: 157–158), однако благодаря воздействию суфийских моделей стало возможным «поэтическое богопознание» (там же, с. 166). Об иерархии текстов см. там же, с. 171.

⁵ Средневековая живопись мусульманских народов и в первую очередь в персидская миниатюра не выработала самостоятельную иконографию, различающую сакральное и светское изображения, что связано с иконоборческими установлениями ислама (Дехтярь 1973: 567). В этом же контексте следует трактовать высказывание А. Дехтярь о недуховном характере миниатюры.

⁶ См. Игнатенко 1998, Игнатенко 2004.

духовной в телесную, уплотняясь в процессе, своего нисхождения⁷. Примешивание телесности, материальности на каждом последующем этапе «деградации» лишает ее первоначальной чистоты, и, напротив, духовная сущность тем «чище», имеет тем меньше «примесей», чем она ближе к источнику. Согласно Шихаб ад-Дину Сухраварди (1155–1191), эта благодать обладает природой Света, нисходящего в мир, а мир как место Богоявления «может быть только Зеркалом, в котором реализуется Богоявленность»⁸. Здесь напрашивается сравнение со столь любимыми в иранском зодчестве зеркальными покоем дворцов, стены которых состоят из прилегающих друг к другу зеркал разной формы и величины. Появившись в более позднее время, чем сама концепция Зеркала Богоявленности, использовавшиеся в архитектуре стеклянные зеркала с амальгамой отлично «вписались» в философию мира материального как отражения духовного мира и, в разных пропорциях отражая находившиеся перед ними предметы или их части, стали наглядным пособием этой философии.

Продолжая аналогию, можно утверждать, что, во-первых, «зеркало» изящной словесности *не* воссоздает форму, которая предстаёт перед ним в виде сакрального текста (ср., например, суру «Йусуф» в Коране и поэму Джами «Йусуф и Зулейха»), и что, во-вторых, отображение (в той же поэме) становится художественным *воплощением* духовной сути сакрального текста, в том смысле, что представляет ее «во плоти» текста поэтического. С точки зрения суфизма, переход к литературной ипостаси сопровождается уплотнением, материализацией, т.е. внесением искажений, «снижением» и «замутнением» *неподражаемой* духовности источника. И в то же время, автор, обретший дар творческого вдохновения (*вахи*), сообщает своему творению новую духовность, почерпнутую им из высшего источника, взамен той, которая неизбежно утрачивается в процессе отражения.

Каковы же особенности, характеризующие отражение источника высшей Истины в зеркале литературного произведения? Естественно предположить, что *это* зеркало, прежде всего, схватит то, что ближе всего к его свойствам отражать — самые яркие детали, пробуждающие воображение художника, наиболее продуктивные поэтически. Иными словами, поэт, как зеркало, воспримет и отразит все самое яркое, что содержалось в тексте источника. Далее он действует как творец и создатель духовных ценностей, транслируя их в художественные миры, создаваемые им самим. «Сгущение» материи этих миров осуществляется посредством формы (*сурат*), т.е. текста поэтического произведения, или страниц рукописной книги, особым

⁷ Игнатенко 2004: 18.

⁸ Там же.

образом графически организованных (почерк, поля, положение на странице, столбцы строк). В книжной иллюстрации происходит еще большая «материализация»: превращение в изображение, картину (*сурат*; ср. *сурат* — как «форма»). При этом, обретая форму изображения, миниатюра — с помощью красок, ритма и расположения фигур на листе — *воплощает* «телесные» потенции, латентно пребывавшие в графической плоти текста. «Линии рисунка при этом как бы повторяют направление буквенных столбцов, а непременный декор — цветы, деревья, ручьи и облака — имитирует изгибы арабской вязи. На цельность впечатления работает все — и плоскостность изображения, не позволяющая предметам «вырываться» из листа, и отсутствие светотени, которая создавала бы иллюзию глубины...»⁹.

Размышляя над проблемой отражения, Абу Хамид ал-Газали (1058–1111) уточняет, что уже в первом зеркале отразится «не Форма (*ас-сурат/сурат*) предмета», а «Знак (*ал-мисал*) Формы», и тогда, развивая мысль Газали, скажем, что во втором — отразится знак знака. Опуская промежуточные звенья рассуждения средневекового мыслителя, приведем лишь вытекающую из них формулу: «Наблюдаемый мир есть Знак Сокрытого мира», познание которого — «сложный процесс интерпретации Знаков наблюдаемого мира»¹⁰.

С точки зрения рассмотренных теорий, миниатюра может быть духовна и как «Знак Сокрытого мира», и в качестве знака изобразительного, отразившего знак вербальный; она проявляет свою духовность в том, что отражает не поверхность текста, а его сущностные глубины. Миниатюра являет себя как носительница духовной сути (*ма'на*) и в то же время как творение художника, поскольку, чтобы создать живописный мир художник-творец должен наполнить, напитать его духовно.

* * *

⁹ Дехтярь 1973: 566.

¹⁰ Игнатенко 1998: 228–229. Отметим также наблюдения автора о средневековых зеркалах, форма и бытование которых во многом определили религиозно-философские концепции Зеркала в средневековой мусульманской культуре. Несовершенство металлических зеркал — искажение изображения, тусклость, помутнение поверхности — породило множество метафор, касавшихся деградации и несовершенства отражения. То обстоятельство, что зеркала были редкостью, сделало их объектом мистических переживаний; способность малого зеркала отразить вещи, размером большие, чем оно само, и другие особенности отражения (*акс* — перевернутость) усложнили семантику и толкование этого символа. Появление венецианских стеклянных зеркал с амальгамой дало новый всплеск воспеванию чистоты зеркала (Игнатенко 1998: 249, 220).

Источником сюжета о пророке Йусуфе, библейском Иосифе, в мусульманской поэзии и миниатюрной живописи служит Коран [сура 12 *Йусуф*]. История Йусуфа названа в Коране *ахсана-л-касаси* [12:3] — «лучшим из повествований» (пер. Крачковского), «лучшим из рассказов» (пер. Саблукова), «the best of stories» (пер. Пальмера), «*бара умда кисса*» («прекраснейшей историей» (пер. на урду Хакима Тханви)¹¹. Помимо 12 суры, Йусуф упоминается в Коране лишь дважды [6:84; 40:34].

В исламе Йусуф — пророк и посланник¹². В суфизме он также «совершенный человек» (*ал-инсан ал-камил*), который, по Ибн Араби, придя в дольний мир, в своем несовершенстве подобный неполированному металлическому зеркалу, ничего или почти ничего не отражающему, «доводит это Зеркало до совершенства и в нем начинает отражаться Трансцендентное — Бог»¹³.

Предание об Иосифе Прекрасном пришло в Коран либо из Танаха (Ветхий завет), либо из Библии (Бытие 37, 39–50; Евангелие: Ин. 4. 5; Деян. 7.9–16; Евр. 11.22) в сокращенном и несколько видоизмененном виде¹⁴. Кораническая версия легла в основу литературных и изобразительных произведений искусства мусульманских народов, в частности, в поэзию и миниатюрную живопись иранцев. Редкую для коранических откровений отсылку к Библии исследователи видят в аяте 111 суры Йусуф: «В повествовании о [деяниях] посланников заключено назидание для разумных мужей. И [Наше

¹¹ И. Ю. Крачковский предполагает, что эта характеристика относится ко всему изложению Корана в целом. Это толкование отражено в переводе М.-Н. О. Османова: «Мы рассказываем тебе этот Коран в Нашем откровении наилучшим образом...» [12:3]). Маулана Мухаммад Али дает следующий комментарий: «Повествование это названо наилучшим, так как оно рисует истинную картину того, как обращались курайшиты с Пророком, и того, как Пророк обходился с ними» (прим. 1211, с. 476). Однако в большинстве переводов эту оценку легко отнести к самой истории Йусуфа, что говорит об определенной традиции такого понимания этого речения.

¹² «По принятой коранической иерархии его (т. е. Йусуфа. — Н. П.) не включают в число посланников (сан посланника считается более высоким, чем сан пророка). ср., однако, 40: 34, где Йусуф прямо назван посланником» (*расул*). (Коран, пер. Османова, с. 481, прим. 1). Ср. также Коран [12:110, 111], где говорится о посланниках (*русул*) с несомненным включением в их число Йусуфа.

¹³ Игнатенко 1998: 229.

¹⁴ Разделяя еврейскую Библию с Библией христианской мы подчеркиваем здесь древность и преемственность этой легенды и мотивируем наличие разных источников пополнения сюжета легенды, о чем речь пойдет ниже. Поскольку еврейское окружение в Аравии в момент возникновения ислама играло не меньшую роль, чем христианское, суждение, приведенное выше: «это не вымышленный рассказ...», могло иметь в виду именно еврейский извод легенды вместе с идеологией, сопровождавшей образ Йусуфа (евр. Йосефа) в последующих толкованиях.

повествование] не вымышленный рассказ, а подтверждение тому, что было до него...» (пер. Османова, курсив мой. — Н. П.).

Вкратце перескажем фабулу этой легенды так, как она представлена в Коране. Йусуфа — сновидца и любимого младшего сына Йакуба (библ. Иакова), решили погубить завистливые старшие братья, бросившие его в колодезь. Проезжие купцы вытащили его оттуда и продали в Египет, где он попал к египетскому вельможе, — в Коране названа его должность — *азиз* (14–15; 18–20)¹⁵.

Жена вельможи влюбляется в Йусуфа и пытается вызвать у него ответное чувство: «И думала она о нем, и думал он о ней...» (Коран [12:24], пер. Крачковского)¹⁶. Йусуф проявляет стойкость, не желая предать отечески относившегося к нему хозяина: «Упаси Аллах, ведь Господь мой прекрасным сделал мое пребывание» (Коран [12:23], пер. Крачковского), и не поддается соблазну еще и потому, что он «...увидал доказательства (*бурхан*. — Н. П.) своего Господина. Так — чтобы отклонить от него зло и мерзость» (Коран [12:24], пер. Крачковского)¹⁷. Тогда женщина возводит на него клевету. Однако правоту Йусуфа засвидетельствовал «свидетель из ее семьи» (Коран [12:26], пер. Крачковского) (9; 10; 11).

Жена *азиза* приглашает к себе египетских жён, дабы они убедились в красоте Йусуфа. Она «приготовила им места для возлежания и дала каждой из них нож и сказала: Выйди к ним!». Женщины «увидели его ... и порезали себе руки» (Коран [12:31], пер. Крачковского) (3–8; 31). Йусуф так устал от ее козней, что сам возжаждал темницы. Несмотря на то, что были знамения его невиновности, принимается решение заточить его *на некоторое время* (Коран [12: 33–35]).

В темнице Йусуф разгадывает вещие сны двух юношей, а затем и царя (*ал-малик*) Египта о семи тучных и семи тощих коровах, благодаря чему его готовы выпустить из темницы (24). Однако Йусуф просит царя сначала опросить жен, порезавших себе руки (36). И жена *азиза*, и ее гости признают его полную невиновность во всем, и тогда царь приближает его к себе. Йусуф становится *азизом* Египта (31).

Его братья прибывают в Египет. Неузнанный Йусуф сначала снабжает их припасами (Коран, [12:59]), тайно возвращает им их «исходный товар»

¹⁵ Здесь и далее мы указываем миниатюры, список которых приведён в Приложении, посвященные рассматриваемой теме.

¹⁶ Ср. пер. Османова «Она возжелала его, и он возжелал бы ее тоже, если бы не увидел прежде знамения Господа своего».

¹⁷ Как отмечает Крачковский, «по комментариям, к [Иосифу] явился Гавриил в образе его отца» (Коран, пер. Крачковского, прим. 19, с. 559).

(Коран [12:62], пер. Османова) и требует, чтобы они привезли в следующий раз «брата по отцу». Йакуб, скрепя сердце, разрешает взять младшего сына в Египет, но просит, чтобы братья входили в город из разных ворот. Йусуф испытывает своих братьев, а потом открывается им, прощает их и просит их прийти «со всей вашей семьей» (Коран [12:93], пер. Крачковского).

Слепота Йакуба, выплакавшего глаза по пропавшему сыну, проходит, когда старшие сыновья передают отцу рубашку Йусуфа. В Египет прибывают *родители* Йусуфа (так в Коране [12: 100, 101])¹⁸. Йусуф подводит итоги своей истории и обращается к Господу: «Упокой меня, предавшимся Тебе и причисли к праведникам!» [Коран, 12:102, пер. Крачковского]. Последние аяты [12:103–111] посвящены теме посланничества (особенно 109–111) и объяснению скрытого смысла поведенной истории.

Даже в этом беглом пересказе коранического сюжета видны расхождения с библейским повествованием. Прежде всего, появляются новые детали: вставлен эпизод с женщинами, причем нет объяснения, зачем жена вельможи «вооружила» своих гостей ножами, немотивированно отодвигается и затем так же немотивированно совершается заключение в темницу, в конце истории возникают «родители», а не один Йакуб, и вообще линия брака Йакуба с двумя женщинами и рождение детей от двух служанок также выпадает из рассказа. Не названо имя *азиза*¹⁹, не упомянуто (как и в Библии) имя влюбленной женщины, не названа родина Йусуфа Кан'ан, (библ. Ханаан).

¹⁸ «Когда [они прибыли в Египет] и вошли к Йусуфу, он привлек к себе родителей...» Коран [12:99], пер. Османова).

¹⁹ Т. Ибрагим и Н. Ефремова, пересказывая историю Йусуфа, пишут: «Его (Йусуфа — Н. П.) купил визир фараона Раййана Китифр (библ. Потифар), который в Коране упоминается как «Азиз», согласно своей должности главного управляющего делами царства и казной» (Мусульманская история: 139), в примечании к этому утверждению перечисляются другие фонетические варианты имени Китифр: Кутифар, Киттин, Китфир и др.; имя жены Китфира — Ра'ил или Фака (Там же: 354). См. также Кисса-йи Хазрат Йусуф 1376: 50, где приводятся многочисленные варианты имени *азиза*. М. Н. Османов отмечает, что «более поздняя традиция, нашедшая отражение и в тафсирах, именует сановника Потифаром, а его жену Раилью. Однако, примерно с X в. за женщиной закрепляется имя Залиха (Зулайха)» (Коран, пер. Османова, с. 482). Крачковский считает, что «впервые имя Зулайха» появилось не раньше X в. и «введено Фирдауси» (Коран, пер. Крачковского, с. 559, прим. 16). Е. Дунаевский предлагает передавать имя женщины как Зелиха — «неправильное начертание Зулейха» (Дунаевский: 195), но такое прочтение в отечественной научной литературе мне встретилось только у А. А. Гвахарии; в переводах на русский язык утвердилось именно начертание Зулейха (см., например Джами 1978, Джами 1989, передающее произношение имени таджиками и иранцами).

Отправляя «брата по отцу» — (имя его не названо) с братьями в Египет, Йакуб наказывает им зачем-то входить в город через разные ворота.

Однако, все эти сведения так или иначе были известны поэтам и художникам практически, начиная с того момента, как появляются первые поэтические, прозаические и живописные обработки сюжета²⁰.

И действительно, кто на Востоке и Западе не знает имени влюбленной женщины — Зулейха, Зэлиха, Зулейка?! Не менее известно, что родного брата Йусуфа звали Бинйамин (библ. Вениамин)²¹.

И поэты и иллюстраторы сюжета, уверенно сообщают и показывают, что свидетелем, доказавшим невиновность Йусуфа в обольщении жены египетского *азиза*, был младенец, находившийся то ли в колыбели, то ли на руках матери в тот момент и чудесным образом заговоривший. А великий Хафиз уверенно сообщает, что Йусуф вернется из Египта в Кан'ан²². В приписываемой Фирдоуси поэме «Йусуф и Зулейха» Йусуф с караванщиками, везущими его в Египет, проезжает мимо могилы своей матери, он спрыгивает с верблюда и предается отчаянным рыданиям на ее могиле²³. Джами, упоминая о египетских женах, увидевших Йусуфа, описывает смерть пятерых из них, вызванную безответной любовью к красавцу-юноше.

Другими словами, к тому моменту, когда поэты заговорили о Йусуфе на персидском языке, в ходу было множество подробностей его истории (а некоторые из них, например возвращение Йусуфа, даже вступали в противоречие с кораническим текстом!)²⁴.

²⁰ См. Коран, пер. Османова, с. 482.

²¹ Его имя М.-Н. О. Османов приводит в тексте перевода в квадратных скобках, не отмечая, что это интерполяция (как в других случаях), по-видимому, будучи уверен в правомерности этой реконструкции.

²² См. Пригарина 2001.

²³ Бертельс 1960: 235.

²⁴ В отличие от Библии, в которой Иосиф еще раз попадает в Ханаан, когда отправляется хоронить Иакова [Бытие, 50.13], в Коране отсутствует тема его возвращения. В «Кисас ал-анбийа» и других текстах Йусуф лишь выходит навстречу отцу, когда тот переселяется в Землю Египетскую. Оптимистическая интонация строк Хафиза связана с переживанием более глубоким, чем просто возвращение на родину. Мотив возвращения Йусуфа передает настрой, воплощенный в предпоследнем аяте суры «Йусуф»: переход от отчаяния к надежде. «Когда же посланники впадали в отчаяние [из-за отказа следовать их вере] и полагали, что их отвергли, Мы приходили к ним на помощь, и спасались те, кого Мы хотели [спасти]» (Коран [12:110], пер. Османова). Некоторые комментаторы Корана считают, что именно в этих аятах имеется намек на хиджру Пророка, а отказ соплеменников поверить в его миссию и выпавшие на его долю гонения прямо сопоставляются с историей «Пропавшего Йусуфа». Комментаторы Корана придают большое значение толкованию 103 аята, из ко-

Можно выделить три группы указанных «подробностей»: (1) мотивы и сюжеты, упомянутые в Танахе и Библии и не нашедшие отражения в Коране; (2) мотивы и сюжеты, не имевшие места в Танахе и в Библии и появившиеся в Коране; и (3) такие, которых не было ни там, ни там. То же относится и к миниатюрам. Часть их иллюстрирует мотивы и сюжеты, имеющиеся в Коране, часть — те мотивы и сюжеты, которых не было в Коране и которые появились позже в литературных текстах.

Последних деталей и мотивов очень много, некоторые из них получают важное повествовательное и иллюстративное значение. Таковы тема зеркала, которую мы встречаем уже у Руми²⁵ и в миниатюрах (33; 34), тема старухи, участвующей в торгах за Йусуфа (18–20; 48), изображение которой встречается во всех иллюстрациях к сцене продажи Йусуфа в Египте.²⁶ Одной из самых излюбленных становится сцена «Йусуф перед египетскими женами» (3–8; 17; 34). Надо отметить, что на миниатюрах число женщин разнится, достигая одиннадцати.

Поскольку темы и мотивы, которых не было «ни тут, ни там», присутствуют постоянно и в достаточно стабильном виде, естественно предположить, что у всех этих отклонений и новаций, отраженных в поэзии и миниатюрной живописи мусульманских народов, существует какой-то общий авторитетный источник или несколько таковых. Одно из первых требований к ним заключается в том, что эти источники не должны вызывать и тени подозрений в искажении коранических преданий или подмены их сведениями, скажем из еврейской или христианской Библии. По всем нормам поэтики и эстетики, они не могут быть из разряда «порицаемых» новшеств. И в то же время в их задачу входит насыщение повествования о Йусуфе все нарастающим числом «подробностей».

Откуда же берут эти подробности авторы литературных произведений? В первом круге источников наиболее близких к Корану исследователи упоминают комментаторскую литературу — *тафсиры* к Корану, где разрабатывается и поясняется каждая кораническая деталь. Отметим, что довольно

тогого выводятся, что Пророку было дано понять, что Аллах предвидел хиджру (бегство в Медину из Мекки) и даже обещал Пророку возвращение в Мекку: «Страстное желание и вера Мухаммада были направлены на то, чтобы спасти свой народ и все человечество от условий, неблагоприятных для принятия веры. Но его усилия были встречены с презрением, он вынужден был покинуть свой дом, пережить всякого рода преследования, но, подобно Йусуфу и даже больше, чем Йусуф, он был предназначен для великого деяния, которое он в конце концов совершил». (Коран, комм. Йусуфа Али, пер. Р. Шариповой).

²⁵ Руми. Маснави, 1, 3192–3231.

²⁶ Адамова–Грек: 169.

быстро тафсиры превратились в многотомные сочинения, и в современном тафсире только толкованию на суру «Йусуф» отведен практически целый том²⁷. Толкования трудных мест Корана на арабском языке появились сначала в устной традиции, но уже в VII в. началась письменная их фиксация²⁸. Первым на персидский язык был переведен тафсир Табари, *Тафсир ал-кабир* (IX в.). Существенно при этом, что арабский комментарий к суре «Йусуф», в свою очередь, отразил комметарий к иудейскому и христианскому преданию, т.е. Танаху и Библии²⁹.

Поскольку первым из указанных священных текстов комментировался именно Ветхий Завет, традиция комментирования «запечатлелась в первые века нашей эры прежде всего в так называемых *мидрашах* (толкованиях на библейские тексты) и *таргумах* (парафразах библейских книг на арамейском языке)», составивших Агаду³⁰. Как отмечает М. Б. Пиотровский, «некоторые детали коранического рассказа могут полностью или вообще поняты только с привлечением преданий Агады»³¹.

Агада «расцвечивала библейские сюжеты более или менее свободно измышленными, назидательными или занимательными подробностями»³². Самый ранний ответ на вопрос, почему Йакуб сказал: «О сыны мои! Не входите одними воротами, а входите разными воротами» (Коран [12:67], пер. Крачковского), можно найти в Агаде³³. Точно так же в деталях изложена

²⁷ См. Тафсир-е намуне. Т. 9, с. 292–439; т. 10, с. 1–250.

²⁸ Тафсир ал-Кур'ан. ИЭС 1991, словарная статья.

²⁹ Пиотровский 1991: 98–99.

³⁰ С. Аверинцев, Б. Мейлах. Цит. по: Агада 1993, с. 3. Цитата приводится без указания источника во вступительной статье А. Гаркина. Поскольку в настоящее время более общим является написание Агада, в дальнейшем мы используем это написание.

³¹ Пиотровский 1991: 98–99.

³² Аверинцев–Мейлах. Цит. по: Агада 1993, с. 3.

³³ Сам И. Ю. Крачковский поясняет: «во избежание злого глаза, в особенности для Вениамина» (Коран, пер. Крачковского, с. 560). В Агаде мотивы этого совета прояснены так: «Когда сыновья Иакова собрались в Египет для закупки хлеба, отец им сказал: „Дети мои, вы все одарены от Господа и силой, и красотой. Дабы не возбуждать лишнего любопытства, не входите вместе в одни ворота и, вообще не держитесь близко один к другому“. Предание от Иегуды бар Симона: „Иосифу известно было, что его братья идут в Египет для закупки хлеба, и, дабы узнать немедленно о их прибытии, он у всех ворот поставил особых людей, которым было поручено вести ежедневные записи по имени и отчеству, всем приезжим, а вечером списки предоставлять Иосифу. Убедившись таким образом, что братья его все налицо, хотя они и входили через разные ворота и находились в разных местах в городе... Иосиф приказал, когда явятся эти люди, немедленно задержать их и доставить к нему“» (Агада 1993: 42). См. также Пиотровский 1991, стр. 99 и указанную там литературу.

Аггадой вся история с египетскими женами³⁴. Важным источником деталей сюжета были прозаические житийные сочинения, самым старым из которых на персидском языке считается «Кисас ал-анбийа» Кисаи X в. (См. Коран, пер. Османова, с. 482, примеч. 14)³⁵. В экземпляре «Кисас ал-анбийа», которым мы располагаем, говорится, что женщин было пятеро, и о каждой из них сообщаются такие подробности: «первая была женой винодара владыки, другая женой стольничего, другая женой брата (Зулейхи?), четвертая женой виноторговца, пятая женой цирюльника».³⁶

А. А. Гвахария упоминает поэтические и прозаические обработки сюжета в христианской сирийской литературе первых веков. Они, в основном следуя библейскому преданию, отличались интересными деталями и эпизодами, которые впоследствии встречаются в позднейших обработках (молитва Иосифа у могилы матери, встреча воцарившегося Иосифа с некой египтянкой и т. д.)³⁷.

Персидская литература начинается с Адама — Адама поэтов, как называли и продолжают в течение одиннадцати столетий называть Рудаки (ум. 941 г.). К своей долгой и богатой событиями жизни сначала бедного деревенского мальчика, потом знаменитого придворного поэта у могущественных Саманидов и затем — жертвы интриг и забытого Богом и людьми ослепшего старика-изгнанника, поэт примеряет перипетии коранического сюжета об Иосифе. Он вспоминает о трех рубахах Йусуфа, трех метафорах своего жизненного пути:

О трех рубахах, красавица, читал я в притче седой,
Все три носил Иосиф, прославленный красотой.
Одну окровавила хитрость, обман разорвал другую,
От благоухания третьей прозрел Иаков слепой.

³⁴ «Рассказ о женщинах, порезавших руки, тоже приобретает ясность в свете агадического предания. Там объяснено, зачем в руках у женщин оказались ножи — резать фрукты. Потом это объяснение восприняли и комментаторы Корана» (Пиотровский 1991: 99). Вот как это передано в Аггаде: «Что с тобою Зелика? — спрашивали египтянки, подруги ее. — Что еще не достает тебе, жене вельможи знатного, любимца фараонова? — Чего мне не достает? — отвечала Зелика. — Сейчас вы узнаете это. В то время, когда эти египтянки занялись предложенными им плодами, очищая их острыми ножиками, в комнату, по зову Зелики, вошел Йусуф. Впились они глазами в лицо его и порезали себе до крови пальцы. Застывшие в очаровании, глядели они на лицо его, не видя и не чувствуя, как капала кровь из порезанных пальцев на плоды, на пол, на стол, на туники...» (Агада 1993: 40).

³⁵ О «Кисас ал-анбийа» как источнике самой ранней поэмы о Йусуфе на тюркском языке см. Хисамов.

³⁶ «Кисас ал-анбийа», б/м, б/г, с. 125.

³⁷ См. Гвахария: 2.

Душа моя первой подобна, подобно второй мое сердце,
О, если бы третью найти мне даровано было судьбой!
(Перевод В. Левики. Рудаки, с. 57).

Напомним, что эпизод с первой рубашкой связан с историей о ревности и хитрости братьев Йусуфа. Бросив брата в колодец, они принесли отцу рубашку, выпачканную кровью козленка, чтобы убедить Йакуба, что мальчика задрал волк. Вторую рубашку разорвала влюбленная в Йусуфа Зулейха, когда юноша убежал от нее. Она же оклеветала его и обвинила в посягательстве на свою честь. Третья рубашка вернула зрение Йакубу, ослепшему от слез.

Интересно, что в оригинале не сказано о красоте Иосифа, определение «прославленный красотой» добавляется переводчиком, если можно так выразиться, от имени другой традиции — европейской, русской. То же самое происходит и в другом случае, когда Рудаки сравнивает красоту своих стихов с красотой Иосифа. «Мой стих — Иосиф Прекрасный...», выводит рука переводчика, тогда как у поэта сказано: «По красоте мой стих — Йусуф, Пленный в узилище»³⁸.

Автор исследования о тюркских версиях сюжета Н. Ш. Хисамов отмечает: «Если всемирную славу Йусуфа составляет его красота, то в мусульманских версиях как определяющая особенность героя выделено его моральное качество — верность. В западных версиях героя называют Иосиф Прекрасный, а в восточных его постоянный эпитет «Верный» (*садик*)»³⁹. Джалал ад-Дин Руми (1207–1273) в «Маснави» начинает рассказ о приезде друга к Йусуфу так: «Прибыл с Востока любимый друг, Стал гостем верного (*сиддик*) Йусуфа»⁴⁰. Это расхождение устойчивых эпитетов в литературе, основанной на библейской и коранической традиции, заслуживает внимания, ибо понимание прекрасного и красоты (символом которых является Йусуф) в персидской художественной традиции должно в конечном счете приблизить к пониманию эстетики текста и изображения.

И на самом деле, в Библии определенно говорится о красоте Иосифа: «Иосиф же был красив станом и красив лицом» [Быт., 39.6]. В Коране оценка внешности Йусуфа как бы передоверена второстепенным персонажам и возникает в эпизоде, которого в Библии нет, а именно, вложена в уста еги-

³⁸ Рудаки: 105, ср. Брагинская 1987: 67.

³⁹ Хисамов 1979: 66. О происхождении этого постоянного эпитета см. Пиотровский 1991: 99: «Многие элементы коранического рассказа указывают на неплохое знакомство с иудейскими послебиблейскими сказаниями. Одно из коранических прозвищ Йусуфа — Сиддик („правдивейший“) — соответствует его самому распространенному прозвищу в легендах иудеев — Ха-Цаддик». Один из постоянных эпитетов — Канаанский (Йусуф-и Кан'ан) или Канаанская луна.

⁴⁰ Руми. Маснави 1:3162

петских жен. «И сказали женщины в городе: „Жена вельможи соблазняет юношу. Он наполнил ее любовью“... Когда же они увидели его, то возвеличили его, и порезали себе руки и сказали: „Далек Аллах! Это — не человек, это — благородный ангел“. Она сказала: „Вот вам тот, из-за которого вы меня бранили. Я его соблазняла, но он остался тверд“...» (Коран [12:30–32], пер. Крачковского)⁴¹.

Интересно, что в отличие от Библии в Коране после сцены соблазнения возникает «свидетель из ее семьи»⁴², который оправдывает поведение Иосифа. Он обращает внимание разгневанного мужа на то, что рубаха, разорванная сзади, доказывает невинность юноши. Тем не менее Иосиф попадает в узлище.

Естественно, что сюжет, уже в самом Коране изложенный с разнообразными указаниями на миссию главного персонажа, тайные знаки, символы, вещие сны⁴³ и чудесные способности, дарованные Йусуфу, и превращенный персидской поэзией в серию метафор и иносказаний, оказался идеальным основанием для разнообразных мистических толкований в суфизме. Суфизм не отказывался ни от единой возможности переосмыслить и истолковать в духе своих учений любую культурную парадигму.

В определенном смысле суфийское толкование истории Йусуфа придает новое измерение известным темам и мотивам. Так, в самом раннем трактате

⁴¹ Более эмоциональный и красочный перевод см. [Коран 12:31–33], пер. Османова (в квадратных скобках — пояснения, сделанные на основании тафсиров): «[После того] — повествуется в Коране, — женщины в городе стали сплетничать: „Жена знатного мужа пыталась соблазнить своего юного раба! Ее охватила страсть к нему. Воистину, мы полагаем, что она впала в явный грех“. Когда она услышала про сплетни египетских жен, то пригласила их [в гости], велела приготовить им ложа, дала каждой по ножу [для очистки плодов] и сказала [Йусуфу]: „Выйди к ним“. Когда они увидели его, то стали так расхваливать, что порезали ножами себе руки [вместо плодов], и воскликнули: „Упаси Аллах! Это — не человек, он не кто иной, как благородный ангел!“».

⁴² Коран, пер. Крачковского, с. 560, прим. 20: «Ее кузен — младенец в колыбели». В «Кисас ал-анбия» (с. 123) говорится: «Йусуф указал на колыбель и сказал [азизу]: „Спроси у этого дитяти“. Азиз отвечает, что, мол, ты и так надо мной насмеялся и еще просишь, чтобы шестимесячный (так. — Н. П.) ребенок говорил. Ребенок между тем заговорил по Божьей воле. Азиз приблизился к колыбели и спросил: „О дитя, что ты видел?“ Ребенок отвечал: „О азиз, если хочешь узнать, чья вина, посмотри, разорвана ли рубаха Йусуфа спереди или сзади. Если разорвана спереди, Зулейха говорит правду, а если разорвана сзади, то правду говорит Йусуф, а Зулейха — ложь“».

⁴³ «Способность человека видеть сон, особенно вещий, и главное, правильно толковать его воспринималась как божественный дар, выделявший его обладателя, например, Йосефа..., из остальных людей». Вейнберг 2002: 216.

на персидском языке по суфизму (XI в.) «Кашф ал-махджуб» («Раскрытие скрытого за завесой») автор — Худжвири уснащает свой текст разнообразными примерами из истории Йусуфа. При этом основные герои повествования о Йусуфе выступают как образец правильного поведения для различных ситуаций, в которых может оказаться суфий. В частности, выясняется, что именно Зулейха может научить тому, как следует вести себя с предметом любви:

«Все должны учиться у Зулейхи тому, как блюсти правила приличия при созерцании предмета своей страсти. Ведь когда она была наедине с Йусуфом и склоняла его пойти навстречу своим желаниям, она прежде всего закрыла лицо своего идола, чтобы он не мог свидетельствовать о ее домогательствах».⁴⁴ Этот эпизод упоминается и в «Кисас ал-анбийа», там речь идет о золотом идоле, на которого Зулейха накинула платок⁴⁵.

Муслих ад-Дин Са'ди (1184–1292) также приводит этот эпизод в «Бустане»:

Когда Зулейха опьянела от вина любви,
Она вцепилась в полу Йусуфа.
Див гордыни дал согласие на то,
Чтобы она, как волк, набросилась на Йусуфа.
У нее был мраморный идол из тех, что делают в Египте,
С которым она затворялась для поклонения по утрам и вечерам.
В тот миг она закрыла его лицо и голову,
Не дай Бог, чтобы безобразное попало ему на глаза.
(Са'ди, с. 253)

Однако в отличие от Худжвири, у Са'ди Йусуф оценивает этот жест не в пользу Зулейхи. Мотивируя свой отказ от ее домогательств, Йусуф выговаривает ей:

Ты испытала стыд перед камнем,
Мне же стыдиться Господа пречистого!
(Са'ди, с. 254)

В главе о «Правилах женитьбы и безбрачии» Худжвири приводит в пример Йусуфа: «Когда Господь предписывает человеку безбрачие, следует брать пример с Йусуфа, который, имея возможность утолить свое желание с Зулейхой, отвернулся от нее и обуздал свою страсть и *попытки низшей души*⁴⁶, когда Зулейха была с ним наедине. Человека портят не брак или без-

⁴⁴ Худжвири 2004: 336.

⁴⁵ Кисас ал-анбийа: 162.

⁴⁶ В суфизме глубоко разработана концепция *нафс*, источником которой стало употребление этого термина в Коране. *Нафс* в переводе Г. Саблукова «человеческая натура», в других переводах — страсти [низменной] души. Первая, низшая ступень

брачие — бедственно настаивание на своем и потакание своим желаниям».⁴⁷ И, наконец, рассуждая о Божественной любви, Худжвири обращается к примеру Йакуба:

«Божественная сущность не доступна и не умопостигаема, настолько, чтобы человек мог испытывать чрезмерную любовь к Нему — человек чувствует любовь (*махаббат*) к Богу, поскольку Бог, в силу Своих свойств и действий, милостивый благодетель для Своих друзей. Коль скоро Йакуб испытывал глубокую привязанность (*махаббат*) к Йусуфу, с коим он был разлучен, его глаза обрели ясность и свет, когда он вдохнул аромат его рубахи; между тем глаза Зулейхи, умирившей от вождения (*'ишк*) к Йусуфу, были слепы, пока она не была соединена с ним»⁴⁸. В другом месте он поясняет: «Пока Зулейха желала Йусуфа, с каждым днем она падала все ниже. А когда желание покинуло ее, Господь вернул ей красоту и молодость»⁴⁹. Соблазняемый Зулейхой, Йусуф увидел «доказательства своего Господа»: «Кисас ал-анбия» отмечает, что «некоторые говорят, будто бы в стене образовалась ниша и в ней появилось лицо Йакуба»⁵⁰.

Толкование мистика-Худжвири, как мы видели, можно, скорее, посчитать весьма рациональным: в нужный момент Йусуф сумел побороть свои низменные чувства, «нафс» — душу, побуждающую к злу.

Ибн Араби (ум. 1240) придает суре Йусуф аллегорическое толкование: «Иаков — это интеллект, способный ошибаться, Иосиф — вешнее сердце, средоточие духовности, десять братьев — пять внутренних и пять внешних чувств, обманывающих интеллект и т. д.»⁵¹.

Не менее активно переосмысливала историю Йусуфа в суфийском плане персидская художественная литература. Первыми образцами, были поэма

нафс — «душа, побуждающая к злу», *нафс ламмара би-с-су'* (Коран [12:53]). В указанном аяте Йусуф, потребовавший «расследования» истории с женами и Зулейхой, заключает: «Я не оправдываю свою душу — ведь душа *побуждает к злу*, если только не помилует Господь мой» (пер. Крачковского, курсив мой. — Н. П.). См. также Нурбахш 1996: глава «Высказывания наставников Пути относительно сопротивления *нафсу*» (с. 51). Душа, побуждающая к злу (низменная, животная) и два остальных состояния души, достигаемых в процессе обуздания и очищения низменной души, — *лаввама*т, «порицающая» (Коран [75:2]) и *мутма'инна*, «уравновешенная, обретшая покой» (Коран [89:27]), — стали важнейшими категориями суфийских учений.

⁴⁷ Худжвири 2004: 366.

⁴⁸ Там же, с. 311.

⁴⁹ Там же, с. 135.

⁵⁰ Кисасал-анбия: 122.

⁵¹ Бертельс А. Е. 1997: 139.

«Йусуф и Зулейха», приписываемая Фирдоуси (934–1020)⁵², и *Анис ал-муридин ва шамс ал-маджалис* («Друг послушников и солнце собраний») шейха Абдаллаха Ансари (1006–1089).

Е. Э. Бертельс отмечал: «Старейшая прозаическая обработка легенды об Иосифе и Зулейхе, выполненная Ансари *Анис ал-муридин ва шамс ал-маджалис*», сохранившаяся в единственной рукописи (India Office № 1458) и потому малодоступная широким кругам исследователей не привлекла еще к себе внимания востоковедов, несмотря на ее чрезвычайную важность для истории суфийской романтической поэзии»⁵³.

Глубоко мистическая трактовка сюжета характерна для Джалал ад-Дина Руми (1207–1263). Мотив Йусуфа и связанной с ним тематики в «Маснави» и «Диване Шамса Табризи» прослеживает А. Шиммель в статье «Йусуф в поэзии Мавланы Руми»⁵⁴. В «Маснави» помимо истории зеркала, подаренного Йусуфу, Руми не обходит вниманием и описание чувств Зулейхи⁵⁵. Вывод этой фундаментальной статьи состоит в том, что в своих мистических отношениях с Шамсом Табризи, Салах ад-Дином Заркубом и Хусам ад-Дином Челеби в роли Зулейхи Руми видит самого себя, а своего духовного возлюбленного всякий раз отождествляет с Йусуфом.

Шамсиддин Мухаммад Хафиз (1320–1390) также не остается равнодушным к истории Йусуфа и в газелях многократно обращается к этому мотиву. В одной из газелей лирический персонаж сравнивает свои страдания со страданиями Йакуба, он упрекает Йусуфа за то, что тот ни разу не подал весть о себе ослепшему от горя отцу:

Увы тебе, о Йусуф Египетский, ибо, обрета власть, ты загордился;
Обратись, наконец, к отцу! Куда делась сыновняя любовь?!⁵⁶

В поэзии суфийская интерпретация сюжета и отдельных его тем, в частности темы «Йусуф–Зулейха» происходит по оппозиции «[Божественная] возлюбленная — влюбленный [суфий]». Коранический сюжет породил серию устойчивых топосов в персидской лирической поэзии. На их основе складывается круг основных мотивов (например, красота, аромат, рубаха, цена Йусуфа, колодец, зеркало и т.п.) и их мистическая интерпретация. Возникшие в сюжете новые фабульные ходы также претерпевают символиза-

⁵² Несмотря на то, что существуют основательные сомнения в авторстве Фирдоуси, Е. Э. Бертельс, считал, что многие пассажи из поэмы «мог написать только очень большой художник» (Бертельс 1960: 234).

⁵³ Бертельс 1965: 69.

⁵⁴ Шиммель 1992б.

⁵⁵ Руми. Маснави, 6:4023 и далее.

⁵⁶ Хафиз, газель 440:4.

цию. Таков, например, мотив старухи, решившей принять участие в торгах при продаже Йусуфа на базаре. Как отмечает А. Шimmel, «старая женщина» появляется в различных трудных ситуациях и наставляет адептов в правильном решении мистических проблем. Заслуживают всяческих похвал ее высокие амбиции, побуждающие ее сказать, когда Иосиф уже продан:

Для меня достаточно того, что и враги и друзья скажут:

Эта женщина была среди тех, кто купил бы его,

ибо она, по крайней мере, пыталась найти доступ к прекрасному возлюбленному, хотя и знала, что в глазах мужчин дело ее безнадежно»⁵⁷.

Другой пример — мотив зеркала, полученного Йусуфом от друга: он приведен в Маснави Руми в главе «Сообщение гостя Йусуфа, будь он благословен, что, мол, зеркало я принес тебе, чтобы ты вспоминал меня каждый раз, когда будешь глядеться в него и видеть свое прекрасное лицо»⁵⁸. Суфийская интерпретация этого сюжета приводится А. Шimmel: «Задачей влюбленного является такая полировка зеркала-сердца, чтобы Божественная Возлюбленная могла сверкать во всем Своем блеске, — поэтому, что можно предложить Йусуфу-Возлюбленному как не чистое зеркало, чтобы Он мог созерцать Свою красоту?»⁵⁹.

В истории персидской литературы, однако, особое место заняла поэма Абд ар-Рахмана Джами «Йусуф и Зулейха», завершенная в 1483 г. В этой поэме целиком использована любовно-романтическая линия легенды, получившая к тому же суфийскую трактовку. В ней воссозданы все мельчайшие «подробности», аккумулированные как в поэзии, так и в комментаторской и житийной прозе на протяжении многих веков обработки сюжета. В истории персидской рукописной книги поэма Джами стала одним из самых излюбленных объектов для иллюстрирования.

Наряду с Йусуфом Зулейха становится главным действующим лицом поэмы. (Вспомним, что в суре Йусуф, состоящей из 111 аятов, любовной истории с «женой вельможи» отведены аяты 21–32, еще раз эта история всплывает в аяте 51, после чего о ней больше нет речи. Так же обрывается она в Библии и даже в «Иосифе и его братьях» Томаса Манна!). Что касается поэмы Джами, то первое упоминание о Зулейхе появляется в главе о рождении и детстве Йусуфа. В трех следующих главах Джами рассказывает о трех снах Зулейхи, в которых она видит Йусуфа, влюбляется в него, получает

⁵⁷ Шimmel 1978: 430.

⁵⁸ Руми. Маснави 1: 3192–3227. Этот сюжет, включен также в качестве вставного эпизода в поэму «Тухфат ал-ахрар» Джами (1481–82).

⁵⁹ Шimmel 1992a: 111.

тайный знак, что встретит его в Египте, и поэтому без колебаний выбирает из всех претендентов на ее руку (а им несть числа!) египетского *азиза*, полагая, что он и есть Йусуф. Каково же ее горе и разочарование, когда, прибыв в Египет, она понимает, что ошиблась, и ее жених отнюдь не Йусуф (2; 12). Выйдя замуж, она не расстается с девственностью. Согласно всем романтическим канонам, между ней и мужем нет супружеских отношений по причине бессилия египетского *азиза*. (В Библии и Коране об этом обстоятельстве не говорится ни слова, но Джами можно понять, ведь и Томас Манн в своем романе также сделал из Потифара фараонова евнуха!)

Йусуф и Зулейха встречаются впервые, когда караванщики приводят Йусуфа на базар в Египте и все стремятся приобрести красивого юношу. Но побеждает Зулейха, которая отдает свои драгоценности, чтобы собрать нужную сумму для покупки раба. Дальше у Джами история развивается в известном русле: безумная страсть Зулейхи к рабу, попытки соблазнить его, клевета, оправдание перед египетскими женами и довольно нелогичное тюремное заключение, которому подвергают Йусуфа...

Однако, вопреки кораническому сюжету, в котором после повествования о тюремном заключении Йусуфа, толковании им снов фараона, его апофеоза как соправителя Египта (45), его встрече с братьями (47) и проявлении заботы об отце, после всего этого нет ни малейшего упоминания о Зулейхе, Джами предлагает иное продолжение истории и радует своих читателей «счастливым концом» романа. Описав страдания отвергнутой красавицы, ее превращение в слепую нищую старуху (34, 46), ее безграничную любовь из неутоленной страсти превратившуюся в возвышенное божественное чувство, Джами повествует о раскаянии Йусуфа, о его вспыхнувшей ответной любви к Зулейхе, ее чудесном преображении в прежнюю красавицу и последовавшем затем браке (1). После долгой и счастливой семейной жизни наступает смерть Йусуфа (22). Зулейха оплакивает его кончину, а вскоре умирает и сама.

Историю жизни Зулейхи и Йусуфа великий поэт-суфий привел в соответствие с основными канонами суфийской доктрины *единства сущего* или *вахдат ал-вуджуд*. Джами украсил и драматизировал те части сюжета, которые имелись в Коране и добавил новые, используя все источники. Каждый сюжетный ход обрел в его поэме дополнительный, мистический смысл, иногда подразумеваемый, иногда же сформулированный прямо в лоб. Этапоном божественной любви в поэме Джами оказывается не что иное как любовь Зулейхи.

Томас Манн остроумно высмеял «хэппи энд» любовной интриги персидской версии повести о Йусуфе, назвав его «восточными сладостями и пер-

сидской розовой водичкой». Однако, с точки зрения суфизма, конец этой истории — всего лишь зеркало ее начала, а счастливый конец предполагает, что идеальная влюбленная Зулейха как в зеркале отразилась в своем возлюбленном, изображения их слились и стало невозможно различить, кто Возлюбленный и кто Влюбленный. На самом деле, финал поэмы Джами драматичен, рок преследует Йусуфа и Зулейху, и после смерти снова различает их тела, захороненные рядом.

Что же из всего этого комплекса идей и образов могло найти и нашло отражение в иллюстрациях, т.е. в книжной миниатюре?

Средневековая художественно оформленная книга начинала свой путь к заказчику, когда ставил точку сочинитель и принимались за труд переписчик и художник. Богато украшенная рукопись оставалась самым излюбленным видом книжной продукции, а сюжет поэмы Джами и основные мотивы истории Йусуфа продолжали на протяжении веков сохранять притягательность для художников-миниатюристов⁶⁰.

Большое количество миниатюр опубликовано М. Ашрафи и рядом других исследователей. Публикации позволяют судить о том, что особенно привлекало средневековых художников в данном сюжете и каким образом с помощью средств, присущих миниатюрной живописи, воссоздавалась исполненная мистического и символического смысла повесть о Йусуфе и Зулейхе.

Иллюстративный канон, относящийся к этой теме, складывается довольно быстро, и отбор тем для миниатюры отличается определенной стабильностью. Их можно классифицировать примерно следующим образом:

- *Начало истории Йусуфа*: Йусуф, брошенный в колодец завистливыми братьями; извлечение из колодца; продажа в рабство.
- *Йусуф в Египте*: Купание Йусуфа в Ниле; Йусуф-пастух, Йусуф во дворце египетского вельможи; Зулейха с Йусуфом в саду; сцена соблазнения; появление Йусуфа перед египетскими женами.
- *Йусуф и Фараон*: Йусуф в темнице; Йусуф и фараон; Йусуф на троне; торжественный выезд Йусуфа.
- *Йусуф и Зулейха*: Въезд Зулейхи в Египет; Зулейха в цепях; Йусуф перед лачугой Зулейхи; Брачная ночь; Йусуф и Зулейха во дворце; Смерть Йусуфа.

⁶⁰ В Приложении указаны не только иллюстрации к «Йусуфу и Зулейхе» Джами, но также к его «Тухфат ал-ахрар» (№№ 35, 36), к Дивану Хафиза (№ 31), к поэме Дурбека «Йусуф и Зулейха» (№ 23). Иллюстрации существуют в разных видах — это циклы иллюстраций к поэмам, отдельные миниатюры в диванах лирической поэзии и листы в индийской могольской миниатюре (№ 14).

«[Э]ти сюжеты встречаются в миниатюрах почти каждой рукописи данной поэмы (Йусуф и Зулейха. — *Н. П.*), независимо от того, где она была создана, в Ширазе или Бухаре, в Тебризе или Казвине» — пишет М. Ашрафи⁶¹.

В тексте поэмы Джами есть усиленно повторяющиеся повествовательные мотивы, связанные с идейной основой всего поэтического повествования. Таковы мотив света и светозарности Йусуфа (ср. солярные ассоциации), мотив трона или престола (*тахт*), на котором он оказывается в разные периоды жизни, начиная с падения в колодезь, где он чудом зацепляется за выступ и располагается на нем, как на троне⁶², и до смертного часа. «Когда он перенес свои пожитки с трона (*тахт*) на погребальные носилки (*тахта*)», то носилки (*тахта*) стали таким же благословенным местом (*хумаюнбахт*), как трон (*тахт*)⁶³. Наиболее частая словесная метафора для Йусуфа — «цветущий сад», «саженец из цветущего сада», сравнение с произрастающими в саду растениями и, наконец, постоянно звучащий в поэме мотив зеркала (*айна*).

До определенной степени эти и другие, относящиеся к описанию героев словесные мотивы, перекликаются с мотивами изобразительными. В миниатюрах можно выделить ряд элементов стабильно связанных с иконографией Йусуфа. Это, прежде всего, светозарный нимб, зульфы — локоны, спускающиеся от висков, головной убор и халат (или кафтан). Иногда некоторые из перечисленных признаков отсутствуют. Тем не менее, указанные живописные детали могут быть соотнесены с кораническим источником (нимб как признак посланничества), с литературным описанием красоты Йусуфа или ситуации, в которой предстает Йусуф (одетость—раздетость).

В миниатюрах повторяются также изображения предметов и лиц и некоторые детали, знаковый смысл которых достаточно прозрачен. Таковы шестигранный трон, *тахт*, — на некоторых миниатюрах Йусуф сидит на нем даже в тот момент, когда его продают на базаре (20; 31), что символизирует его власть над миром «шести причин»⁶⁴; деревце или пара деревьев — кипарис и цветущая яблоня, намек на юную прелесть Йусуфа (35;40) графин с вином, скорее всего знак пьянящей мистической красоты Йусуфа (27), плоды граната в сценах угощения или бесед — возможно, символ мистического познания (39), фигурка старухи во всех сценах продажи Йусуфа, о символическом значении которой мы упоминали (18–21; 49). Отдельным сюжетом становится изображение Йу-

⁶¹ Ашрафи 1966: 86.

⁶² Джами 1964, т. 4, с. 80.

⁶³ Джами 1964, т. 4, с. 209, 211.

⁶⁴ Традиционное определение мироздания, подразумевающее четыре страны света и надир и зенит.

суфа, глядящегося в зеркало (35; 36). В миниатюрах встречаются эмблематичные изображения: таков садовник, копающий землю в саду (12)⁶⁵.

Таким образом, в миниатюрах, иллюстрирующих тему Йусуфа, выделяются ряды знаков и метафор, имеющих либо чисто литературное, либо относящееся к области суфийских интерпретаций происхождение. Суть литературного, равно как и религиозного материала, в миниатюре сохраняется, представляя собой визуализацию словесного ряда.

Другими словами, в иллюстрациях к истории Йусуфа присутствуют некоторые знаковые для понимания этой истории реалии, отсылающие к литературному источнику, и в этом случае метафора поэтическая воссоздается метафорой изобразительной. Имеет смысл рассмотреть еще несколько метафор (сосредоточимся здесь на одной-двух), характеризующих Йусуфа.

У Джами Йусуф — «сияющее солнце» (*хушид-и табан*), намек на соляную природу Йусуфа. Однако эта метафора не отражена зрительно, возможно, потому, что солнце не появляется в миниатюре, напротив того, свет на ней обычно рассеянный и не создает светотени. Тем не менее, солнечность природы Йусуфа в суфийской интерпретации проявляется в светозарности⁶⁶.

Символика солнца, свечения и света возвращает к мотиву зеркала, потому что зеркало есть Свет⁶⁷, к тому же зеркало это также «в некотором смысле — весы: оно, подобно им делает симметричными, *равновесными* два разных предмета — вещь и ее отражение. Сами же весы очень важны как воплощение Справедливости, Меры, Умеренности...».⁶⁸ Изображение весов присутствует во всех миниатюрах на тему продажи Йусуфа (они служат для взвешивания драгоценностей и денег, предлагаемых за него).

Миниатюру «Йусуф, смотрящийся в зеркало» можно было бы трактовать как метатекст для целого ряда изобразительных метафор, относящихся к нашей теме.

Еще в одном сюжете метафора присутствует как бы в «обращенном» виде. Шихаб ад-Дин Сухраварди, говоря о природе отражения в зеркале, подчеркивал нереальность отражения по сравнению с реальностью отражаемого предмета. То, что мы называем отражением, даже не отражение, а «подвешенные образы», они бестелесны, плоски, не имеют тыльной стороны, внепространственны⁶⁹.

⁶⁵ О значении этой фигуры см. Шукуров 1991: 102.

⁶⁶ См. Смирнов 1993: 189. Девятая глава *Фусус ал-хикам* («Гемм премудрости») Ибн Араби, озаглавлена: «Гемма мудрости лучезарной в слове Иосифа».

⁶⁷ Игнатенко 1998: 248.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Игнатенко 1998: 244.

Согласно поэме «Йусуф и Зулейха» и главе из «Салман и Абсал» Джами, Зулейха построила семь необыкновенно красивых замков, а по ее распоряжению художники украсили их портретами Йусуфа и изображениями любовных сцен между Йусуфом и Зулейхой. Зулейха ведет Йусуфа по этим дворцам. В конце концов, в седьмом дворце он поддается воздействию окружающих изображений, и его сопротивление домогательствам Зулейхи ослабевает. Он кладет руку на руку Зулейхи, и его охватывает вожделение к ней. В тот же момент он вспоминает отца и бежит прочь.

На миниатюрах, изображающих упомянутую сцену во дворце, список которых мы приводим в Приложении, на стенах дворца нет никаких картин, стены украшены либо ромбическим орнаментом, либо декорированы иначе. Решимся предположить, что в этом случае (речь идет о доступном нам материале) изображение представляет собой метафору «ложного зеркала», которое слепо потому, что его назначение показывать божественные образы, а не земные. Отсутствие изображения выглядит как своего рода «минус-прием», передающий тщетность всех усилий Зулейхи.

* * *

Каждый, кто держал в руках рукопись, иллюстрированную миниатюрой, знает, каким впечатляющим бывает действие рисунка в соседстве со строчками арабской вязи. Игра красок, завораживающий ритм помещенных на листе фигурок и очарование пейзажа или интерьера, в котором протекает действие миниатюры, рассчитаны на долгое рассматривание и наслаждение искусством художника.

Иллюстрированием поэмы и отдельных мотивов повести о Йусуфе занимались в мастерских Герата, Шираза, Мешхеда, Казвина, Бухары, Самарканда и других городов, давших название художественным школам. Но вот что удивительно, ни одна из этих школ не живописала красоту самого Йусуфа и самой Зулейхи⁷⁰. Их лица на персидской миниатюре XVI–XVII вв., как правило, переданы довольно условно. Иногда, как в ширазской миниатюре,

⁷⁰ Справедливости ради надо сказать, что «красивых» Йусуфа и Зулейху изображают художники так называемой могольской школы в Индии XVI–XVII вв., принципы которой отличаются от традиционного подхода названных школ Ирана, Средней и Центральной Азии (См. Индийские миниатюры 1971). Красота Йусуфа тщательно прорисовывается и в станковой живописи на холсте маслом, появившейся в Иране XVIII–XIX вв. в результате контактов с европейской. Тут уж и Йусуф, и Зулейха наделены всеми атрибутами канонической «привлекательности»: изображаются черные кудри, сросшиеся брови в форме лука, миндалевидные глаза, розовые щеки, маленький алый рот, родинка и т. п. (см. «Голгашт»).

это круглые лица с явно монголоидными чертами, иногда, как в мешхедской, — удлинённые и узкие, но нельзя сказать, что они отличаются индивидуально выраженной красотой. Они ничуть не более красивы, чем другие персонажи, а основной принцип передачи их внешности — обобщённость. Их узнаёшь прежде всего благодаря композиционным и некоторым иконографическим приемам: в частности, из всех персонажей Йусуфа выделяет нимб над головой.

А между тем, Джами не устает описывать красоту Йусуфа и Зулейхи, находя для этого все новые и новые эпитеты и сравнения, а также превозносит убранство покоев и наряды персонажей, прелесть дворцов и парков, созданных Зулейхой для того, чтобы соблазнить Йусуфа. Описания Джами настолько картинны, полны таких живописных деталей, что, кажется, у художника не остается свободы выбора — все предопределено, остается только «перенести» на миниатюру эти зримые поэтические метафоры!

Текст Джами во многом построен на визуальных образах: извлечение Йусуфа из колодца караванщиками уподобляется восходу солнца из тьмы; в полных описаниях — «с головы до ног» (*sarapa*) — поочередно приводятся красочные сравнения для лба, бровей, ресниц, глаз, носа, рта, зубов, губ, подбородка, ямки под ухом, шеи и так — до кончиков пальцев ног. Привлекательность героев сравнивается с красотой юных саженцев, цветущего сада, блеском драгоценностей, светом, зеркалом, отражающим чудеса мироздания и многими другими прекрасными вещами.

Повествование Джами начинается со сцены в Предвечности, где Адам — праотец всех людей встречается со своими будущими потомками, среди которых святые, цари и простые миряне. Ясновидящим очам Адама предстает Йусуф во всем сиянии своей красоты (39). Адам вопрошает Вседержителя, кто этот юноша, и слышит Его ответ:

Шесть долей есть в мире
У красоты, я дал ему четыре.
Три прелести красавцам дал земным:
Йусуфу две, одну — всем остальным.
И обнял юношу Адам, даруя,
Добро отеческого поцелуя.

(пер. С. Липкина)

При тонком искусстве средневекового и позднесредневекового художника, его изощренном владении кистью такое отсутствие внимания художника к основной словесной характеристике иллюстрируемого текста — «красоте» героев — может быть истолковано только однозначно, как отказ рисовать «красивые» лица и тела. Подобное несоответствие между поэзией, воспевающей внешнюю красоту, и живописью, как бы пренебрегающей ее

изображением, можно понять, если обратиться к сформулированной Джами концепции красоты. Поэт призывает искать ее в божественной сути мироздания, а не в феноменальных проявлениях бытия. Чтобы читатель не заблуждался насчет ценности внешней красоты, Джами вкладывает в уста Йусуфа рассуждение о красоте мнимой и истинной:

Все, что красиво, что влечет сердца,
Есть отраженье Божьего лица.
Но красоту ищи не в отраженье —
В первоисточнике ее свечение.

(пер. С. Липкина)

Этим путем и следует персидская миниатюра, которая ищет красоту не в следовании красотам поэтического текста, а скорее относится к тексту, как своего рода деловой инструкции, определяющей набор признаков. Зато свой мир она творит по своим законам — законам цвета, ритма, линий, по законам, притягивающим внимание зрителя к изображению и не позволяющим равнодушно отвести от него взгляд, — именно таким путем утверждая красоту бытия и с ней красоту и духовность Первоисточника⁷¹. Ведь сказано:

Любите живопись поэты, ведь ей единственной дано
Души изменчивой приметы переносить на полотно!

⁷¹ Автора данной статьи можно справедливо упрекнуть в отсутствии художественного разбора упоминаемых миниатюр. Но в силу того, что здесь упоминаются лишь опубликованные миниатюры, снабженные описаниями, отсылаем читателя к этим публикациям. Чтобы не быть голословными, процитируем одну из трактовок миниатюры «Йусуф у фараона». М. Ашрафи пишет: «Йусуф выходит из темницы, фараон сажает его возле себя, правда торжествует. Это праздничное и торжественное настроение художник создает и колоритом и композицией, где господствует устремленное вверх движение. Вьются кверху растения, обрамляющие миниатюру с двух сторон; ниша в форме усеченной пирамиды с орнаментом из шестиугольников, расположенных строго по вертикали, тянет взгляд вверх; трон с резной спинкой, оканчивающийся высоким завершением — всюду это движение. Фигуры героев также подчинены этому ритму. Силуэты их вытянуты, что усиливается еще огненным нимбом Юсуфа и чалмой с пером и «сефевидским столбиком» фараона. Пять стоящих фигур приближенных и слуг воспринимаются здесь как вертикали в общем едином движении вверх. Светлые жизнерадостные тона колорита соответствуют общему настроению изображаемого» (Ашрафи 1966: 61).

Библиография

- Агада 1993 = Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. Перевод С. Г. Фруга. М.
- Адамова-Грек 1976 = Адамова, А.; Грек, Е. *Миниатюры кашмирских рукописей*. Л.
- Ашрафи 1966 = Ашрафи, М. М. *Джами в миниатюрах XVI века*. (Миниатюры XVI века в списках произведений Джами из собраний СССР / 16th Century Miniatures Illustrating Manuscript Copies of the Works of Jami from the USSR Collections). М.
- Ашрафи 1974а = Ашрафи, М. М. *Бухарская школа миниатюрной живописи. 40–70-е годы XVI века*. Душанбе.
- Ашрафи 1974б = Ашрафи, М. М. *Персидско-таджикская поэзия в миниатюрах XIV–XVII вв.* / Persian-Tajik Poetry in 14th–17th Centuries Miniatures from USSR Collections by M. Ashrafi. Душанбе.
- Ашрафи 1978 = Ашрафи, М. М. *Из истории развития миниатюры Ирана XVI века*. Душанбе.
- Ашрафи 1987 = Ашрафи, М. М. *Бехзад и развитие бухарской школы миниатюры XVI в.* Душанбе.
- Бертельс А. Е. 1997 = Бертельс, А. Е. *Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв.* М.
- Бертельс Е. Э. 1960 = Бертельс, Е. Э. *Избранные труды. История персидско-таджикской литературы*. М.
- Бертельс Е. Э. 1965 = Бертельс, Е. Э. *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература*. М.
- Брагинская 1987 = Абуабдулло Рудаки. *Стихи*. Научный текст, перевод и комментарий. Составление текста, перевод, комментарий и вводная статья Л. И. Брагинской. Душанбе.
- Брагинский 1991 = Брагинский, В. И. *Проблемы типологии средневековых литератур Востока*. М.
- Васильева 2003 = Васильева, О. В. Подарок Хосров-мирзы графу Симоничу // *Восточная коллекция. Журнал для всех, кому интересен Восток*. Лето 2003.
- Вейнберг 2002 = Вейнберг, Й. *Введение в Танах*. Часть I. Пространство и время Танаха. Часть II. Пятикнижие — через испытание к свершению. М.
- Гвахария 1958 = Гвахария, А. А. *Персидские источники грузинских версий «Йусуфа и Эзлихи»*. Автореф. канд. дисс. Тбилиси.
- Голгашт = *Голгашт дар негарестани*. Голчин аз асар-е накаш-е мовазе-йе хонара-йе зиб Саадабад. Бе кушеш-е Неематулла Кейкавуси. Техран, 1371.
- Дехтёр 1973. = Дехтёр А. (Суворова). *Из истории мусульманской миниатюры. Сердце зари // Восточный альманах*. Выпуск первый. М.
- Джами 1964 = Чоми Абдурахмон. *Осори мунтахаб дар панҷ ҷилд*. Чилди сейум. Хафт Авранг. Саломон ва Абсол Чилди чорум. Хафт Авранг. Йусуф ва Зулайхо. Душанбе.
- Джами 1978 = Джами. *Избранные произведения*. Вступительная статья, составление и примечания А.Афсахзода. Общая редакция З.Н. Ворожейкиной. Л.
- Джами 1989 = Джами Абдурахман. *Лирика, поэмы. Весенний сад*. Душанбе.
- Джами 1999 = Jami, Nur al-Din 'Abd al-Rahman ibn Ahmad. *Haft Owrang*. Vol. I. Salman & Absal, Tuhfat al-ahrar. Vol. II. Yusof & Zoleyxa, Leyli & Majnun and Xeradnama-ye

- Eskandari. Edited by A. Afsahzad & Y. A. Tarbiyat. Under the supervision of The Written Heritage Publication Office. Centre for Iranian Studies. Tehran.
- Дунаевский = Шемс-эд-дин Мохаммед Хафез. *Лирика*. Перевод и статья Е. Дунаевского. М.—Л.: Academia, 1935.
- Ибн Араби 1993 = Ибн Араби. Геммы мудрости. Перевод А. В. Смирнова. В: А. В. Смирнов. *Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии ибн Араби*. М.
- Игнатенко 1998 = Игнатенко, А. А. Зеркало как составляющая спекулятивной парадигматики в арабо-исламской мысли средневековья. В: *Средневековая арабская философия. Проблемы и решения*. М.
- Игнатенко 2004 = Игнатенко, А. А. Мир — Бог в Зеркале, или как возник Совершенный человек. В: *Человек и природа в духовной культуре Востока*. М.
- Индийские миниатюры 1971 = *Индийские миниатюры XVI–XVIII вв.* М.
- ИЭС 1991 = *Ислам*. Энциклопедический словарь. М.
- «Йусуф и Зулейха», пер. С. Липкина 1978 = «Йусуф и Зулейха». Перевод с персидского С. Липкина. См. Джами 1978.
- Кисса-йи Хазрат Йусуф 1376 = Мехди Мустакими. *Кисса-йи Хазрат Йусуф ба ривайат-и манаба-и ислами, вирайиш-и дуввум*. Марказ-и интишарат-и дафтар-и таблигат-и ислами-йе хузе-йе ильмийе. Кум.
- Кисас ал-анбийа = *Кисас ал-анбийа*. Кисса-и хазрат Йусуф (aleyhi-c-салам), б/м, б/г.
- Коран, комм. Йусуфа Али = *The Holy Quran*, text, translation, commentary by Abdullah Yusuf Ali. Published by Kamil Muslim Trust for the Islamic Propagation Center International, 1936.
- Коран. Пер. и комм. И. Ю. Крачковского. М.: Наука, ГРВЛ, 1986.
- Коран. Пер. Саблукова. Казань, 1907 [репринт: М.: Дом Бируни: 1990].
- Коран. Пер. Пальмера = *The Koran (Qur'an)*, transl. by E. H. Palmer. Oxford: Oxford UP, 1954.
- Коран. Пер. Тханви = Ал-Коран ал-хакир, тардж. ва тафсир Хаким Тханви.
- Коран. Пер. Османова = Коран. Пер. и комм. М.-Н.О. Османова. М.: Ладомир, 1995.
- Манн = Томас Манн. *Иосиф и его братья*. Т. 1–2. М., 1987.
- Мусульманская история = Т. Ибрагим, Н. Ефремова. *Мусульманская священная история. От Адама до Иисуса. Рассказы Корана о посланниках Божиих*. М., 1996.
- Назарли 2000 = Назарли, М. Д. Художник и зритель (Развитие исторического жанра в Сефевидской живописи) // *Вестник РГТУ* 4, Книга вторая. М.
- Нурбахш 1996 = Нурбахш, Джавад. *Психология суфизма. Дел ва нафс: размышления о стадиях психологического становления и развития на суфийском Пути*. Пер. с англ. М.
- Пиотровский 1991 = Пиотровский, М. Б. *Коранические сказания*. М.
- Полякова–Рахимова 1987 = Полякова, Е. А.; Рахимова, З. И. *Миниатюра и литература Востока. Эволюция образа человека / L'art de la miniature et la littérature de l'Orient. Evolution de l'image de l'homme*. Ташкент.
- Пригарина 2001 = Пригарина, Н. И. Иосиф Прекрасный — Пропавший Юсуф. В: *Культурное наследие Ирана на пороге XXI века. Материалы Международной конференции по фундаментальным проблемам иранистики (философия, литература, искусство)*. Москва 15–16 февраля 2001 г. М.
- Пригарина–Аверьянов 2003 = Пригарина, Н. И.; Аверьянов, Ю. А. Ускользающая красота Йусуфа // *Восточная коллекция*. Журнал для всех, кому интересен Восток. Лето 2003.

- Рудаки = Рудаки. *Стихи*. Редакция и комментарии И. С. Брагинского. М., 1964.
- Руми = [Руми, Джалал ад-Дин]. *Маснави-йе маанави бар асас-е носхе-йе кавание ба тасхих о шишгофтар-е Абд ол-Карим Соруш*. Тегеран, 1377.
- Са'ди = Са'ди-наме (Бустан). Подготовка критического текста и исследование памятника Рустама Алиева. Институт народов Азии АН СССР и Kitab-хане-йе Пахлави. Тегеран, 1968 (на персидском языке).
- Смирнов 1993 = Смирнов, А. В. *Великий шейх суфизма. Опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби*. М.
- Тафсир-е намуне = *Тафсир-е намуне*. Зир-е назар-е Остад Мохатгер Ширази. Тт. 9, 10. Тегеран, 1377.
- Хафиз = *Диван-и газалият-и моулана Шамс ад-Дин Мухаммад Хаджа Хафиз-и Ширази*. Изд. Халил Хатиб Рахбар. Тегеран, 1373.
- Хисамов 1979 = Хисамов, Н. Ш. *Поэма «Кысса-и Йусуф»* Кул 'Али. М.
- Худжвири 1990 = *The Kashf al-Mahjub*. The oldest Persian Treatise on Sufism by 'Ali b. 'Uthman al-Julabi al-Hujwiri translated from the text of Lahore edition, compares with MSS. in The India Office and British Museum. New edition by Reynold A. Nicholson / Darul-Ishaat, Urdu Bazaar Karachi. Pakistan.
- Худжвири 2004 = Али Ибн Усман аль-Джуллаби аль-Худжвири. *Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец*. Кашф аль-махджуб ли арбаб аль-кулуб. Старейший персидский трактат по суфизму. Перевод с английского А. Орлова. М.
- Шimmel 1978 = Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill.
- Шimmel 1992a = Schimmel, A. *I am Wind You are Fire. The Life and Work of Rumi*. Boston-London.
- Шimmel 1992b = Schimmel, A. *Yusuf in Mawlana Rumi's Poetry — The Legacy of Medieval Persian Sufism*. Edited by Leonard Lewisohn. London-New York: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Шimmel 1993 = Schimmel, A. *A Two-Colored Brocade. The Imagery of Persian Poetry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Шimmel 2000 = Шimmel, А. *Мир исламского мистицизма*. Пер. с англ. Н. И. Пригариной, А. С. Рапопорт. М.
- Шукуров 1991 = Шукуров, Шариф. «Охота за смыслом» в искусстве Ирана. В: *Сад одного цветка*. М.

Приложение: список миниатюр, опубликованных в отечественных изданиях

1. Брачная ночь Йусуфа и Зулейхи. «Йусуф и Зулейха», 946/ 1539–1540 гг. Ширазский стиль. Каллиграф Фарид. Рукопись ГПБ, Дорн 430, л. 1566 [Ашрафи 1966: 48].
2. Въезд Зулейхи в Египет. «Йусуф и Зулейха», 946/1539–1540 гг. Ширазский стиль. Каллиграф — Фарид. Рукопись ГПБ, Дорн, 430 [Ашрафи 1966: 43].
3. Египетские женщины поражены красотой Йусуфа. «Йусуф и Зулейха». Художник Касим Али., 928/1522. Библиотека «Гульшан», Тегеран [Джами 1964: 156].
4. Египетские женщины поражены красотой Йусуфа. «Куллиййат» Джами, 50е–60е годы XVI в. Мешхедский стиль. Рукопись ГПБ, ПНС-109, л. 232а [Ашрафи 1966: 29].
5. Египетские женщины поражены красотой Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 1156 [Ашрафи 1966: 57].

6. Египетские женщины поражены красотой Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 80е годы XVI в. Ширазский стиль. Каллиграф Джамаледдин Хусайн Ширази. Рукопись ГПБ, ПНС-389, л. 103а [Ашрафи 1966: 74].

7. Египетские женщины поражены красотой Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 982/1574. Национальная библиотека, Вена [Джами 1964: 172].

8. Зулайха, демонстрирующая девушкам красоту Йусуфа. Средняя Азия, начало XVII в. Список 1615 г. Дурбек, «Йусуф и Зулайха». Каллиграф Мухаммад-Сайид ибн Мирза Мухаммад. Рукопись ИВ АН УзССР, 1433, л. 286. [Полякова-Рахимова: 99].

9. Зулейха обвиняет Йусуфа перед египетским правителем. Примерно 1575 г. Бодлеянская библиотека. [Джами 1964: 140].

10. Зулейха пытается удержать убегающего от нее Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 946/1539–1540 гг. Ширазский стиль. Каллиграф Фарид. Рукопись ГПБ, Дорн 430, л. 72а. [Ашрафи 1966: 46].

11. Зулейха пытается удержать убегающего Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 1066 [Ашрафи 1966: 55].

12. Зулейху заковывают в цепи. «Йусуф и Зулейха», 80е годы XVI в. Ширазский стиль. Каллиграф Джамаледдин Хусайн Ширази. Рукопись ГПБ, ПНС-389, л. 33а [Ашрафи 1966: 71].

13. Купание Йусуфа в Ниле. «Йусуф и Зулейха», 978/1570. Национальная библиотека, Париж [Джами 1964: 60].

14. Купцы вытаскивают Йусуфа из колодца. Художник Мухаммад Набир Самарканди. Могольская школа. XVII в. [Индийская миниатюра, 11].

15. Малик вытаскивает Йусуфа из колодца. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 64а. [Ашрафи 1966: 49].

16. Младенца-Йусуфа приносят к отцу. «Йусуф и Зулейха», 982/1574. Национальная библиотека, Вена [Джами 1964: 20].

17. Приезд египетских женщин для лицезрения Йусуфа. Художник Касим Али, 928/1522. Библиотека «Гулистан», Тегеран [Джами 1964: 92].

18. Продажа Йусуфа. Джамин. «Йусуф и Зулейха», Рукопись ГПБ, ПНС-368, 1742 (?). Л.60а [Адамова-Грек: 169/170]

19. Продажа Йусуфа в рабство. «Куллиййат» Джамин, 50е–60е годы XVI в. Мешхедский стиль. Рукопись ГПБ, ПНС-109, л. 2316 [Ашрафи 1966: 27].

20. Продажа Йусуфа в рабство. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 71а [Ашрафи 1966: 51].

21. Продажа Йусуфа в рабство. «Йусуф и Зулейха», 80е годы XVI в. Ширазский стиль. Каллиграф Джамаледдин Хусайн Ширази. Рукопись ГПБ, ПНС-389, л. 64а [Ашрафи 1966: 73].

22. Смерть Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 159а [Ашрафи 1966: 65].

23. Торжественный выезд Йусуфа. Средняя Азия, начало XVII в. Список 1615 г. Дурбек, «Йусуф и Зулайха», 1409 г. Каллиграф Мухаммад-Сайид ибн Мирза Мухаммад. Рукопись ИВ АН УзССР, 1433, л. 18 [Полякова-Рахимова: 98].

24. Йусуф и Зулейха в саду. Ок. 1560 г. Рукопись Британского музея, Лондон [Джами 1964: 116].

25. Йусуф в темнице. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 128а [Ашрафи 1966: 59].

26. Йусуф в чудесном саду Зулейхи. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 90а [Ашрафи 1966: 53].

27. Йусуф во дворце египетского правителя. «Йусуф и Зулейха», 946/1539–1540 гг. Ширазский стиль. Каллиграф Фарид. Рукопись ГПБ, Дорн 430, л. 72а [Ашрафи 1966: 45].

28. Йусуф во дворце фараона. «Йусуф и Зулейха», 940/1533–34. Египетская национальная библиотека, Каир [Джами 1964: 188].

29. Йусуф и Зулейха во дворце. «Хафт авранг», 1006/1597–1598 гг. Ширазский стиль. Каллиграф Пир Мухаммад ал-катиб. Рукопись ГПБ, ПНС-86, л. 175а [Ашрафи 1966: 79].

30. Йусуф и Зулейха во дворце. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 152а [Ашрафи 1966: 63].

31. Йусуф на троне. (Кашмир, XVIII в. Список XVIII в. Хафиз Ширази. Диван. 2я пол. XIV в. Рукопись ИВ АН УзССР, 1420, л. 216. [Полякова–Рахимова: 135].

32. Йусуф перед египетским правителем. «Хафт авранг», 1006/1597–1598 гг. Ширазский стиль. Каллиграф Пир Мухаммад ал-катиб. Рукопись ГПБ, ПНС-86, л. 182а [Ашрафи 1966: 81].

33. Йусуф перед египетскими женщинами. «Йусуф и Зулейха», 946/1539–1540 гг. Ширазский стиль. Каллиграф Фарид. Рукопись ГПБ, Дорн 430, л. 120а. [Ашрафи 1966: 47].

34. Йусуф перед лачугой Зулейхи. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 146а [Ашрафи 1966: 62].

35. Йусуф с зеркалом в руках. «Тухфат ал-ахрар» Джами. Бухарский стиль. 60е гг. XVI в. Каллиграф Мир Хусайн ал-Хусайни Мир Куланги-ходжа. Рукопись ГПБ, Дорн 425, л. 31 [Ашрафи 1966: 87; Ашрафи 1974б, 71: 86; Ашрафи 1987, рис. 25].

36. Йусуф с зеркалом, «Тухфат ал-ахрар» Джами, 955/1548 г. Рукопись коллекции Честер Битти, Дублин, р. 239 [Ашрафи 1974а, илл. 4; Ашрафи 1987, рис. 26].

37. Йусуф становится пастухом. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 81а [Ашрафи 1966: 52].

38. Йусуф у фараона. «Йусуф и Зулейха», 50е–60е гг. XVI в. Ширазский стиль. Рукопись ИВ АН УзССР, № 9597, л. 138а [Ашрафи 1966: 61].

39. Сцена в раю. Праотец Адам благословляет душу Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 1558 г. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 185, ед.хр. 8а. [Пригарина–Аверьянов: 25].

40. Египетский *азиз* и его слуга любят красотою Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 1558 г. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 185, ед.хр. 8а. [Пригарина–Аверьянов: 26].

41. Разбирательство египетским *азизом* вины Йусуфа. «Йусуф и Зулейха», 1558 г. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 185, ед.хр. 8а. [Пригарина–Аверьянов: 26].

42. Зулейха пытается соблазнить Йусуфа в покоях своего дворца. «Йусуф и Зулейха», 1558 г. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 185, ед.хр. 8а. [Пригарина–Аверьянов: 26].

43. Йусуф в чудесном саду в окружении служанок Зулейхи. «Йусуф и Зулейха», 1558 г. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 185, ед.хр. 8а. [Пригарина–Аверьянов: 26].

44. Египетские женщины лицезреют красоту Йусуфа на пиру у Зулейхи. «Йусуф и Зулейха», 1558 г. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 185, ед.хр. 8а. [Пригарина–Аверьянов: 28].

45. Торжественное шествие Йусуфа на прием к египетскому фараону. «Йусуф и Зулейха», 1558 г. Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки, ф. 185, ед.хр. 8а. [Пригарина–Аверьянов: 29].

46. Состарившаяся и ослепшая от горя Зулейха встречает Йусуфа. Внешние и внутренние стороны крышек лакированного переплета поэмы «Йусуф и Зулейха», 1549 г. Российская национальная библиотека. [Васильева: 17].

47. Братья Йусуфа, пришедшие с караваном в Египет, перед судом Йусуфа-правителя. Внешние и внутренние стороны крышек лакированного переплета поэмы «Йусуф и Зулейха», 1549 г. Российская национальная библиотека. [Васильева: 17].

48. Продажа Йусуфа купцами. Внешние и внутренние стороны крышек лакированного переплета поэмы «Йусуф и Зулейха», 1549 г. Российская национальная библиотека. [Васильева: 16].

49. Зулейха показывает Йусуфа египетским женам. Внешние и внутренние стороны крышек лакированного переплета поэмы «Йусуф и Зулейха», 1549 г. Российская национальная библиотека. [Васильева: 16].

О медитативном значении глагола *upa-āś* (к жанровой эволюции брахманической прозы)*

В. Н. Романов
(ИВКА РГГУ)

Приступая семь лет тому назад к переводу «Шатапатха-брахманы», я уже тогда прекрасно понимал, что рассчитывать на его завершение в силу гигантского объема текста мне уже как-то не приходится. Поэтому, трезво оценивая свои ограниченные возможности, я с самого начала решил ограничить себя переводом ее первой книги (I.1.1.1–I.9.3.23) и последней главы десятой (X.6.1.1–X.6.5.9). Выбор, сделанный в пользу именно этих разделов, диктовался при этом самыми общими соображениями концептуального порядка и в первую очередь — относительно жанровой эволюции брахманической прозы, приведшей на исходе поздневедийского периода к появлению и обособлению первых текстов упанишадского толка. В этой связи классическую в жанровом отношении начальную книгу «Шатапатха-брахманы», никак вроде бы не предвещавшую своим содержанием подобного развития событий, вполне можно было принять за исходную точку отсчета, а последние главы ее десятой книги рассматривать в качестве промежуточного или, вернее сказать, поворотного пункта, за которым явственным образом начинают уже проглядывать будущие контуры собственно *упанишад* в их законченной жанровой определенности.

В чем заключалось существо этого решающего для древнеиндийской культуры поворота, мне еще предстояло только выяснить в дальнейшем, однако ряд обстоятельств с самого начала заставлял предполагать, что в десятой книге «Шатапатха-брахманы» он все-таки действительно намечался. В первую очередь об этом свидетельствовал тот хорошо известный специалистам и весьма показательный факт, что две заключительные ее брахманы в *Мадхьяндина*-рецензии (ШБр X.6.4 и X.6.5), воспроизводясь почти дословно в *Канвия*-рецензии, образуют в последней начало соответствующей *упанишады* (КБрУп I.1 и I.2). Об определенном изменении содержательной направленности всего повествования можно было также заранее судить и по первым узусам до сих пор загадочного слова *upaṇiṣad*, фиксируемым все с

* Статья печатается в авторской редакции. — Прим.ред.

той же десятой книги (Х.3.5.12, Х.4.5.1, Х.5.1.1), и, наконец, по коррелирующим с этими узусами началом активного употребления многозначного глагола *upa-ās*¹ (Х.3.4.5, Х.3.5.3, Х.3.5.11, Х.4.4.4, Х.4.5.1, Х.5.2.20, Х.6.2.10, Х.6.3.1–2) в его каком-то новом и не встречавшемся прежде (в книгах с первой по девятой), но зато обычном уже именно для *упанишад* и явно «техническом» значении.

Все эти и связанные с ними вопросы подробно обсуждаются мной во вступительной статье к подготовленному для печати переводу². В ней на основе анализа текстовой традиции *Белой Яджурведы*, давшей, по общему признанию исследователей, наиболее совершенные в жанровом отношении образцы брахманической прозы, я как раз и попытался выявить внутреннюю логику ее развития, которая предопределила последовательный переход ритуалиста от составления сначала литургических *самхит* к составлению *брахман*, а затем и *упанишад*. Чтобы не повторяться лишний раз, ограничусь далее приведением одних только итоговых результатов анализа. Надеюсь, что в сформированной таким образом перспективе нам будет легче судить о существовании указанного выше поворота, а уже это в свою очередь открывает перед нами путь к пониманию того, как могло все же случиться, что на исходе поздневедийского периода именно глагол *upa-ās* (буквально, напомню, — *садиться / сидеть рядом*) стал среди прочего обозначать также определенное действие ментального свойства, оказавшись при этом в одной смысловой связке со словом *upaniṣad* (f.), представляющим собой именную основу от глагола *upa-ni-ṣad*, близкого *upa-ās* по своему исходному значению (букв. — *садиться вниз рядом*).

Проведенное исследование позволяет, как мне кажется, настаивать на том, что все три разряда ведийских текстов школьной традиции ваджасанинов — «Ваджасанейи-самхита», «Шатапатха-брахмана» и «Брихадараньяка-упанишад» — объединяет одно общее для них свойство: в содержательном отношении все они ориентированы, так или иначе, на молитвенное Слово (*brāhman*, n) торжественного обряда почитания богов³. Сходясь ре-

¹ Производные значения глагола *upa-ās* (букв. — *садиться/сидеть рядом*), фиксируемые обычно словарями, сводятся в основном к следующим: *принимать участие в, ожидать, сосредотачивать внимание на, почитать*.

² «Шатапатха-брахмана». Книга первая: жертвоприношение в день полной и новой луны и «Шатапатха-брахмана». Книга десятая, глава шестая. Перевод, вступительная статья и комментарии В. Н. Романова (в печати).

³ В древнейших текстах — начиная с «Ригведы» и кончая текстами брахманической прозы — слово *brāhman* (n.) означает прежде всего молитвенное слово или приносящую ему духоподъемную силу, вознесшую когда-то на небо богов, приступивших

шительно на Слове-молитве, они, однако, не менее решительно расходятся уже между собой именно по параметру *так или иначе*, и как раз вследствие этого расхождения каждый из них приобретает свою несомненную, но доныне не проявленную в полной мере жанровую определенность.

Итак, принято до сих пор полагать, что содержание «Ваджасанейи-самхиты», если отвлечься от ее заключительных, более поздних (начиная с девятнадцатой) книг, представляет собой собрание литургических формул (*mantra*), расположенных в порядке их произнесения во время торжественного обряда почитания богов (*yajña*). Не принято, однако, полагать, что устроенное таким образом собрание мантр, является самым прямым и очевидным описанием яджны и причем именно в том ракурсе, в каком воспринимали ее ритуалисты, с исключительным постоянством и настойчивостью отождествлявшие этот жертвенный обряд жертвоприношения с речением во время его проведения молитвенного Слова-брахмы во всех его трех литургических разновидностях — ричей, саманов и яджусов.

Принято также считать, что содержание «Шатапатха-брахманы» распадается на изложение мантр, описание предметных действий, совершаемых в основном жрецом адхварью, и, наконец, на объяснения скрытого смысла как тех, так и других. Не принято, однако, считать, что «Шатапатха-брахмана», по крайней мере в древнейшей ее части (согласно принятому в литературе мнению — книги с первой по девятую), есть, в сущности, один большой комментарий к древнейшей же части «Ваджасанейи-самхиты» (книги с первой по восемнадцатую), ориентированный, прямо или косвенно, на изложенные в ней мантры. Характеристика эта приложима не только к тем частям текста «Шатапатха-брахманы», которые совершенно справедливо считаются исследователями смысловым комментарием, но также и к тем, которые обычно рассматриваются в качестве самостоятельного описания обрядовых действий.

Как вытекает из проведенного анализа, описание предметно-действенной стороны обряда еще не составляло здесь отдельной задачи и, сохраняя вторичный, вспомогательный характер, позволяло прежде всего уточнить время и место произнесения той или иной конкретной мантры. В тенденции полнота такого описания напрямую зависела от того, в какой мере исчерпывающее толкование мантры предполагало экспликацию уместного для нее «рукотворного» контекста. А исчерпывающим в конечном счете оно становилось ровно в тот момент, когда присущая мантре природа сатьи (*satya*)⁴

первыми к речению литургических формул, и способную переместить туда же людей, вторящих вслед богам произносившиеся ими во время оно мантры.

⁴ В контексте ведийского обряда жертвоприношения слово *satya* (производное от *as* — *быть*) следует, видимо, брать не в привычном словарном значении 'истина'

начинала заявлять о себе очевиднейшим на месте жертвоприношения образом и, в частности, тогда, когда ее слова находили себе реальную опору в конкретном действии того или иного жреца⁵. Разумеется, попадая отскоком в поле зрения ритуалиста, эта «рукотворная» сторона яджны также становилась предметом заботливого истолкования. Примечательно, однако, то, что само ее толкование сводилось обычно при этом к выявлению скрытых (*tirohita*), уже невидимых глазу связей (*bandhu*) между обрядовым действием и все тем же Словом литургической формулы⁶.

Таким образом, если «Ваджасанейи-самхита», будучи собранием мантр — т. е. Ведой по преимуществу в школьной традиции *Белой Яджурведы*, — уже изначально заключала в себе силу молитвенного Слова-брахмы, обеспечивающую исполнение желаний жертвователя, то «Шатапатха-брахмана» имела отношение к этой силе лишь опосредованно, во вторую очередь. Это непосредственно вытекает из самого ее названия, содержащего слово *brāhmaṇa*, которое уже внутренней своей формой отсылает к нечто такому, что имеет касательство к браhme. Касательство же к браhme «Шатапатха-брахмана» действительно имела, но имела только постольку, поскольку тоже приводила мантры, имея, однако, в виду их последующее, нередко пословное, комментирование.

То же, что обычно принимается исследователями за прямое описание предметно-действенной стороны обряда (*karman*), входило в нее лишь в качестве необходимого момента толкования мантры и, судя по всему, не имело самостоятельного значения. Такого рода описания, не отличавшиеся по причине их привязанности к мантрам законченной полнотой изложения, преследовали вполне определенную цель — показать, в каком именно «рукотворном» контексте потенциально содержащаяся в литургической формуле духовподъемная сила брахмы может быть актуализирована на месте жертвоприношения, так чтобы, с одной стороны, обеспечить жертвователю исполнение его

(‘truth’, ‘Wahrheit’), а в значении, приближающемся к этимологическому — как *то, что непременно сбывается*; см. подр.: Романов 2002: 144–167.

⁵ Если, положим, адхварью, обращаясь к бархису, произносит мантру: «Стелю тебя мягким, как шерсть, на котором прекрасно сидится богам!» (BC II.2 = ШБр I.3.3.11), то с последним ее словом он согласно заведенному порядку приступает далее к расстиланию священной травы по жертвенному алтарю, вследствие чего на месте жертвоприношения изначально сущее Слово действительно сбывается (*satyaṁ bhavati*) самым зримым для участников обряда образом.

⁶ Вообще говоря, изложение и раскрытие связей (*bandhu*) между различными составляющими яджны являлось одним из основных приемов, к которым прибегал ритуалист при толковании того или иного факта жертвенного мира; подробнее о *bandhu* как «техническом» термине брахманической прозы см.: Романов 1991: 76–79.

желаний в здешнем мире, а с другой, сотворив ему новый атман из ричей, яджусов, саманов и приношений, открыть перед ним дорогу на небо.

Тем самым «Шатапатха-брахмана», заводя разговор о посмертных путях жертвователя, вплотную подводит ритуалиста к тематике, которая обычно ассоциируется у нас в большей степени с *упанишадами*, но одновременно с этим она же, явственно обозначив лакуны, образовавшиеся в результате ее своеобразного и до некоторой степени избирательного подхода к предметно-действенной стороне торжественного обряда жертвоприношения, сформировала все необходимые предпосылки для того, чтобы «рукотворная» составляющая яджны могла превратиться далее в отдельный и совершенно самостоятельный объект систематического нормативного описания.

Эта возможность, причем в самом чистом ее виде, незамутненным каким-либо цитированием мантр *самхиты*, была вскоре реализована в еще одном школьном произведении Ваджасанинов, а именно — в «Катьяяна-шраутасутре». Как не содержащая предназначенного для божеского слуха слов литургической формулы⁷ и соответственно как не обладающая потенциально присущей последней силой молитвы-брахмы, она, естественно, уже выводилась традицией за пределы корпуса собственно ведийских текстов и несмотря на всю ее несомненную и никогда не ставившуюся под вопрос авторитетность причислялась все же не к разряду шрути (*ṣrutī* здесь надо бы, скорее, понимать как *то, что предназначено для слуха богов*⁸), а к разряду смрити (*smṛti* здесь — *то, что предназначено для людской памяти*), т. е. к разряду текстов, имевших единственным своим адресатом человеческое исключительно существо, которое с опорой на память должно каждый раз заново воссоздавать необходимый для действенности сущего от века Слова-брахмы истинный «рукотворный» контекст⁹.

⁷ Мантры, напомним, «Катьяяна-шраутасутра» только обозначает, приводя лишь достаточные для их опознания начальные слова.

⁸ Предложенная мною трактовка *ṣrutī* (букв. — *слушание*, производное от глагола *ṣru* — *слышать*), также как и нижеследующего *smṛti* (букв. — *запоминание*, производное от глагола *smṛ* — *помнить*), в формальном отношении основывается на том, что отглагольные имена женского рода на *-ti*, имевшие, как правило, абстрактное значение, могли в ряде случаев получать и совершенно конкретное, предметное значение по типу: *tan* (*тянуть, протягивать*) → *tanī* (*то, что предназначено для протягивания, шнур*), *hi* (*приводить в движение, метать*) → *heti* (*то, что предназначено для метания, дротик*); ср. Елизаренкова 1982: 144–145.

⁹ В свете сказанного достаточно распространенное толкование *ṣrutī* как *откровения* и *smṛti* как *предания* — толкование, предполагающее, что адресатом в каждом из двух этих случаев является человеческое существо, — требует, видимо, серьезной корректировки, по крайней мере в том случае, когда речь все-таки идет о генезисе этой двухчастной классификации обрядовых текстов.

Упанишады вроде бы тоже не отличались какой-либо особой склонностью к цитированию мантр *самхит*, да и хронологически даже самые ранние из них не настолько уж и опережали по времени — если, конечно, вообще опережали — те же *шраутасутры*. Тем не менее в отличие от последних они уверенно относились традицией к разряду *шрути*, и на это, как кажется, имелись достаточно веские основания, связанные в конечном счете с весьма необычным использованием в поздневедийской обрядовой практике все того же обращенного к богам молитвенного Слова-брахмы.

Начнем с того, что одно из наиболее значимых для *упанишад* «отождествлений», «отождествление» атмана с брахмой, в котором видят, как правило, плод напряженной работы древнеиндийской метафизической мысли и прямо-таки вершину ее, являлось в действительности высказыванием спонтанно, без всякой предварительной задумчивости рождавшимся в потенциальном тексте поздневедийской культуры¹⁰, чья содержательная сторона конкретно определялась в ходе нормативного описания (в тех же *самхитах* и *брахманах*) торжественного обряда почитания богов. Если спроецировать данное отождествление в эту генетически исходную для него систему «ожиданий», внутри которой в силу самого ее генезиса роль семантического ядра стало, естественно, играть понятие *яджны*¹¹, то станет очевидным, что ближайший его смысл сводится просто к тому, что в случае успешного проведения жертвенного обряда новый, небесный, атман жертвователя будут образовывать у него после ухода из земного мира именно мантры, т.е. ричи, саманы и *яджусы*, или, говоря иначе, священное Слово веды, или, что то же, брахма.

То же самое, однако, отождествление — ближайшим, повторюсь, образом означавшее, что мужу-пуруше все-таки дано превозмочь свою земную природу и за пределами здешнего мира полностью слиться с молитвенным Словом-брахмой, обрета в хронотопе «там и тогда» вместо здешней, человеческой самости (*mānuṣya ātmā*) самость небесно-божественную (*daiva ātmā*), — имело вдобавок еще один, дополнительный смысл, отнюдь не отменявший первый, но зато радикально менявший формируемую текстами *брахман* экзистенциальную перспективу. Входя в один смысловой ряд с другими наиболее ответственными высказываниями *упанишад*, подчеркивавшими условность какого бы то ни было деления на *то* и *я* (или, в зависимости от контекста: на *то* и *ты*, *то* и *это*), оно одновременно говорило также о возможности уже прижизненно достичь брахмоподобного атмана и

¹⁰ О понятии потенциального текста культуры см. подр.: Романов 1997: 118–125; см. также: Романов 2003: 196–200.

¹¹ О *яджне* как семантическом ядре поздневедийского потенциального текста см. подр.: Романов 2003: 201–207.

обрести желанное недвойственное состояние еще в земном мире, в хронотопе «здесь и сейчас». Для этого необходимо только вернуть все здешнее (*sarvam idam*) к его до-тварному, непроявленному состоянию, в котором все, что разделяется (*vyākriyate*) сейчас по имени и образу (*nāmārūpābhyām*), вновь становится одним (*ekam*)¹².

Вот в этом смысловом контексте тема «онтологической» двоицы (*dvayam*), которая давала о себе знать и прежде, становится теперь основной, причем с весьма показательной расстановкой акцентов. Если в *брахманах* ударение делается скорее на разведении противоположных сущностей (неба и земли, богов и людей, бессмертного начала и смертного, обрядового слова и мирского, сатьи и анриты и т. п.) и соответственно на упорядочении здешнего мира как неперемennого условия, абсолютно необходимого для совершения яджны, то в *упанишадах*, напротив, на свертывании этого мира и приведении его в исходное недвойственное состояние, по отношению к которому отождествление атмана с брахмой только и приобретало свое вторичное, но в то же самое время гораздо более емкое, чем первое, значение.

Объяснение этому состоявшемуся в *упанишадах* смысловому сдвигу, самая суть которого заключалась в данном случае в самом переходе ритуалистической мысли из хронотопа «там и тогда» в хронотоп «здесь и сейчас», следует, согласно выдвинутому мной предположению, искать в том решающем для всего последующего развития древнеиндийской культуры обстоятельстве, что на исходе ее поздневедийского периода преимущественным объектом текстового отображения стал инкорпорируемый постепенно в яджну медитативный опыт йогического по своей природе толка. Прагматические мотивы, прямо подводящие к его включению в состав торжественного обряда почитания богов, были, судя по всему, связаны с одним конкретным и чисто практическим вопросом, который с необходимостью вставал перед поздневедийским ритуалистом: *а каким же, собственно говоря, способом можно добиться того, чтобы жрецы во время проведения яджны не отвлекались от нее* (ср. ШБр I.1.2.2, 7.1.15), *и что же такого им делать, когда они не задействованы в ней непосредственно? — Ведь не сидеть же им и в самом деле болтая!* (ср. ШБр I.7.4.19).

В этом отношении последовательная концентрация усилий жреца на воспроизведении в собственном сознании одного из объектов жертвенного мира оказывалась вполне подходящим подсобным средством, с помощью которого можно было эффективно заполнить неизбежно образующиеся в его деятельности безмолвные лакуны и обеспечить таким образом его не-

¹² Ср. БрУп I.2.15-18 (= КБрУп I.4.7).

прерывное участие в жертвенном обряде. Но, прибегая по ходу яджны к подобного рода медитативным процедурам, влекущим в пределе полную приостановку работы экстероцептивных систем (а в конечном итоге — и дискурсивного мышления), внешне бездействующий и безмолвствующий муж-пуруша как раз и приводил себя на практике в состояние своеобразной «вездесущности», когда беспредельное сужение сознания в точке концентрации рождало у него блаженное чувство (*ānanda*) столь же беспредельной и всё (буквально) поглощающей целостности его osoby (*ātman*), помимо которой в здешнем мире действительно не оставалось ничего особого и отличного от нее¹³.

Дело, в сущности, оставалось теперь за малым. Оставалось только вполне оценить этот чувственно переживаемый во время яджны опыт «рассеянного экзистирования», а затем, последовательно извлекая из него соответствующих уроки, распространить его дальше и на всю свою повседневную жизнь, чтобы уже непосредственно в ней сделать в принципе для себя неактуальным какое бы то ни было деление на *я* и *то*, на *то* и *это*, на *творца* и *творение*, *отца* и *сына* и т. п., «познав» таким образом в себе вездесущего атмана и его полное тождество с вездесущим же брахмой. Вот эта принципиально новая задача — чисто практическая, подчеркну, по своему характеру — и была впервые поставлена перед мужем-пурушей составителями так называемых *старших упанишад*, причем сама ее постановка свидетельствовала о скором окончании поздневедийского периода и приближении принципиально нового этапа в развитии древнеиндийской культуры, когда на первое по значимости место, потеснив в системе оценок жертвователя-домохозяина, выходит ранее неведомая брахманической прозе фигура аске-

¹³ С чисто психологической точки зрения медитативный опыт Йогического свойства следует, видимо, рассматривать в ряду всех прочих случаев «всё-поглощающего» или, что то же, «везде-сущего» экзистирования, фиксируемых в ситуации предельно выраженной сенсорной недостаточности. Каковы бы ни были технические приемы, приводящие к ней, последствия, судя по всему, всегда имеют в своей основе сходный характер: предметно-событийный мир, лежащий за пределами тела, не в преобразуется, как обычно, в мир окружающий это самое тело, что в свою очередь приводит к тому, что место-именное *Я* индивида, конкретно определяющееся в регулярных обстоятельствах лишь в отношении ко внешним объектам, лишается из-за пресечения функциональной проприоцепции какого бы то ни было определенного в мире места. Ср. сообщение С. Фишера (Fisher 1973: 22) о результатах эксперимента, когда испытуемый плавал в бассейне с водой, температура которой равнялась температуре тела, а свет и звук отсутствовали полностью. В последующем самоотчете испытуемого центральной оказалась тема его «диссипации»: у него рождалось ощущение безграничности собственного тела, неотличимости от всего, что окружало его, и потери какой бы то ни было четко локализованной самости.

та-санньясина, полностью отрешившегося в своей каждодневной практике от присущей всему здешнему двойственности.

До этого, впрочем, надо было еще дожить. А начиналось же все с простого разговора о том, к какой конкретно медитативной процедуре и почему именно к той, а не другой следует прибегать во время того или иного торжественного обряда почитания богов. В принципе, для того чтобы привести себя в состояние своеобразной «вездесущности» и таким образом причаститься вездесущему браhme, медитировать мужу-пуруше можно было на что угодно — хоть бы и на собственный пупок. Другое дело, что не все йогические способы предельной концентрации сознания на каком-либо конкретном объекте, равные в том отношении, что все они равным образом оборачивались в пределе пресечением работы экстероцептивных систем (со всеми вытекавшими отсюда характерными последствиями для место-имения медитирующего мужа-пуруши), в равной же степени гарантировали ему непрерывное участие в жертвенном обряде. В этом последнем отношении успех, надо думать, прямо зависел от того, что именно становилось во время обряда точкой приложения ментальных усилий жреца: принадлежал ли избранный им для медитации объект кругу объектов, связанных с яджной всем своим существом, или все-таки нет.

Так вот, если мы правильно встроились в логику рассуждений ритуалиста — для которого яджна, напомним еще раз, сводилась прежде всего к речению слов литургической формулы, — естественно ожидать, что первейшим по значимости объектом инкорпорированной в обряд медитации как раз и должно бы здесь стать само молитвенное Слово-браhma, воспроизводимое в чисто ментальном плане и усиленно удерживаемое в собственном сознании внешне безмолвствующим жрецом в течение всего времени, пока он, находясь на месте жертвоприношения, не принимал явным образом деятельного участия в текущем обряде. И вот это наше ожидание, это совершенно естественное в свете всего вышесказанного по поводу молитвенного Слова предположение, находит свое прямое подтверждение в тексте «Шатапатха-брахманы», и точнее — в десятой ее книге, получившей в традиции из-за необычного характера содержания название *rahasya* (тайная).

В четырех предшествующих ей книгах, с шестой по девятую, в совершенно привычном для «Шатапатхи» ключе дается нормативное описание и толкование годичного обряда агничаяны — как «рукотворной» его стороны, сводившейся главным образом к сооружению птицеобразного алтаря с сопутствующими строительству многочисленными жертвенными приношениями, так и «звукотворной», предполагавшей более (в случае ричей и саманов) или менее (в случае яджусов) звучное воспроизведение всех положенных по такому

случаю литургических формул. В десятой, однако, книге тот же самый обряд агничаяны рассматривается уже преимущественно с той скрытой от внешнего восприятия и именно в этом и, судя по всему, только в этом смысле тайной его стороны, которая в отличие от двух предыдущих просто не могла заявить о себе явственным образом — в виде какого-либо доступного человеческим чувствам обрядового действия, если, конечно же, не считать того очевидного для всех земных участников обряда обстоятельства, что сам-то безмолвно медитирующий жрец, оставаясь внешне вполне бездействующим, никуда при этом не девался и продолжал зримо сидеть рядом (*upa-ās*) с жертвенным огнем вместе с другими присутствующими здесь жрецами, деятельно ведавшими яджной на данный момент времени.

Из текста десятой книги следует, что совершенная сборка Агни-Пуруши — а именно так в конечном счете трактуется здесь обряд агничаяны¹⁴ — предполагала помимо прямо обнаруживаемых себя обрядовых действий, влекущих зримое его воплощение на месте жертвоприношения, еще и целый ряд никак не проявлявших себя вовне медитативных процедур. Ради соборного их проведения, ради того чтобы совместными и однонаправленными ментальными усилиями собрать первобытного Агни-Пурушу в его исходно не проявленном состоянии, жрецам каждой из трех ведических традиций надлежало использовать наиболее подобающий их традиции словесный объект. Согласно ШБр Х.5.2.20, адхварью как яджурведину, отвечавшему разом и за рукотворную сборку из кирпичей Агни-алтаря (*agnīṣ citāḥ*) и за словесную сборку из отдельных яджусов Совокупного Яджуса (*yajūṣ citam*), следовало целиком **сосредотачиваться** (*upa-ās*) в периоды своего урочного бездействия, когда яджной по заведенному порядку явным образом ведали другие жрецы, на воспроизведении в своем сознании слов *agni* и *yajus*; хотару как ригведину, отвечавшему в обряде агничаяны за рецитацию наиболее ценимого среди ригвединов собрания ричей под названием Махад-уктха, — на воспроизведении слова *uktha*¹⁵, а удгатару как самаведину, отвечавшему за ис-

¹⁴ Под Агни-Пурушей здесь следует понимать, конечно же, Праджapati, и причем именно в той его непроявленной еще ипостаси, которая была присуща ему до порождения им мира. Замечу, что прямое употребление имени *Праджapati* выглядело бы в данном контексте совершеннейшей анритой, т. е. явной вербальной ошибкой, поскольку в до-тварный период, характеризующийся отсутствием какой бы то ни было двойственности, еще не было ни здешнего его народа (*narada* в буквальном смысле этого слова, т. е. того, что народилось у него — *prajā*), ни его самого как и хозяина (*pāti*) «всего здешнего» (*sarvam idam*), принадлежащего ему по праву прародителя.

¹⁵ Ср. первостепенное значение, которое, судя по тексту «Айтарей-араньяки», приобрело для ригвединов слово *uktha* в качестве наиболее ценимого ими объекта медитации.

полнение столь же ценимого среди самавединов собрания саманов под названием Махаврата-саман, — на воспроизведении слова *sāman*¹⁶.

Вот так и получалось, что, сосредотачиваясь на беззвучном воспроизведении в своем сознании этих слов и приводя себя мимоходом в состояние реально переживаемой вездесущности — когда, напомним еще раз, оппозиции *я* и *то* (или, в безличной уже форме, оппозиция *атмана* и *брахмы*) становится неактуальной в принципе, — внешне бездействующий и безмолвствующий жрец, ожидая (*uṣa-ās*) своей очереди, чтобы в соответствии с заведенным порядком приступить далее к деятельному исполнению своих прямых обязанностей, не только не отпадал от яджны, но, напротив, продолжал принимать участие (*uṣa-ās*) в ней, мысленно держась при этом за самую ее брахмоподобную вербальную суть. Ведь и *yajus*, и *uktha*, и *sāman* являлись не просто словами, а тремя названиями молитвенного Слова-брахмы в трех его частных литургических разновидностях, каждая из которых прямо отсылала к предназначенным для божеского слуха мантрам соответствующих *самхит*. Но ведь и имя бога Агни, которому во время обряда адресовалось несметное множество мантр и который по ходу агничаяны «рукотворно» собирался сейчас из кирпичей, а «звукотворно» — из уподобляемых кирпичам ричей, яджусов и саманов (ср. ШБр X.5.2.21), также имело самое непосредственное отношение к Слову-браhme, входя (прежде всего в звательном падеже) в наиболее востребованную часть литургического лексикона.

Понятно, что все эти четыре слова (*agni*, *yajus*, *uktha* и *sāman*), настоятельно рекомендуемые «Шатапатхей» к использованию их жрецами в качестве дополняющих друг друга объектов агни-алтарной медитации, оставались во время обряда недоступными человеческому слуху. Отличаясь в этом чисто «техническом» отношении от мантр, с большей или меньшей интенсивностью озвучивавшихся на месте жертвоприношения, они тем не менее сходились с последними в отношении самой сути совершаемого сейчас обрядового дела. Ведь и те и другие, не имея своим адресатом никого из присутствующих на яджне человеческих существ, были в равной степени нацелены на то, чтобы с помощью Слова-брахмы *почтить* (*uṣa-ās*) существо исключительно божественное¹⁷. И уже одного только этого, по-видимо-

¹⁶ Ср. принадлежащий традиции самавединов текст «Чхандогья-упанишады», две первые части которого целиком посвящены медитации на слог *ом*, предваряющий исполнение самана, на названия составных частей последнего (начиная с *удгитхи*) и, наконец, на само слово *sāman*.

¹⁷ Схождение в отношении цели облегчалось в данном случае тем обстоятельством, что само слово *yajña*, являлось производным от глагола *yaj*, изначально означавшего *почитать бога, добываясь его расположения*. Об этом значении глагола *yaj* свидетельствует, по наблюдению Бенвениста, характерная для него синтаксическая

му, должно было хватить для того, чтобы тексты, предписывающие подобного рода медитативные процедуры, обосновывающие их адекватность тому или иному жертвенному обряду и, главное, содержащие перечень заимствованных из литургического лексикона конкретных слов, имеющих непосредственное отношение к молитве-браhme и подлежащих воспроизведению в уме жрецами на месте жертвоприношения скрытно от людей — но, конечно же, не от почитаемых ими во время яджны богов, любящих, как известно, все скрытое, непроявленное и умное, — могли быть причислены к тому же разряду *шрути*, что и собрание ведийских мантр, сопровождаемое толкованием последних.

Судя по всему, именно с появления таких, вполне еще обрядовых по своему характеру текстов, органически вписывавшихся (как та же десятая книга «Шатапатхи») в нормативное описание яджны, как раз и следует вести отсчет постепенному конституированию жанра *упанишад* в качестве жанра совершенно особого, самостоятельного и не связанного уже напрямую с нормативным описанием какого-либо ведийского обряда жертвоприношения. Более того, отталкиваясь от проведенного анализа всех трех узусов термина *upaniṣad* в десятой книге «Шатапатха-брахманы» (X.3.5.12, X.4.5.1, X.5.1.1), можно даже утверждать, что в самом названии этого нового жанра остался как бы навсегда впечатанным исходный пункт его развития. Ведь в конечном счете при переводе соответствующих пассажей выяснилось, что в каждом из них термин *upaniṣad* отсылает не к какому-то тайному или мистическому учению, как это обычно полагают, но, напротив, к совершенно конкретному и эксплицитно в тексте предписываемому слову литургического лексикона, на которое жрецу надлежит медитировать (указанным выше способом) во время яджны¹⁸, и еще — в переносном уже смысле — к изложению вполне разумных (с точки зрения, разумеется, ритуалиста) оснований, по которым это не озвучиваемое на месте жертвоприношения и потому только тайное Слово-браhma

конструкция: имя божества в аккумулятиве и название объекта, посредством которого совершается почитание, в инструментальном падеже (Бенвенист 1995: 368).

¹⁸ Замечу, что в том же значении термин *upaniṣad* изредка продолжает употребляться и далее, уже за пределами собственно *брахман*; ср. БрУп .6.4 (= КБрУп .5.3), где в контексте обсуждения особой медитативной процедуры, нацеленной на почитание того же Пуруши, но не связанной уже, однако, с каким-либо конкретным ведийским обрядом, слово *ahar* (день) отождествляется с упанишадой этого почитаемого вселенского начала (*tasyopaniṣad ahar iti*). Примечательно, что и Шанкара и Саяна, комментируя данное высказывание, приводят для прояснения смысла *upaniṣad* сходные по своей сути глоссы: *rahasyam abhidhānam*, *rahasyam nāma* (тайное название, тайное имя).

может в данном конкретном случае рассматриваться наиболее подходящим для медитации объектом.

* * *

Резюмируя все сказанное выше по поводу жанровой эволюции брахманической прозы, отметим для себя в заключение ряд ключевых моментов. У нас в итоге получилось, что:

- вопреки распространенным представлениям формирование жанра *упанишад* обуславливалось (на начальной, по крайней мере, стадии) теми же самыми направленными на описание яджны мотивами, которые до этого определяли и все предшествующее развитие брахманической прозы;
- решающим для становления этого нового жанра событием явилось не спонтанное освобождение древнеиндийской спекулятивной мысли от «оков ритуализма», на чем нередко настаивают исследователи, но наметившийся еще в текстах *брахман* переход от нормативного описания и толкования обращенного к богам молитвенного Слова-брахмы, так или иначе озвучивавшегося на месте жертвоприношения, к нормативному описанию и толкованию уже незвучного молитвенного Слова, т.е. к описанию и толкованию вспомогательного (*упа*) по отношению к яджне обрядового действия, получившего в традиции название *upa-āsana*¹⁹;
- сама процедура *упасаны* с ее доступной для внешнего восприятия стороны сводилась к неподвижному и безмолвному сидению жреца рядом с жертвенным огнем, а со внутренней, никак не проявлявшей себя вовне, к сосредоточенному воспроизведению им в уме «тайного имени» (оно же — *upaniṣad*) невыразимого (*anirukta*) вселенского начала (оно же — *brāhman*);
- свое терминологическое и вовсе не свойственное ему прежде медитативное значение (не отраженное, кстати сказать, в словарях Бётлинга и Моньер-Вильямса) глагол *upa-ās* получал просто в силу того, что, отсылая напрямую ко внешней стороне *упасаны*, к конкретному местоположению жреца на месте жертвоприношения, он вместе с тем уже косвенным, а точнее, метонимическим образом отсылал в данном случае и ко внутренней ее стороне, предполагавшей использование мужем-пурушей незвучного Слова-брахмы для достижения им брахмоподобной «вездесущности».

Если мы верно истолковали мотивы, определявшие жанровую эволюцию брахманической прозы, то в таком случае верным, по-видимому, должно быть и то, что односложный ответ на вопрос о «техническом» значении гла-

¹⁹ Букв. *upa-āsana* — сидение рядом, но также и — вспомогательное, подсобное сидение.

гол *upa-ās*, которое он приобрел на исходе поздневедийского периода, был бы неверен здесь в принципе. Как мы видели выше, при нормативном описании медитативной составляющей яджны данный глагол оказывался одновременно востребованным (хотя и в разной, разумеется, степени) сразу же в нескольких своих частных значениях, фиксируемых регулярно словарями: начиная с исходного *сидеть рядом* и кончая такими основными производными от него, как *почитать*, *принимать участие в*, *ожидать*, *направлять внимание на*.

В случае с *upa-ās* мы сталкиваемся, таким образом, с выраженным проявлением лексической полисемии, причем, как следует из сказанного, отдельные семантические грани этого многозначного слова, непроизвольно воспринимаемые нами в качестве его дискретных и не имеющих между собой ничего общего значений, могли одновременно актуализироваться в одном и том же ситуационном контексте²⁰. С этой точки зрения давнишний спор о том, что значит в данном контексте поздневедийское *upa-ās*: *почитать* или *медитировать*²¹, лишается практически смысла — по причине

²⁰ В этой связи уместно, по-моему, привести мнение Т. Я. Елизаренковой, высказанное ею в относительно недавней работе по поводу проблемы многозначности языкового знака. По ее словам, «там, где современный ученый различает множество дискретных значений, пытаюсь проследить переход от одного значения к другому, для архаичного сознания могло существовать одно синкретическое значение, по-разному реализуемое в различных контекстах. Такую возможность тоже следует попытаться предусмотреть» (Елизаренкова 1999: 13). Присоединяясь полностью к мнению Т. Я. Елизаренковой, и особенно к последнему ее призыву не ограничиваться рассмотрением данной проблемы в линейно одностороннем аспекте, хотел бы все же обратить внимание на то, что синкретичность значений многозначного слова не есть, судя по всему, исключительное достояние одного лишь архаичного сознания. Здесь достаточно сказать, что предшествующее анализу эвристическое мышление даже самого что ни на есть современного ученого оперирует, видимо, аналогичными, весьма размытыми и чрезвычайно подвижными синкретическими комплексами, которые подчас могут быть одновременно связаны с самыми разнообразными перцептивными модальностями человека — вплоть до кинестезии. По крайней мере, именно об этом свидетельствует, как кажется, большой эмпирический материал, собранный в кн.: Адамар 1970.

²¹ Наиболее непримиримую позицию в этом вопросе занимала М. Фальк, которая, полемизируя с Г. Ольденбергом, решительно настаивала на том, что и в *брахманах* и в *упанишадах* глагол *upa-ās* не имеет никакого отношения к акту почитания и отсылает лишь к особым образом устроенному медитативному опыту, в ходе которого «субъект реализует 'позицию' (*āsana*), физическую и психическую, 'рядом' (*upa-*) с объектом» и достигает за счет этого абсолютного единства с последним (Falk 1937: 140, 148). В обоснование своего столь категоричного утверждения М. Фальк не приводит, однако, никаких текстологических доказательств, место которых занимают у нее совершенно

смысловой многоплановости самой отображаемой в тексте обрядовой ситуации. Ведь последняя, повторяю еще раз, предполагала, что медитирующий на месте жертвоприношения муж-пуруша, **сидя** рядом (*upa-ās*) с жертвенным огнем и **ожидая** (*upa-ās*) своей очереди, чтобы активно подключиться к исполнению обряда, продолжает тем не менее **принимать участие** (*upa-ās*) в нем и продолжает именно тем, что **направляет** все свое **внимание** (*upa-ās*) на «тайное имя» брахмы, **почитая** (*upa-ās*) его в уме скрытно от всех присутствующих на яджне людей.²²

отвлеченные рассуждения (в духе С. Шаера, см. Schayer 1925) о якобы свойственном составителям поздневедийских текстов магическом мышлении (как будто это точно известно, что значит мышление как таковое, т. е. без прилагаемого к нему эпитета *магическое*). Замечу попутно, что А. Я. Сыркин в своих переводах *упанишад* последовательно связывал «технические» узусы глагола *upa-ās* с актом почитания, понимая, однако, под ним действие, имеющее медитативный характер и относящееся к сфере «внутренней, — как он называл это, — обрядности»; см. подр.: Сыркин 1971: 148–149, 216.

²² Вопрос о том, а границами чего, какого семантического целого, являлись все эти регулярно приводимые словарями значения лексемы *upa-ās*, обсуждается мной в другой работе: Романов В. Н. Что значит поздневедийское *upa-ās* (к проблеме значения слова) (в печати).

Список сокращений

БрУп	«Брихадараньяка-упанишада»
ЗМ	«Законы Ману»
КБрУп	«Брихадараньяка-упанишада» (<i>Канвия-рецензия</i>)
ШБр	«Шатапатха-брахмана» (<i>Мадхьяндина-рецензия</i>)

Библиография

- Адамар Ж. 1970. *Исследование психологии процесса изобретения в области математики*. М.
- Бенвенист Э. 1995. *Словарь индоевропейских социальных терминов*. М.
- Елизаренкова Т. Я. 1982. *Грамматика ведийского языка*. М.
- . 1999. *Слова и вещи в Ригведе*. М.
- Романов В. Н. 1997. Исповедь научного работника, или Утешение методологией // *Три подхода к изучению культуры*. М.
- . 2002. Что значит «говорить сатью». По материалам «Шатапатха-брахманы» // *Труды по культурной антропологии*. Памяти Григория Александровича Ткаченко. М.
- . 2003. *Историческое развитие культуры*. Психолого-типологический аспект. М.
- Сыркин А. Я. 1971. *Некоторые проблемы изучения упанишад*. М.
- Falk, M. 1937. Upāsana et upaniṣad. *Rocznik Orientalistyczny*. t. 13.
- Fisher, S. 1973. *Body Consciousness*. London.
- Schayer, S. 1925. Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brāhmaṇa-Texten. *Zeitschrift für Buddhismus und verwandte Gebiete*. München, Bd. 6, Heft 2.

Нагарджуна и Пашупата в пракритском романе «Лилаваи»

М. А. Русанов
(ИВКА РГГУ)

Роман Коухалы «Лилаваи» создан в начале IX века н. э. на пракрите махараштри¹. Главный герой романа, царь Хала, — исторический правитель из династии Сатаваханов, которому приписывается составление знаменитой антологии пракритской лирики «Саттасаи». Роман, впрочем, не расширяет наших знаний об историческом царе, правившем в I или II веках н. э. Как и все произведения жанра *kathā* (на махараштри *kahā*), книга Коухалы — литературная сказка, в ней действует множество мифологических персонажей, происходят всевозможные чудесные события, но отсутствуют упоминания о каких-либо исторических фактах, позволяющие связать сюжет с определенным моментом истории Индии. В романе три сюжетные линии, большое количество действующих лиц и сложная система рассказчиков, поэтому полное его рассмотрение в рамках данной статьи невозможно и все внимание будет сосредоточено лишь на нескольких сравнительно небольших эпизодах и двух персонажах, которые принимают участие только в этих эпизодах.

Наш первый персонаж — один из основоположников буддизма махаяны, великий буддийский философ I–II вв. н. э. Нагарджуна. Впрочем, как и в случае с Халой, историческим является только сам персонаж, а приписанные ему в романе поступки не выходят за пределы сказочной фантастики. Нагарджуна сопровождает царя во время его спуска в подземный мир, в Паталу. Какая литературная традиция стоит за этим рассказом? Почему именно буддийский философ оказался спутником Сатаваханы, ведь можно было бы использовать и совершенно вымышленный персонаж? При том, что Нагарджуна действует лишь в одном эпизоде романа, можно ли говорить о его смысловых связях с другими персонажами? Таковы проблемы, которые будут рассмотрены в этой статье.

¹ Среднеиндийским языком посвящена значительная часть одной из последних работ Т. Я. Елизаренковой [Елизаренкова 2004], где содержатся и общие сведения о фонетике и морфологии пракрита махараштри [там же, с. 106–123].

Нагарджуна появляется на страницах романа в критический для главного героя момент. Царь Хала близок к отчаянию. Он потерял надежду на встречу со своей возлюбленной Лилаваи. Его посещают мысли о самоубийстве.

Ниже приводится перевод интересующего нас эпизода от первого до последнего упоминания о буддийском философе в романе (строфы 1008–1061).

1008. Поняв, что царь, утратил надежду на встречу с [первой] красавицей Троемирья² и пребывает в унынии, сказал учитель Нагарджуна:

1009. «О Шри Сатавахана, почему ты, словно простолюдин, говоришь слова, лишенные достоинства величия?

1010. Кто [находится] здесь в сансаре не ради дхармы, или камы, или мокши, у тех людей рождение и смерть, — как у травы.

1011. Рождение ради смерти и смерть лишь ради рождения, — для глупцов, живущих в сансаре, нет другого плода.

1012. А мудрецы, о царь, не расставаясь с жизнью, здесь же, в мире живых, обретают особые, несравненные магические способности³.

1013. Разве ты не понимаешь: кто ушел к смерти, тот ушел — поверь, откуда [там] встреча с любимой?

1014. Так зачем бесплодно умирать, подражая простолюдинам? Если не хочешь царствовать здесь, давай войдем в Пatalу.

1015. Там для отважных мужей наслаждения, восьмикратно превосходящие те, что в небе, и тысячи лет [проходят] незаметно без старости и болезней».

1016. Выслушав это, о ты, чьи глаза, как у испуганного детеныша лани⁴, царь долго размышлял и согласился с речью монаха.

1017. И вот на следующее утро, передав свое царство сыну, владыка, чье желание [обрести] Лилавай не ослабло, отправился в путь.

1018. Все время думая о смерти, сердцем предавшись унынию, он из уважения к Нагарджуне покинул свой город⁵.

² «Троемирье» (*tiloya*, санскр. *trailokya*) — собирательное название всего мироздания, включающего подземный мир (*pātāla*), землю и небесную обитель богов (*svarga*).

³ «Магические способности» (*siddhi*) — сверхъестественные телесные и психические способности, на обладание которыми претендовали адепты всех религий и представители многих религиозно-философских школ в Индии. В число *siddhi* входила способность уменьшать и увеличивать свое тело, менять его вес, мгновенно перемещаться в пространстве, а также умение подчинять себе сознание других людей.

⁴ «О ты, чьи глаза, как у испуганного детеныша лани» (*ubbimbabālaharinācchi*) — в этом эпизоде романа в роли рассказчика выступает сам Коухала; он рассказывает о жизни царя Сатаваханы своей жене, которой и адресованы периодически вводимые в повествование обращения (1022, 1032, 1035, 1055 «ланеглазая»; 1037 «стройная»; 1050 «лилиеглазая»; 1056 «тонкостанная»). «Монах» — *bhikkhu*, санскр. *bhikṣu*, первоначально слово могло обозначать любого подвижника, живущего подаянием (*bhikṣā*), но в литературе гуптского времени и позднее так называли только буддийских монахов.

⁵ «Свой город» — имеется в виду столица Халы Приташтхана (*pratiṣṭhāna*), отождествляемая с современным Пайтаханом на территории штата Махараштра.

1019. Повергнув в невыносимую скорбь вассалов, министров, войско, родственников, друзей и жителей страны, он направился к берегу Годы⁶.

1020. Царь шел с двумя сотнями приближенных, с двумя сотнями царевичей и одной сотней поэтов.

1021. Предводительствуемый монахом Нагарджуной, царь прибыл на берег реки и вместе с Виджаянандой⁷ направился к пещере [Паталы].

1022. И вот, ланеглазая, он вместе с самыми дорогими и отважными людьми подошел ко входу в пещеру, где дверь охранял лев.

1023. Затем, не обращая внимания на огромного льва, ужасающе ревущего, разинувшего страшную пасть, все вошли.

1024. Потом на расстоянии половины йоджаны они увидели загороженный большим камнем и охраняемый слугами Херамбы проем второй двери⁸.

1025. И она для [царя], исполнившего подготовительный обряд, по прошествии трех ночей открылась, а за ней через половину йоджаны предстал храм Бхавы⁹.

1026–1032. Скрытый за [деревьями] тала, прийала, раскидистыми шала и ярко-красными ашоками, за рощей деревьев, благоухающей ароматом зарослей бакулы и кардамона, полный пуннаги, нагакесары, кетаки, канкелли и курабаки, изобилующий кундами, курантиками, кубджаками, канчанами и канавирами, заросший молодым манго, прекрасной чампакой, сандалом и густыми девадару, источающий аромат навамаллики, смешанным с [запахами] мандары и свежей малати, [обвеваемый] ветром, приятным от белой синдувары, паталы, приянгу и навамаллики, покрывший землю подношениями из лепестков распутившихся лотосов, звучащий в рощах жужжанием опьяневших от нектара пчел и нежными голосами кукушек, разносящихся повсюду вокруг, прекрасный безмерным изобилием плодов панаса, а также ашваттхами, баньянами и великолепными удумбарами, украшенный роскошными мадхулингами, налери, банановыми пальмами и виноградными лозами, — таков, о ланеглазая, сад при храме бога богов¹⁰. Увидев [этот сад], лучшие из царей обретают великие магические способности.

⁶ Года (пр. *golā*) — река Годавари, она берет начало на восточных склонах Западных Гхат, пересекает плоскогорье Декана и впадает в Бенгальский залив. Годавари — основной топоним пракритской лирики и многократно упоминается в «Лилагаи».

⁷ Виджаянанда — министр Халы, важный персонаж романа, именно он рассказывает Хале о царевне Лилагаи.

⁸ «Йоджана» (*yojana*, санскр. *yojana*) — мера длины, приблизительно равная 17 километрам. Херамба (*heramba*) — одно из имен Ганеши; в «Лилагаи» это имя бога трижды использовано в рассказе о том, как Ганеша проклял Шарадашри, одну из героинь романа (286, 321, 324); таким образом, «слуги Херамбы» — ганы. Слуги именно этого бога упомянуты здесь, вероятно, потому, что дальше герои попадают к храму Шивы, отца Ганеши.

⁹ Бхава (*bhava*) — одно из имен Шивы.

¹⁰ Строфы содержат длинный перечень растений подземного сада. Следует отметить, что не все перечисленные деревья и кустарники могут расти рядом в реальном саду. Так, в географическом каноне санскритской кавьи девадару (*devadāru*, гималайский кедр) закреплены за описаниями Гималаев, а сандаловые деревья — неперенный элемент флоры Южной Индии. Многократные упоминания об аромате указы-

1033. Затем, ланеглазая, восхвалив Супруга Бхавани¹¹, устраняющего страх пребывания в мире, они прошли немного дальше.

1034. И тогда они увидели третью дверь, которую трудно открыть из-за засова на золотых створках, [и к которой] невозможно подойти из-за множества страшных змей.

1035. Там, ланеглазая, царь увидел некоего прекрасного мужа, лишенного сил, пойманного в силки из многих ужасных змей.

1036. Царь сказал: «Посмотрите, этот великий муж, пожелавший войти в Пatalу, оказался в плену у злобных змей!»

1037. И лишь только царь произнес это, о стройная, все змеи, оставив того юношу, расползлись в 10 сторон света.

1038. Тогда тот прекрасный юноша воскликнул: «Отлично, отлично, о царь! Кто кроме тебя здесь устранил чужие несчастья!»

1039. В мире нет никого мужественнее тебя, никто не творит добро другим больше, чем ты, никто здесь не [превзойдет] тебя в бескорыстной любви.

1040. Что мне сказать? [Все], что есть или будет у меня, [благодаря тебе] освободившегося от несчастья, — все это принадлежит тебе!»

1041. И царь сказал: «О поступающий благородно, что для тебя невозможно!? Но Расскажи мне, зачем ты здесь?»

1042. Тот отвечал: «Царь, садись, я расскажу подробно, кому еще я могу сам о себе поведать?»

1043-1044. Есть великая гора Малайя¹², счастливая обитель сиддхов, где склоны чаруют пением разноголосых птичьих стай, где страны света благоухают ароматом зарослей лавали, лаванги и кардамона, где уступы из плит драгоценных камней украшены краской с ног божественных женщин.

1045. Там живет знаменитый царь сиддхов по имени Малайянила, о повелитель, я его сын, [драгоценный] как жизнь, называемый Мадхаванила».

1046. И услышав это, о ты, чьи глаза, как у испуганного детеныша лани, царь обрадовался, словно обрел Шри Троемирья¹³.

1047. И он сказал: «Вот тот перстень, чей вид сразу же освободил тебя от змеиных оков, о прекрасный герой»¹⁴.

вают на то, что все растения цветут, хотя в земном мире их цветение не бывает одновременным. Например, навамаллика (*navamālīkā*, разновидность жасмина) и ашока расцветают весной, бакула (*bakula*, *Mimosops elengi*) — в сезон дождей, кунда (*kunda*, *Jasminum multiflorum*) — зимой.

¹¹ Бхавани (*bhavāni*) — одно из имен Парвати, супруги Шивы.

¹² Малайя (от тамильского *malai* «гора») — в санскритской и пракритской поэзии изображалась как гора на берегу океана, место, где произрастают сандаловые деревья и обитает множество змей; отождествляется с частью Западных Гхатов южнее реки Кавери. В «Лилаваи» на горе Малайя находится «город Керала», столица мифических сиддхов.

¹³ «Шри троемирья» (*tihuyanasiri*, санскр. *tribhuvanaśrī*) — Шри (Лакшми) выступает как воплощение царской власти; Хала был так счастлив, словно он получил власть на тремя мирами.

¹⁴ Для понимания диалога необходимо знакомство с некоторыми предыдущими эпизодами романа. Царевич сиддхов Мадхаванила — возлюбленный Маханумати,

1048. Тогда, неожиданно увидев свой собственный перстень, царевич с сердцем, затрепетавшим от радости и печали, сказал:

1049. «Где, о царь, ты получил этот прекрасный перстень, расскажи мне об этом великом чуде — как он попал сюда?»

1050. И царь, о лилиглазая, подробно рассказал ему все, что случилось с Маханумати.

1051. Тогда он с глазами, расцветшими от радости, не вмещающей в сердце, сказал: «Так зачем ты сегодня тут медлишь?»

1052. К великому благу послужило то, что я, скованный издавна враждебными [мне] проклятыми змеями, провел здесь столь долгое время.

1053. И то, что змеи, думая о вражде, отняли у меня жемчужное ожерелье, оказалось главным благом¹⁵.

1054. Теперь отправляйся в путь, — и я тоже, ободлив пребывающих в горе родителей, с горы Малайя прибуду к тебе».

1055. О ланеглазая, сказав так царю, царевич сиддхов, охваченный ликованием, сразу же направился в сторону горы Малайя.

1056. Тогда отворилась золотая дверь и две луноликие жены, о тонкостанная, приблизились к царю.

1057. Они сказали: «О повелитель, это лучшая из обителей в Ратнапрабхе¹⁶, войди, ибо наша госпожа тоскует по тебе».

дочери владыки якшей Налакубары. Они встретились на горе Малайя, куда Маханумати с подругами прилетела на воздушной колеснице (*vimāna*), чтобы поиграть и покачаться на качелях из лиан, привязанных к сандаловым деревьям. Когда приблизилась ночь, девушки должны были отправиться к себе домой, в Гималаи. Но они боялись «движущихся в воздухе змей, чьи взгляды очень ядовиты» (411), и Мадхаванила подарил своей возлюбленной «перстень Гаруды» (416–418), который лишает змей яда и вселяет в них непреодолимый ужас. Героиня благополучно вернулась домой, но юноша после этого дня исчез и все его поиски оказались безрезультатными. Маханумати, оставила родителей и поселилась в ашраме, предавшись суровому подвижничеству. Узнав об этом, Лилаваи, родственница Маханумати, дала обет не выходить замуж, пока Маханумати не соединится со своим возлюбленным. Так Хала лишился возможности жениться на Лилаваи. «Перстень Гаруды» Маханумати передала министру Виджаянанде (см. прим. 7), который доставил драгоценное украшение к Хале. Теперь, когда Мадхаванила нашелся и освобожден, царь тоже надеется на счастливую встречу со своей любимой.

¹⁵ «Жемчужное ожерелье» — это ожерелье Маханумати подарила Мадхаваниле (430). Позднее в результате сложных сюжетных перипетий она вновь увидела это ожерелье и сочла своего возлюбленного погибшим, так как он бы ни за что не согласился отдать столь дорогой для него подарок. Таким образом, Маханумати отчаялась встретить царевича сиддхов и замужество связанной обетом Лилаваи сделалось невозможным. Царь впал в отчаяние и согласился на предложение Нагарджуны спуститься в Паталу, что неожиданно привело к освобождению Мадхаванилы.

¹⁶ «Ратнапрабха» — *ratnaprabhā*, букв. «сияние драгоценных камней», название верхнего региона подземного мира.

1058. Выслушав это, царь вежливо ответил, передав свои слова через Нагарджу¹⁷:

1059. «Это, как вы говорите, лучшая обитель Ратнапрабхи, достигнуть ее трудно, но следует сказать и кое-что еще.

1060. Пока не обрел счастья наш добрый друг Мадхаванила, и нам не подобает оставаться здесь».

1061. Сказав так, царь отослал тех двух вестниц и, поклонившись Бхаве, ушел вместе с Нагарджуной.

На протяжении всего приведенного эпизода в центре внимания автора остается царь Хала Сатавахана. Строго говоря, Нагарджуна как персонаж ограничен лишь функцией побуждения главного героя к определенным действиям, продвигающим вперед развитие сюжета. Сам буддийский философ не описывается, и о нем ничего не сообщается. Он вводится в повествование внезапно, без всякой предыстории, просто словами «сказал учитель Нагарджуна», и исчезает со страниц романа после слов «ушел вместе с Нагарджуной», т. е. вне своих отношений с царем Халой и вне данного эпизода он не представляет интереса для автора. Как можно охарактеризовать эти отношения?

Нагарджуна обращается к царю с небольшой речью. Он упрекает Халу за неправильные мысли и говорит, что следует сделать. Это — речь наставника. Царь принимает совет монаха и с этого момента Нагарджуна руководит Халой. Царь идет к Патале, «предводительствуемый монахом» (*bhikkupurassareṇa*, 1021).

Спуск в Пталу изображен как прохождение через три двери, каждая из которых охраняется и связана с некоторым испытанием. Это — лев, слуги Херамбы (ганы) и змеи. Рассказ Коухалы краток, почти конспективен (что характерно для индийского стихотворного романа), и преодоление испытаний не описывается, а лишь упоминается. Страшный лев не способен испугать отважного царя и его спутников, поэтому они безбоязненно входят в пещеру. Чтобы войти в дверь, охраняемую ганами, нужно исполнить некий обряд, который в романе не назван, но поскольку далее герои приближаются к святыне — храму Шивы, вероятно, речь идет об каком-то очистительном обряде. В саду перед храмом растут деревья из различных регионов Южной Азии. Они цветут и благоухают одновременно, хотя в природных условиях их цветение связано с разными сезонами. Такого рода описания хорошо известны по санскритской литературе — так, в «Рамаяне» неодно-

¹⁷ «Передав свои слова через Нагарджу¹⁷» — *ṇayajjūṇassa ṇiyavayaṇaṃ vayanatṭhi samapreṇṇa*, букв. «поместив собственную речь в уста Нагарджуны»; царь, соблюдая правила приличия, не обращается непосредственно к посторонним женщинам, а просит наставника передать им его слова.

кратно описывается лес при ашрамах, территория отделенная от земного мира и сущностно близкая к сварге [Алиханова 2002, с. 89–90]. Наконец, змеи, охраняющие последнюю дверь, исчезают при виде царя, обладающего перстнем Гаруды. Теперь все препятствия преодолены, путь свободен.

Эпизод спасения царевича сиддхов очень важен. Его значение не только в том, чтобы способствовать дальнейшему развитию сюжета (к Хале возвращается надежда на встречу с Лилавай). Не менее существенно и то, что царь невольно вернулся к исполнению царских обязанностей, он спас невинного и восстановил справедливость. «Кто кроме тебя здесь устранил чужие несчастья!?» — восклицает Мадхаванила.

Вновь обретший надежду и исполнивший долг правителя Хала отказывается войти в подземное царство, хотя ничто не мешает ему это сделать. Это решение он принимает самостоятельно, не советуясь с Нагарджуной.

Таким образом, если выделить в рассматриваемом эпизоде отношения царя и Нагарджуны, то роль последнего представляется достаточно простой — он становится наставником Халы, когда тот предается унынию, руководит царем, а затем фактически утрачивает свое главенство.

Тема схождения в подземный мир хорошо знакома санскритской литературе. Сюжеты такого рода встречаются еще в эпосе. Так, пятой книге «Махабхараты» есть рассказ о том, как Матали ищет жениха для своей дочери Гунакеши («Удьйога-парва», гл. 95–103). Получив разрешение владыки подземного царства Варуны, Матали вместе с Нарадой спускается в Паталу. Как и в романе, персонаж для схождения под землю нуждается в мудреце, указывающем путь (риши Нарада), и Патала также изображена как прекрасное и исполненное наслаждений место. Есть эпизод подземного путешествия и в «Рамаяне». В «Кишkindха-канде» (гл. 50–52) рассказывается, как Ангада, Хануман и другие обезьяны во время поисков Ситы в горах Виндхья находят пещеру, вход в которую охраняет ракшас. Спустившись в нее, герои проходят йоджану, а затем видят прекрасный лес (как и у Коухалы, дан список деревьев, 50.25–26) и дворцы, построенные из золота и драгоценных камней. Далее обезьяны узнают, что весь этот подземный мир построил асура Майя для апсары Хемы.

Интересовала тема подземного мира и авторскую литературу. В махакавье современника Коухалы Абхинанды «Рамачарита» разработка упомянутого эпизода «Рамаяны» занимает 4 главы (гл. 10–13, пересказ см. [Warder 1988, с. 103]). Но для нас сейчас важнее присутствие этой темы в традиции санскритского романа. Эпизод схождения в Паталу царевича Раджаваханы и брахмана Матанги лишь упомянут в сохранившемся прозаическом тексте «Дашакумарачариты», но о нем можно получить представление по пересказу

в «Авантисундарикатхасаре» [Warder 1983, с. 188]. Матанга, выполняя поручение Шивы, с помощью Раджаваханы спускается в Паталу через пещеру на склоне гор Винхья. Затем он становится царем подземного царства — статус, от которого, вероятно, отказался Хала в нашем эпизоде.

Таким образом, рассказ о схождении в подземный мир в романе Коухалы продолжает традицию такого рода повествований. Более того, есть основания считать, что сюжет о посещении Пталы именно царем Халой существовал в литературе и раньше. Анандавардхана в «Дхваньялоке», обсуждая проблему вымышленных сюжетов, писал: «Говорят Сатавахана и другие спускались в мир нагов и т. д.» [Anandavardhana, с. 362].

Но почему спутником царя становится именно знаменитый буддийский философ?

Истории о том, как Нагарджуна спустился в подземный мир широко представлены в буддийской агиографии [Андросов 1990, с. 44–45, 227]. Возможно, они связаны со словом *pāṇa* в имени философа. Не менее важно и то, что Нагарджуна — персонаж очень многих литературных произведений, как религиозных, так и вполне светских. В художественной литературе за ним закрепились определенная роль, которую он исполняет в самых разнообразных сюжетах. Он — волшебник и чудотворец. Так, в «Катхасарит-сагаре» Сомадевы повествуется о том, как он почти создал эликсир бессмертия и лишь Индра смог его остановить [Сомадева, с. 151–53].

Многочисленные фантастические сюжеты, связанные с именем этого философа в литературе и агиографии, породили у одних буддологов сомнения в его историчности [Walleser], а других натолкнули на мысль о существовании двух или даже четырех Нагарджун, один из которых — врач и алхимик — и стал прототипом персонажа всевозможных сказаний о чудотворстве (обзор различных гипотез см. [Андросов 1990, с. 9–24]). Как бы там ни было, персонаж «Лилаваи» именуется *bhikkhu* и *guru*, т. е. речь идет об авторитетном буддийском монахе. Кроме того, связь философа Нагарджуны и с двором царя Сатаваханы отмечена во многих источниках [там же, с. 34]. Знакома эта связь и жанру романа. В седьмой главе «Харшачариты» Баны есть эпизод, где буддийский наставник дарит Харше жемчужное ожерелье и рассказывает, что некогда эту драгоценность принес из мира нагов Нагарджуна и подарил своему другу Сатавахане [Bāṇa, с. 252].

Вопрос об исторической биографии Нагарджуны (или Нагарджун) вряд ли может получить доказательное решение. С жизнеописаниями Калидасы, Шанкары и многих других лиц, очень высоко ценимых индийской традицией, дело обстоит ничуть не лучше. Но историческая биография не имеет существенного значения для рассмотрения приведенного выше эпизода рома-

на. Дело не только в том, что речь идет о фантастическом сюжете. В произведение Коухалы, как и в художественную литературу вообще, Нагарджуна пришел не из философии, известной лишь узкому кругу ученых буддийских монахов, и даже не из сочинений буддийских агиографов. С достаточной долей уверенности можно предположить, что за множеством сюжетов о чудесах Нагарджуны стоят не различные исторические ученые, носившие это имя, а один фольклорный персонаж. Иными словами, Нагарджуна существовал в индийской культуре не только как философ, но и как герой фольклорных рассказов — волшебник и чудотворец — и создатели многочисленных дидактических сборников, а также Сомадева и другие авторы, обильно черпавшие материал из фольклора, конечно не могли пройти мимо столь яркого образа. Сам гедонизм совета Нагарджуны в «Лилаваи» — пойти в Паталу и проводить время в наслаждениях — странен в устах буддийского мыслителя, но вполне понятен у фольклорного мага.

Однако существование источников сюжета не объясняет значение эпизода в романе. Указав, что Коухала мог взять материал из сказаний о схождениях Нагарджуны в подземный мир и историй о связи Нагарджуны и Сатаваханы, мы не объяснили, зачем этот материал понадобился в произведении. Решение последнего вопроса потребует от нас выхода за рамки одного лишь приведенного эпизода «Лилаваи».

Если рассматривать роман Коухалы в целом, становится очевидной соотносительность Нагарджуны с еще одним персонажем. У этого персонажа нет имени, хотя он играет в сюжете произведения довольно важную роль. Он обозначен лишь своей принадлежностью шиваитской секте — пашупата. Рассмотрение всего, что с ним связано в «Лилаваи», — отдельная тема; здесь будут затронуты лишь аспекты, важные для сопоставления двух персонажей.

Приведем фрагмент рассказа министра Виджаянанды о его первой встрече с пашупатой:

201. Я увидел Возлюбленного Дочери Горы, чьих ног касались диадемы всех владык богов и асуров, сокрушителя Трипуры, Андхаки, Гаджи и тела Маданы¹⁸.

202–203. Всей душой гимнами из йога-шастры восхвалив Обладателя Трезубца¹⁹, тройственного в трех качествах, трех ведах, трех мантрах, чьи стопы прославляются Тридцатью²⁰, я вступил в некую прекрасную обитель, словно на порог иного мира, где поодаль спокойно сидел какой-то пашупата.

¹⁸ Виджаянанда вошел в храм Шивы. В строфе упомянуты четыре деяния этого бога: сожжение трех городов асуров (Трипура), убийство демонов Андхаки (*andhaka*, букв. «слепой») и Гаджи (*gaḥa*, букв. «слон»), а также сожжение бога любви Маданы.

¹⁹ Держатель Трезубца — Шива.

²⁰ Тридцать — число, собирательно обозначавшее всех богов.

204–205. Тело увиденного там нагого пашупаты утратило красоту, побежденную старостью, шея была дрожащей и склоненной под ношей пучка волос. Он был украшен пеплом, белым, как светлые облака, держал [в руках] четки и принял позу бхадрасана²¹.

206–207. Я поклонился, он указал мне на сиденье из тростника и, когда я сел, спросил о благополучии: «Откуда ты пришел и куда собираешься идти?». Я сказал: «Господин, я совершаю паломничество по святым тиртхам».

208. Затем мы с ним много рассуждали о смысле шастр и я полюбил его, словно старого знакомого.

209. И вот, повелитель²², когда владыка дня стоял в середине дороги через двор неба, тот великий риши почтительно сказал мне:

210–211. «О мудрец, здесь мы, жалкие аскеты, питаемся плодами и корнями, здесь нет никакой еды достойной тебя. И все же задержись на минутку, потерпи, пока я пойду и принесу доступную нам пищу».

212–213. Сказав так, он направился к ближайшим деревьям, и там я узрел великое чудо, невиданное прежде. О царь, незримое божество леса само наполнило чашу для милостыни разными плодами — нет ничего невозможного для тапаса!

214. Царь, он там, исполнив все, что следует, угостил меня теми свежими плодами с деревьев.

Далее приведен рассказ о встрече Халы и пашупаты:

1148. И когда весь лагерь, разместившись там, поел и совершил омовение, радостному царю сказал Виджаянанда:

1149–50. «О господин, [тот] великий риши, мой бескорыстный друг, что отвел меня в лес подвижничества Маханумати, живет здесь. Если ты увидишь тапасвина преклонных лет, с благим рождением, отмеченным богатством познаний, ступившего на путь иного мира, и тебе будет [благо]».

1151. И царь сказал: «Дорогой друг, давай пойдем [к нему], как ты говоришь; он, сделавший столько, чего только для нас не сделал?»²³.

1152. Сказав так, о ты, чьи глаза как у испуганного детеныша лани²⁴, царь сначала отправил к мудрецу Виджаянанду.

1153. Его, поклонившегося издалека, лучший из мудрецов почтительно встретил, усадил поблизости и долго расспрашивал, [все ли] благополучно.

1154. Он ответил: «Царь Шри Сатавахана благополучен; он жаждет обрести счастье увидеть тебя и направляется сюда».

1155–6. Тогда [мудрец] воскликнул: «Это тот царь Сатавахана, чью славу в десяти странах света воспевают божественные красавицы! Ведь нет ему на земле никакого соперника, по какому же делу он прибыл сюда из своего города?».

²¹ «Бхадрасана» — *bhadrāsana*, букв. «благая поза», одна из йогических поз, используемых для медитации.

²² «Повелитель» — Виджаянанда обращается к Хале.

²³ Царь выражает признательность за советы, которые пашупата ранее давал Виджаянанде.

²⁴ Как и в эпизоде с Нагарджуной, рассказчиком здесь выступает Коухала, а слушательницей — его жена.

1157–8. Тот поведал обо всем, и, выслушав, радостный мудрец сказал: «Ты сообщил нам хорошие вести, ибо исполнилось сегодня желание сердца Маханумати — и Лилаваи обрела счастье исполненного обета».

1159. Пока длился этот разговор, царь тоже прибыл туда к подвижнику в окружении небольшой свиты.

1160. Тогда тот великий мудрец окропил царя водой из сосуда для подношений гостю и сказал: «Садись на удобное сиденье».

1161–6. Затем к нему, восседающему на троне, обратился лучший из мудрецов: «Сегодня, владыка, увидев тебя, я достиг своей цели. Так долго я жил в этом храме Бхавы в одиночестве, теперь сделай [меня] имеющим сотоварища. Здесь днем боги воспевают Супруга Умы, а по ночам, когда они уходят, [здесь] наслаждаются демоны. И среди них главный демон — Бхишанана, — боясь его, даже на один день не остаются [здесь] мудрецы. Сегодня ночью тебе предстоит сразиться с ним, зная это, прими у меня мантру. Благодаря ей ты увидишь ракшаса ночью, даже скрывшего тело волшебством; пусть он, грешный, представ перед тобой, обретет смерть».

1167. Когда это было сказано, царь, усмехнувшись, ответил: «Господин, сегодняящая ночь для него — последняя».

1168. Сказав это, царь с сияющими глазами выучил мантру и решил [судьбу] армии демонов.

1169. Затем он, стройная, был многократно почтен и отпущен тем лучшим из мудрецов и к концу дня вернулся в свой лагерь.

Пашупаты — шиваитская секта, не сохранившаяся до наших дней. Создателем своей доктрины они считали Лакулишу (I–II вв. н. э.) и верили, что он был самим Шивой, воплотившимся на земле. Но, вероятно, Лакулиша лишь придал более строгую и догматичную форму древним культам, связанным с поклонением Пашупати. Первоначально секта действовала на территории Гуджарата (Бхригукачча) и Раджпутаны, но уже к VII веку имела всеиндийский ореол распространения [Walker, с. 193], [Lorenzen, с. 181–182]. Пашупата изображен в «Лилаваи» обнаженным — с телом, вымазанным пеплом, что соответствует поведению представителей секты, видевших в навлечении на себя позора (*avatāna*) лучшее средство для избавления от дурной кармы (она переходит к тем, кто их порицает) [Lorenzen, с. 187].

Главная особенность доктрины пашупатов связана с важнейшим для всех индийских религиозно-философских школ понятием освобождения. В этой секте *mokṣā* трактовалась не только как освобождение от всех страданий, но и как ничем не ограниченная свобода действий, иными словами, всемогущество. Эту цель пашупатов подчеркивают все сохранившиеся от них тексты и сочинения их оппонентов [Ingalls, с. 292]. Д. Инголлс видел в учении пашупатов переосмысленный шаманизм, где стремление архаичных прорицателей, совершая изнурительные обряды, обрести всемогущество соединилось с более поздними индуистскими понятиями кармы и мокши [там же, с. 296–7]. Поэтому нет ничего удивительного в том, что пашупаты

имели репутацию оккультистов и волшебников [Walker, с. 294]. Но эта же черта, как уже говорилось, характеризует в литературе и Нагарджуну.

Что сближает этих двух персонажей в романе?

Они оба (и только они) выступают как наставники царя, т. е. в определенных моменты сюжета они обращаются к царю с наставлениями и говорят ему, как следует поступить. И царь делает то, что они сказали. По совету Нагарджуны он спускается в Паталу, а по указанию пашупаты вступает в сражение с армией демонов (1161–66).

Между двумя персонажами существует и некоторая связь, обусловленная организацией пространства в романе. Мир «Лилавай» с его сложным чередованием эпизодов, относящихся к трем сюжетным линиям, простирается от Гималаев до Ланки, но особую организующую роль в пространственной структуре этого мира играет река Годавари. Возле нее находится столица Халы Пратиштхана и эта река оказывается своеобразной чертой, к которой развитие сюжета так или иначе приводит всех персонажей романа. Так, потерпевший кораблекрушение в морском путешествии министр Виджаянанда выброшен волнами к устью Годавари, возле нее находится ашрама Маханумати, на берегу этой реки разбивает лагерь странствующая под охраной целого войска Лилавай и т. д. Нагарджуна приводит царя на берег Годавари, именно там находится спуск в Паталу. Судя по расположению Пратиштханы, пещера должна находиться близко к истоку реки. А пашупата живет в месте, называемом Саптагодавари, т. е. у самого устья, там где река, разделившись на семь потоков, впадает в Бенгальский залив. Нагарджуна и пашупата как бы оказываются на двух крайних точках центральной оси пространства романа.

И наконец, еще одна важная деталь заставляет читателя соотнести двух персонажей. Речь идет об одном из главных богов индуизма — Шиве. Нагарджуна ведет Халу в подземный мир, но приводит его к храму Шивы (Бхавы). Там царь совершает поклонение. Пашупата живет при храме того же бога.

Два наставника, два конца Годавари, посещение двух шиваитских храмов — все это наталкивает на мысль о существовании некоторой системной связи между Нагарджуной и безымянным пашупатой. Однако следует обратить внимание и на черты, отличающие эти две фигуры.

Нагарджуне автор не дает никаких оценок. Он лишь назван «учителем» и «монахом», кроме того, упомянуто «уважение» к нему Халы (1018). Пашупата восхваляется и превозносится, он — «великий риши» (209), «владыка мудрецов» (215, 248), «лучший из мудрецов» (1161) и т. д.

Нагарджуна, судя по его появлению в романе, — придворный, он служит царю. Он сам обращается к Хале, когда тому нужен его совет. Следовательно, он находится рядом с правителем. Пашупата — слуга бога. Место его проживания — ашрама. Божества леса снабжают его всем необходимым (212–213). Он не приходит к Хале, царь сам посещает ашраму, чтобы его увидеть.

Следует обратить внимание и еще на одно различие. Совет Нагарджуны приводит к благим результатам, поскольку в Патале Хала освобождает царевича сиддхов и вновь обретает надежду на встречу с возлюбленной. Но Нагарджуна не говорил о таком развитии событий. Сам по себе совет бросить царство и спуститься в мир наслаждений не был удачным и мудрым. Царь самостоятельно отказывается от его исполнения, отвергает предложение владычицы подземной обители Ратнапрабха и возвращается к своим обязанностям земного правителя. Наставления пашупаты, наоборот, оказываются верными. Хала поступает так, как он советует, и доводит дело до конца.

Черты сходства Нагарджуны и пашупаты вместе с особенностями, характеризующими их по отдельности, предполагают иерархические отношения между ними. Теперь можно предложить окончательную формулировку, описывающую соотношенность двух персонажей романа. Нагарджуна и пашупата — наставники, но безымянный шиваитский подвижник превосходит в мудрости знаменитого буддийского философа. Что стоит за этим превосходством? Вполне возможно, что ориентирующийся на волшебную сказку и традицию жанра катха роман Коухалы отражает вполне реальные явления индийской истории. Пашупаты были активно распространяющейся, занятой постоянным миссионерством сектой. И во многих регионах их главным противником был буддизм. В шиваитских храмах Бхубанешвара изображения Лакулиши можно было бы принять за изображения Будды, если бы не непременный атрибут иконографии основоположника секты пашупатов — массивная палица. Пашупаты боролись с буддизмом, а там, где он раньше главенствовал, многое заимствовали у него. Важнейшим объектом борьбы было влияние на местных правителей — основных донаторов и покровителей. Это длительное противостояние могло найти отражение в романе. Коухала был индусом, его книга начинается с традиционного восхваления индуистских богов. Однако в романе два наставника не противопоставлены как плохой и хороший, они изображены так, что статус одного из них оказывается выше, чем статус другого, подобно тому, как в философских компендиумах выстраиваются в иерархию различные даршаны.

Увлекательность сюжета — важный элемент жанра катха. Конечно, появление на страницах «Лилаваи» Нагарджуны с его ореолом волшебника,

рассказ о спуске в Паталу, описание неожиданной встречи с царевичем сиддхов способствовали увлекательности романа. Но в произведении средневековой словесности должно быть назидание. Нагарджуна — буддист, занимающий положение царского наставника и советника. Но его совет приводит к хорошим результатам лишь по счастливой случайности, благой оказывается судьба царя, а не речи буддиста. Гораздо лучше с делом наставника справляется шиваитский подвижник. Так в полном сказочной фантастике сюжете романа отражаются вполне реальный процесс отступления неортодоксальных религий под натиском средневекового индуизма.

Библиография

- Андросов В. П. 1990. *Нагарджуна и его учение*. М.
———. 2000. *Буддизм Нагарджуны*. М.
Алиханова Ю. М. 2002. Образ ашрамы в древнеиндийской литературной традиции. *Петербургский периховский сборник* 5. СПб.
Елизаренкова Т. Я. 2004. *Индийские языки древнего и среднего периодов*. М.
Махабхарата. 1976. *Махабхарата. Книга пятая. Удйоганарва*. Перевод с санскрита и комментарий В. И. Кальянова. Л.
Сомадева. 1998. *Сомадева. Океан сказаний. Избранные повести и рассказы*. Перевод И. Серебрякова. М.
Anandavardhana. 1965. *Anandavardhana. Dhvanyāloka*. Edited by J. Pathak. Varanasi.
Bāṇa. 1993. *Bāṇa. The Harṣa-carita*. Translated by E. B. Cowell and F. W. Thomas. Delhi.
Ingalls, D. H. H. 1962. Cynics and Pāśupatas: The Seeking of Dishonor. *Harvard Theological Review*, No. 4.
Koūhala. 1966. *Koūhala. Lilāvaī*. Critically edited with an Introduction, Variant Readings, Glossary and Notes by A. N. Upadhye. Bombay.
Lorenzen, D. N. 1972. *The Kapālikas and Kalāmukhas. Two Lost Śaivite Sects*. Berkley—Los Angeles.
Walker, B. 1983. *Hindu World*. Vol. 2. Delhi.
Wallaser, M. 1979. *The Life of Nagardjuna from Tibetan and Chinese Sources*. Delhi.
Warder, A. K. 1983. *Indian Kāvya Literature*. Vol. 4. Delhi.
———. 1988. *Indian Kāvya Literature*. Vol. 5. Delhi.

Строфа о «Бхагавад-гите» в «Нараянии» Меппаттура Нараяны Бхаттатири (XVI–XVII вв.)

С. Д. Серебряный
(ИВГИ РГТУ, Москва)

«Бхагавад-гита» — один из наиболее известных (во всяком случае, за пределами Индии) индийских текстов. Именно «Бхагавад-гита» была, как известно, первым санскритским сочинением, переведенным непосредственно с санскрита на европейский (английский) язык. Этот перевод вышел в Лондоне в 1785 г. [Gita/Wilkins 1785] (См. также [Sharpe 1985]). Чарльз Уилкинс (1749–1836) выбрал для перевода именно «Бхагавад-гиту», очевидно, потому, что имел возможность удостовериться в ее популярности и в ее значимости для индусской традиции. Однако есть основания полагать, что в XIX–XX вв. постепенно возникли несколько искаженные, преувеличенные представления о роли и месте «Бхагавад-гиты» в индусском духовном мире. В XIX в. все возрастающий интерес западных индологов (и не только индологов) к «Бхагавад-гите» «индуцировал» усиление интереса к этому тексту со стороны ряда идеологов неоиндуизма, что, в свою очередь, повышало «рейтинг» «Бхагавад-гиты» среди исследователей — как индийских, так и западных. В результате, Ф. Эджертон в 1940-х гг. назвал «Бхагавад-гиту» «любимой Библией Индии» («India's favorite Bible») [Gita/Edgerton 1972: IX] — но это сравнение можно принять лишь с очень серьезными оговорками. В отличие от Библии, *главного священного текста* для всех (или подавляющего большинства) христиан, «Бхагавад-гита», разумеется, не могла и не может претендовать на статус *главного священного текста* для всех или даже для подавляющего большинства приверженцев индуизма¹.

Литература о «Бхагавад-гите», созданная за двести с лишним лет (т. е. за время существования современной индологии) — огромна и разнообразна. Но сравнительно мало была исследована такая тема, как восприятие «Бхагавад-гиты» (то, что на немецком называется *Rezeptionsgeschichte*) в различных (местных, региональных) религиозных традициях Индии — особенно в тех, для которых этот текст не имел первостепенного значения. Цель этой небольшой заметки — обратить внимание исследователей на то, как восприни-

¹ Чуть подробнее об этом см. [Серебряный 1999: 152–153].

мали и воспринимают «Бхагавад-гиту» индуcы-вишнуиты юго-западного края индийского субконтинента — ныне известного под именем Керала. Конкретно речь пойдет о сочинении на санскрите под названием «Нараяния» (или «Нараяниям», как предпочитают называть ее сами керальцы), созданном в конце XVI в. Автора этой «Нараянии»² звали Меппаттур³ Нараяна Бхаттатири (в санскритском варианте — Бхаттадри или даже просто Бхатта).

Насколько мне известно, западные индологи до сих пор не уделяли этому автору и этому произведению много внимания⁴. В классических книгах М. Винтерница и А. Б. Кита по истории санскритской литературы названный автор вообще не упоминается. Характерно, однако, что о нем не забыл М. Кришнамачарияр в своей «Истории классической санскритской литературы» [Krishnamachariar 1937: 254–256]. Ян Гонда (Jan Gonda) в одной из книг выходявшей под его редакцией серии «История индийской литературы» уделил нашему автору (называя его *Nārāyaṇa Bhaṭṭa*) и его «Нараянии» целый абзац, основанный, очевидно, на свидетельствах М. Кришнамачарияра [Gonda 1977: 263]. З. Линхард в своей книге «История классической поэзии: санскрит—пали—пракрит», вышедшей в той же серии, также посвящает «Нараянии» и ее автору (*Nārāyaṇa Bhaṭṭa*) один абзац [Lienhard 1984: 143–144], опираясь в основном на книгу К. Кунджунни Раджи [Kunjnni Raja 1958: 119ff.]⁵.

За пределами Индии «Нараяния» Меппаттура Нараяны Бхаттатири, насколько я могу судить, никогда не издавалась, но в самой Индии публиковалась неоднократно. И Ян Гонда и Зигфрид Линхард ссылаются, как на наиболее авторитетное, на издание, вышедшее в 1912 г. в Тривандруме под редакцией Т. Ганапати Шастри [*Nārāyaṇa Bhaṭṭa* 1912]. З. Линхард ссылается также на издание шрифтом дэванагари с переводом на английский П. Н. Менона [*Nārāyaṇa Bhaṭṭa* 1939]. К сожалению, эти издания остались мне недоступны. При написании этой заметки в моем распоряжении было сравнительно недавнее популярное (*paper-back*) издание текста шрифтом дэванагари с англий-

² Эту «Нараянию» не следует путать с одноименным разделом «Махабхараты».

³ Меппаттур (Meppathur, встречаются также написания Melputhoor и Melpathur) — это топоним, название того населенного пункта, где родился данный человек.

⁴ Пользуюсь случаем выразить благодарность госпоже Сангите Десаи (Университет штата Висконсин, Мэдисон, США), от которой я впервые услышал о «Нараянии» Меппаттура Нараяны Бхаттатири. Г-жа Десаи прочитала очень интересный доклад об этой поэме во время работы Летней академии по региональным санскритским литературам (Иерусалимский университет, июль 2005 г.).

⁵ Примечательно, что в еще одной книге той же серии, а именно в книге о пуранах (автор — не кто иной, как Л. Роше!), «Нараяния» Меппаттура Нараяны Бхаттатири ошибочно названа произведением на языке малайлам [Rocher 1986: 150].

ским переводом [Meppatthoor Narayana Bhattathiri 1993]⁶. Кроме того, в настоящее время электронные версии текста «Нараянии» общедоступны в Интернете — и санскритский оригинал (как на деванагари, так и в латинской транскрипции), и переводы на другие языки (английский, тамильский, малаялам)⁷. В Интернете частично доступен также и английский перевод (с языка малаялам) обширного комментария к «Нараянии» под названием «Бхактаранджини» («Bhaktaranjini»)⁸. В Керале «Нараяния» была и остается очень читаемым и очень чтимым религиозным текстом.

О самом авторе в доступных мне источниках⁹ сообщается следующее. Родился он около 1560 г., а умер в первой половине XVII в.¹⁰. В качестве бесспорной сообщается информация, что Меппаттур Нараяна Бхаттатири по касте был брахман-намбудури. Сообщается также, что, кроме «Нараянии», он создал еще труды по санскритской грамматике и философии мимансы, а также своего рода антологию религиозных текстов на санскрите под названием «Бхакти-сагара» («Океан бхакти») [Gonda 1977, p. 37]. Но самое известное сочинение нашего автора — это именно «Нараяния».

История создания «Нараянии» — это история чуда или даже серии чудес, случившихся с автором по милости чтимого им божества. Повествует-ся, что учитель Меппаттура Нараяны Бхаттатири заболел — и верный уче-

⁶ Эту книгу любезно предоставил в моё распоряжение М. А. Русанов. По его словам, он приобрел ее во время поездки по Керале, в газетном киоске у автобусной остановки.

⁷ См., например, сайты:

<http://sanskritdocuments.org/sites/completenarayaneeyam/index.htm>

<http://www.geocities.com/profvk/>

См. также статью о «Нараянии» (на английском языке) в Википедии:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Narayaneeyam>

⁸ См. сайт <http://narayaneeyam.com/>

Оригинал на малаялам был опубликован в 1930-х гг. Английский перевод (в трёх томах) — в 2005 г.

⁹ Мне не удалось установить, имеются ли какие-либо достоверные письменные свидетельства о жизни Меппаттура Нараяны Бхаттатири. Вполне возможно, что сведения о его жизни сохранились лишь в устных преданиях Кералы. Разумеется, некоторую информацию можно извлечь и из его собственных (приписываемых ему?) сочинений.

¹⁰ В биографической статье в Википедии (http://en.wikipedia.org/wiki/Melputhoor_Narayana_Bhattathiripad) даются годы жизни: 1559–1632, Ян Гонда [Gonda 1977: 263] приводит даты: ≈ 1560–1646, но трудно сказать, насколько достоверна та или иная точная дата. Редакторы современного популярного издания «Нараянии» пишут в своей вступительной заметке: «It is believed that he [i.e. Meppatthur Narayana Bhattathiri] lived to the ripe old age of 106 years. But the exact date of his death is not known» [Meppatthoor Narayana Bhattathiri 1993, страница без номера перед «Contents»].

ник смог излечить учителя, взяв его болезнь на себя. В результате Меппаттур Нараяна Бхаттатири оказался парализован. Тогда он попросил принести его в знаменитый храм в городе Гуруваюр — храм, где почитают Вишну и его аватары, главным образом — Кришну¹¹. В этом храме, в течение ста дней, Меппаттур Нараяна Бхаттатири сочинял свою поэму под названием «Нараяния»¹²: в день не менее чем по десять строф-молитв, обращенных к божеству. В конце каждого дня сочинялась строфа с конкретной просьбой о выздоровлении. Всего в поэме — 1036 строф. По завершении этой поэтической аскезы поэт получил чаемое выздоровление от болезни. Считается, что это случилось в 1587 году, когда поэту было 27 лет. Поэму «Нараяния» называют своего рода сокращенным переложением «Бхагавата-пураны»: в поэме, как и в пуране, описаны основные аватары Вишну, но основное внимание уделено Кришне — главной аватаре божества и воплощенному Абсолюту. Было бы интересно сравнить текстуально «Бхагавата-пурану» и «Нараянию», чтобы увидеть, как именно перелагает исходный текст автор «Нараянии» — что он опускает, что, напротив, добавляет, как расставляет акценты и т. д. Но в данной краткой заметке такая задача не ставится.

Здесь мы рассмотрим лишь одну строфу «Нараянии», ту, в которой кратко изложено содержание «Бхагавад-гиты». Сравнивая эту строфу с текстом самой «Бхагавад-гиты», попытаемся описать то, каким образом знаменитая поэма длиной в семьсот строф «уместилась» в столь кратком пересказе: что именно оказалось пересказанным, а что осталось «за кадром»¹³.

Вот строфа из «Нараянии» (86.6 — то есть шестая строфа в восьмидесятой шестой главе):

*jīṣṇo tvam kṛṣṇa sūtaḥ / khalu samara-mukhe / bandhu-ghāte dayāluḥ
khinnam taṁ vīkṣya vīram / kim idam aya sakhe / nitya eko 'yam ātmā |
ko vadhyaḥ ko 'tra hantā / tad iha vadha-bhiyam / proñjhya mayu arpitātmā
dharmaṁ yuddham carēti / prakṛtim anayathā / darśayan viśva-rūpaṁ ||*

На русский язык эту строфу можно перевести так:

¹¹ См. статью об этом храме в Википедии:

http://en.wikipedia.org/wiki/Guruvayur_Temple

См. также сайт самого храма:

<http://www.guruvayurdevaswom.org/#>

¹² Название поэмы отсылает одновременно и к имени чтимого божества (Нараяна), и к имени самого поэта (Нараяна Бхаттатири).

¹³ Как известно, «Бхагавад-гита» некоторым образом отразилась и в самой «Бхагавата-пуране» — вплоть до прямых цитат. Было бы, разумеется, интересно сравнить и в этом конкретном пункте «Нараянию» с «Бхагавата-пураной». Надеюсь посвятить этой теме отдельную работу.

Арджуны ты, Кришна, колесничим [будучи],
накануне битвы
из-за [предстоявшего] родных убийства сострадающим
[и] опечаленным того увидев героя,
«Что это, о друг!?»
Вечен [и] един этот Атман!
Кто может быть убит? Кто тут убийца?
Поэтому здесь страх убийства
отбросив, с душою, мне посвященной,
На праведную битву иди!» — так [сказав,]
в нормальное состояние ты [его затем] привёл,
[прежде] явив [свой] вселенский облик¹⁴.

Как видим, эта строфа и в самом деле сжато пересказывает событийный сюжет «Бхагавад-гиты»: Арджуна опечален перспективой массового взаимного убийства сородичей — Кришна же своими наставлениями, подкрепленными наглядной демонстрацией его, Кришны, божественной природы («вселенского облика», *viśva-rūpa*), убеждает Арджуну идти в бой.

Попытаемся определить те главы или даже конкретные строфы «Бхагавад-гиты», которые так или иначе отразились в этой строфе из «Нараянии».

Первая строка нашей строфы и часть второй строки (до первой цезуры) передает содержание первой главы «Бхагавад-гиты» и начала второй ее главы: Арджуна страдает и отказывается идти в бой. Интересно заметить, что бо́льшая часть слов этого резюмирующего пересказа отсутствует в самой «Бхагавад-гите». Автор «Нараянии» как будто поставил перед собой определенную «риторическую» задачу: кратко пересказать известный текст *иными словами*¹⁵. В самом деле, в «Бхагавад-гите» мы не находим ни такого имени Арджуны, как *Jiṣṇu* (хотя, разумеется, оно используется в «Махабхарате» за пределами «Бхагавад-гиты»), ни таких слов, как *samara* ('битва', 'бой'), *ghāta* ('убийство', 'убийство'; хотя, разумеется, есть другие слова от того же корня *√han*), *dayālu* (зд. 'сострадающий'), *khinna* ('опечаленный'), *vīkṣya* ('увидев')¹⁶. В последующих строках анализируемой строфы подоб-

¹⁴ Здесь и далее переводы с санскрита сделаны автором статьи.

¹⁵ В этой же связи можно заметить, что данная строфа «Нараянии» написана размером *sragdharma*, который не используется в «Бхагавад-гите». Иной размер влечет за собой и иные слова.

¹⁶ Приведенные утверждения об отсутствии данных слов в «Бхагавад-гите» сделаны исходя из текста критического издания «Махабхараты» [Bhagavadgītā 1945]. При этом я пользовался электронной версией критического издания «Махабхараты», доступной в Интернете благодаря профессорам Мунео Тукунаго и Джону Смиты (см. <http://bombay.indology.info/mahabharata/statement.html>). Разумеется, автор «Нараянии» мог опираться на несколько иной текст «Бхагавад-гиты», поэтому вышеприве-

ное различие между собственными словами «Бхагавад-гиты» и словами пересказа наблюдается в меньшей степени.

Слова Кришны в строфе «Нараянии» в основном соответствуют более длинным высказываниям Кришны во второй главе «Бхагавад-гиты», хотя есть и словесные переклички с другими главами. Так, обращение Кришны к Арджуне *ayi sakhe* ('о друг' или 'о дружe') отсылает нас по крайней мере еще к двум главам «Бхагавад-гиты»: четвертой и одиннадцатой.

В начале четвертой главы Кришна говорит Арджуне:

bhakto 'si me sakhā ceti (IV.3c)

ибо ты мой бхакт и [мой] друг

В одиннадцатой главе (после эпифании Кришны в его «вселенском облике») теперь уже Арджуна говорит своему колесничему:

tasmāt prapamya prapīdhāya kāyam;
prasādaye tvām aham īśam īḍyam
pīteva putrasya sakheva sakhyuḥ;
priyaḥ priyāyārhasi deva soḍhum (XI.44)

Поэтому, склоняясь и простираясь телом [пред Тобою],

Молю о милости тебя я — обожаемого Владыку:

Как отец к сыну, как друг ко другу,

Как любящий к любимой, — будь, о Боже, снисходителен [ко мне].

Главное философское утверждение в анализируемой строфе: *nitya eko 'yam ātmā* ('Вечен [и] един этот Атман') — не имеет буквального соответствия в тексте «Бхагавад-гиты», хотя, разумеется, вполне точно передает (опять-таки: пересказывает несколько *иными словами*) одну из ее центральных идей.

Начало третьей строки (до первой цезуры): *ko vadhyaḥ ko 'tra hantā* ('Кто может быть убит? Кто тут убийца?') — это, разумеется, пересказ очень известных строф из всё той же второй главы «Бхагавад-гиты» (II.19–21):

ya enaṁ vetti hantāraṁ
yaś cainaṁ manyate hatam
ubhau tau na vijānīto
nāyaṁ hanti na hanyate

Тот, кто считает его¹⁷ убиваемым,
и тот, кто мнит его убитым,

денные утверждения нуждаются в дополнительной проверке. Но мне показалось интересным предложить их в качестве гипотезы.

¹⁷ Т. е. «вечного воплощающегося» (*nityasya śarīraṇaḥ*), о которой шла речь в предыдущей строфе (II.18).

Оба они не понимают:
он ни убивает, ни убиваем.

na jāyate mriyate vā kadā cin
nāyaṃ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ
ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo
na hanyate hanyamāne śarīre

[Он] ни рождается и не умирает никогда;
Став сущим, он никогда не перестанет существовать;
Он — нерожденный, вечный, неизменный, первоначальный;
[Он] не становится убитым, когда убивают тело.

vedāvināśinaṃ nityaṃ
ya enam ajam avyayaṃ
kathaṃ sa puruṣaḥ pārtha
kaṃ ghātayati hanti kaṃ

Зная его неуничтожимым, вечным,
нерожденным, неизменным,
Как может кто-либо, о Арджуна,
побуждать к убийству или убивать кого-либо?

Остальная часть третьей строки:

tad iha vadha-bhiyaṃ / proñjha mayu arpitātmā...

(‘Поэтому здесь страх убийства / отбросив, с душою, мне
посвященной...’) —

это своеобразный парафраз-интерпретация практического совета, который Кришна дает Арджуне. Опять-таки буквально таких слов в самой «Бхагавад-гите» нет: нет ни сложного слова *vadha-bhī* (‘страх убийства’, то есть ‘страх совершить убийство’), ни слов от глагольного корня *√proñj* (‘отвергать’, ‘отбрасывать’). Рискну сказать, что призыв «отбросить страх перед убийством» прочитывается (по крайней мере современным сознанием) как предельно откровенная и даже циничная экспликация выводов Кришны, в самой «Бхагавад-гите» сформулированных более возвышенно. Слова *mayu arpitātmā* (‘с душою, мне посвященной’) — это близкий к тексту перепев именно более возвышенных формулировок, разбросанных по главам «Бхагавад-гиты». Пассивное причастие *arpita* (‘посвященный’) встречается в «Бхагавад-гите» два раза — в одной и той же, два раза повторенной паде:

tasmāt sarveṣu kālēṣu
mām anusmara yudhya ca
mayu arpitamanobuddhir
mām evaiṣyaṣya asaṃśayaḥ (VIII.7)

[Кришна говорит Арджуне:]
 Поэтому во все времена
 помни меня и сражайся;
С сознанием и умом, мне посвященными,
 именно ко мне придешь несомненно.

saṃtuṣṭaḥ satataṃ yogī
 yatātmā dṛḍhaniścayaḥ
mayu arpitamanobuddhir
 yo madbhaktaḥ sa me priyaḥ (XII.14)

Всегда удовлетворенный йогин,
 контролирующий себя, неколебимо решительный,
С сознанием и умом, мне посвященными,
 мой бхакт — он мне дорог (мил).

Наконец, последняя, четвертая строка анализируемой нами строфы из «Нараянии» также содержит прямые — но на этот раз дословные — отсылки к строфам «Бхагавад-гиты». Первая часть строки, до первой цезуры (*dharmyaṃ yuddhaṃ carēti*, ‘«На праведную битву иди!» — так [сказав,]’ перекликается по крайней мере с двумя строфами из второй главы «Бхагавад-гиты»:

dharmyād dhi yuddhāc chreyo 'nyat
 kṣatriyasya na vidyate (II.31cd)

Ибо лучшего, чем праведная война,
 для кшатрия нет ничего.

atha cet tvam imaṃ dharmyaṃ
 saṃgrāmaṃ na kariṣyasi (II.33ab)

Если же ты на эту праведную
 битву не пойдешь...

Завершающие же слова строки и строфы в целом (*prakṛtim anayathā / darśayan viśva-rūpaṃ*, ‘в нормальное состояние ты [его затем] привёл, [прежде] явив [свой] вселенский облик’) отсылают нас вновь к одиннадцатой главе «Бхагавад-гиты», в которой Кришна являет Арджуне свой «вселенский облик» (*viśva-rūpa*). Само слово *viśva-rūpa* появляется в строфе XI.16 «Бхагавад-гиты»: Арджуна, пораженный ужасной эпифанией божества, описывает Кришне свои впечатления и обращается к нему уже не как к своему другу и колесничему, а именно как к Богу: *viśveśvara viśvarūpa* (‘О Владыка всего! О [имеющий] вселенский облик!’). Чуть позже (далее в той же главе) Арджуна, придя в себя после потрясения, говорит Кришне (который снова обрел свой человеческий облик):

dr̥ṣṭvedaṃ mānuṣaṃ rūpaṃ
tava sauṃyaṃ janārdana
idānīm asmi saṃvṛttaḥ
sacetāḥ prakṛtiṃ gataḥ (XI.51)

Увидев этот человеческий облик —
твой [обычный и] милый, о Кришна,
Теперь я пришел в чувство,
пришёл в нормальное состояние (= *prakṛtiṃ gataḥ*).

Слово *prakṛti* в различных смыслах употребляется в «Бхагавад-гите» около тридцати раз. Но такой смысл («нормальное, уравновешенное, не экзальтированное состояние человека») оно обретает чуть ли не единственный раз именно в этой строфе «Бхагавад-гиты» — и именно с таким смыслом это слово «процитировано» в рассмотренной нами строфе «Нараянии».

Подводя итоги нашему анализу, стоит отметить, что, как мы видели, строфа «Нараянии» отсылает преимущественно к двум главам «Бхагавад-гиты» — ко второй и к одиннадцатой. Значительная часть идейного содержания «Бхагавад-гиты» — того, что преимущественно обсуждалось в XIX–XX вв. — остается «за кадром». Мы не видим здесь ни темы «трех путей» («джняна-йога», «карма-йога» и «бхакти-йога»), ни темы «незаинтересованного действия» (того, что позже было названо *niṣkāma karma*), ни, разумеется, даже намек на аллегорическое толкование «Бхагавад-гиты», которое сделали популярным с конца XIX в. теософы и которое воспринял от них М. К. Ганди. Автор «Нараянии», наверное, очень удивился бы, если бы ему сказали, что «Бхагавад-гита» содержит проповедь «ненасилия». Напротив, он скорее понял бы тех террористов XX в., которые утверждали, что вдохновлялись «Бхагавад-гитой». Ведь в «Нараянии» Кришна призывает Арджуну «избавиться от страха перед убийством».

Предварительный анализ строфы из «Нараянии», предложенный на этих страницах, может и должен быть уточнен и углублен — и помещен в более широкие контексты. Но еще один вывод представляется достаточно очевидным: для Меппаттура Нараяны Бхаттатири «Бхагавад-гита» не была ни единственным, ни главным священным (авторитетным) текстом, но лишь одним из многих источников, питавших его религиозное чувство. Ведь из тысячи с лишним строф своей поэмы под названием «Нараяния» Меппаттур Нараяна Бхаттатири уделил «Бхагавад-гите» всего лишь одну строфу.

Библиография

- Серебряный С. Д. 1999. Многозначное откровение «Бхагавад-гиты» // *Древо индуизма* (Культура народов Востока). М., 1999.
- Bhagavadgītā. 1945. *The Bhagavadgītā*: Being Reprint of Relevant Parts of Bhīṣmaparvan from B.O.R. Institute's edition of the Mahābhārata / ed. by S. K. Belvalkar. Poona. Gita/Edgerton. 1972. *The Bhagavad Gita*. Tr. and interpreted by F. Edgerton. Cambridge (Mass.).
- Gita/Wilkins. 1785. *The Bhagvat-geeta, or Dialogues of Kreeshna and Arjoon...* / Tr. ... by Charles Wilkins... London.
- Gonda, J. 1977. *Medieval Religious Literature in Sanskrit* (A History of Sanskrit Literature / ed. by Jan Gonda. Vol. II. Fasc. 1). Wiesbaden.
- Krishnamachariar, M. 1937. *History of Classical Sanskrit Literature*. Madras.
- Kunjunni, Raja K. 1958. *The Contribution of Kerala to Sanskrit Literature*. Madras.
- Lienhard, S. 1984. *A History of Classical Poetry: Sanskrit—Pali—Prakrit* (A History of Sanskrit Literature / ed. by Jan Gonda. Vol. III. Fasc. 1). Wiesbaden.
- Meppathoor, Narayana Bhattathiri. 1993. *Narayaneeyam* / Commentators V. Balakrishnan, V. Leela Devi. Trivandrum.
- Nārāyaṇa, Bhaṭṭa. 1912. *The Nārāyaṇīya of Nārāyaṇa Bhaṭṭa* / with the commentary, Bhaktapriya, of Desamangala Varya / ed. by T. Gaṇapati Śāstrī. Trivandrum.
- . 1939. *Nārāyaṇīya* / with a translation into English by P. N. Menon. Palghat.
- Rocher, L. 1986. *The Purāṇas* (A History of Sanskrit Literature / ed. by Jan Gonda. Vol. II. Fasc. 3). Wiesbaden.
- Sharpe, E. J. 1985. *The Universal Gita. Western Images of the Bhagavad Gita*. A Bicentenary Survey. L. (and La Salle, Illinois).

Вепрь и котёнок.
Метафоры в романе Хазари Прасада Дживеди
«Автобиография Банабхатты»

Г. В. Стрелкова
(Институт стран Азии и Африки МГУ)

Современный индийский роман, и в частности, роман хинди, по мнению многих исследователей, и индийских в том числе (см. Серебряный 2003: 88, 148), — порождение литературы Нового времени. Считается, что этот жанр сформировался под влиянием европейского, и в первую очередь, английского романа. Часто говорят даже о заимствовании жанра романа из английской литературы. Однако, несомненно влияние колоссальной индийской литературной традиции и древнеиндийской литературы на санскрите¹. Сами индийские литераторы прекрасно это осознают. В настоящей статье на примере рассмотрения первого романа выдающегося писателя хинди Хазари Прасада Дживеди (1907–1979) «Автобиография Банабхатты» (*Bānabhaṭṭ kī āmakathā*) я хотела бы показать восприятие индийцами двух основных источников, которые породили и до сих пор питают один из главных жанров современной индийской литературы. Сам роман, на мой взгляд, — явный пример того, каким бы этот жанр хотел видеть начинающий писатель-романист хинди и в то же время опытный преподаватель и исследователь индийской литературы.

Данная статья ограничена рассмотрением двух главных метафор — Варахи — вепря (одной из аватар Вишну) и кошки с пятью котятками (*billī aur uske pāc bacce*), на которых «строится» этот роман. На мой взгляд, именно они, хотя бы в первом приближении, позволяют понять основной замысел, композиционное строение этого произведения, соотношение и взаимосвязь его героев, выявить неявно выраженные смыслы, охарактеризовать особенности стиля автора. И самое главное — продемонстрировать отношение не просто индийского писателя, но и крупнейшего специалиста по древней и средневековой индийской литературе к собственному классическому наследию и европейской литературной традиции.

¹ О принципиальной разнице европейского и санскритского романа см. Гринцер 1995: 370–609.

Хазари Прасад Двivedи — один из самых авторитетных и крупных исследователей и знатоков классической санскритской и средневековой литературы Индии — создал свой первый роман на основе произведений Баны «Кадамбари» и «Харшачарита» (VII в. н. э.)². И это было далеко неслучайно. Роман был написан в Шантиникетане, где автор долгие годы преподавал индийскую литературу во всемирно известном университете, основанном Рабиндранатом Тагором. Изданный в 1946 году, незадолго до достижения Индией независимости и вскоре после окончания Второй мировой войны, роман «Автобиография Банабхатты» был воспринят как роман-символ. Он буквально возрождал национальное наследие, и в то же время был пронизан беспокойством за судьбу и будущее всего мира. С тех пор роман выдержал множество переизданий, был переведен на многие индийские языки и считается «современной классикой».

Само название романа — «Автобиография Банабхатты» — скажет многое любому, кто знаком с классической санскритской литературой, и сразу же вызовет ассоциации с романом «Кадамбари» Баны, который считается образцом классического санскритского романа. Да и сам роман Х. П. Двivedи написан фактически на двух языках — хинди и санскрите.

Композиция «Автобиографии Банабхатты»³ следующая:

- а) благопожелание (традиционный *maṅgalcāraṇa* — благословение, слова восхваления божества в начале произведения);
- б) Пролог — *kathāmukh*. Он представляет собой историю создания романа, она излагается от имени Вйомы, студента Шантиникетана. Завершается Пролог фразой «Следует обратить внимание на то, что, как и прочие произведения Банабхатты, эта автобиография не завершена» (Dvivedī 1946: 10);
- в) основная часть — «Автобиография». По сути, это стилизация, изобилующая цитатами из произведений Баны и других классических произведений на санскрите, да и предваряется она фразой на санскрите «*atha "bāṇabhaṭṭi kī ātmakathā" likhyate*» («Теперь пишется 'Автобиография Банабхатты'»). Основная часть делится на главы — *ucchvās*, всего их 20;

² Х. П. Двivedи и в самой Индии, и на Западе известен прежде всего как литературовед — специалист по древнеиндийской и средневековой литературе хинди, автор исследований поэзии Калидасы, Кабира, Сурдаса, сикхских гуру, эпохи бхакти в целом. При этом он был ярким писателем, автором четырех романов, которые, в свою очередь, способствовали популяризации классической индийской литературы.

³ Сам роман предваряется предисловием автора — *ниведан*, написанном в конце 1946 года, так как первоначально, с 1943 года, роман публиковался в калькутском журнале «Вишал Бхарат».

г) завершается роман Эпилогом — *upasaṃhār* (Dvivedī 1946: 232–235), в котором вновь говорится, что «Найден лишь этот фрагмент «Автобиографии Банабхатты». Очевидно, история не закончена» (Dvivedī 1946: 232)⁴.

Таким образом, роман имеет «рамку» и основную часть, которые определенным образом связаны и перекликаются между собой.

Планировался пространный комментарий к роману, но этого намерения автор, Хазари Прасад Дживеди, не выполнил — «за неимением времени», как он пишет в предисловии, и оставил «это деяние для благорасположенных читателей»⁵ (Dvivedī 1946: 5), однако подстрочные комментарии в тексте романа «даны студентом Вйомой», о чем уведомляется в Прологе (Dvivedī 1946: 10). Очевидно, что Вйома — alter ego самого Х. П. Дживеди.

Первая и главная метафора романа — Вараха-вепрь, появляется уже на обложке. В последнем издании (2003 года) это работа художника Франсиса Ньютона Сузы, известного своей современной, авангардной интерпретацией пуранических персонажей. В первом издании 1946 года обложку украшал рисунок, выполненный преподавателем факультета искусств Шантиникетона Крипалсинхом — по мотивам фотографии изображения Варахи из Удайгири. В книге было помещено также изображение того же самого, удайгирского Варахи, из собрания археологического департамента княжества Гвалиор, и об этом специально говорится автором в предисловии (Dvivedī 1946: 5), а в Прологе Катрин, главная героиня «рамки», говорит о необходимости сопроводить публикацию одной-двумя иллюстрациями (Dvivedī 1946: 9). Дело в том, что на некоторых изображениях Варахи богиня Земли выглядит достаточно условно или же практически теряется на фоне огромного вепря. На скульптуре из Удайгири четко изображена прекрасная богини Земли, что важно для автора романа. Очевидно, были и другие резоны именно для такого выбора изображения.

В основе «Автобиографии Банабхатты», как уже говорилось, лежит условная биография Баны — творца классического романа на санскрите «Кадамбари», сам роман «Кадамбари» и «Деяния Харши».

⁴ Такое повторение объясняется прежде всего тем, что «... незавершенность текста — не случайная, а достаточно устойчивая черта санскритской литературы, во всяком случае ее эпических, нарративных жанров» (Гринцер 1995: 591). Кроме этого, Х. П. Дживеди и весь роман строит как повествование с «открытым финалом», устремленным не в прошлое, а в будущее.

⁵ И я, как один из подобных заинтересованных читателей, хотела бы внести небольшую лепту, тем более что нынешний, 2007 год — год столетнего юбилея Хазари Прасада Дживеди. По иронии судьбы, именно этот год — согласно восточному (буддийскому) календарю — год свиньи, то есть варахи.

В предпосланном роману благопожелании на санскрите говорится:

*tataḥ samutkṣipyā dharām svadamṣṭrayā
mahāvarāhaḥ sphuṭpadmalocanaḥ |
rasātalād utpalapatrasannibhaḥ
samutthito nīla ivācalo mahān ||
jalaughamagnā sacarācarā dharā
viṣṇanakotyā 'khilaviśvamūrttinā |
samuddhṛtā yena varāharūpiṇā
sa me svayambhūrbhagavān praśīdatu ||*

‘Затем, поддев землю своими клыками,
Великий вебрь с глазами подобными распустившимся лотосам
Со дна расатала⁶ цветом подобный синей лилии
Поднялся, как огромная темная гора.
Пусть простит меня (окажет милость мне) Господь самосуший,
Который в образе вебря поднял
На кончике клыка, воплощение всей вселенной,
Погрузившуюся в океан Землю с живыми и неживыми (предметами).’
(Перев. Ю. М. Алихановой)⁷

Вся основная часть романа построена на образе Варахи. Как известно, это третья аватара Вишну. Она связана с мифом о Хираньякашипу⁸, однако в ведической литературе Вараха относится к двум разным мифам: мифу о вебре — и это сакральное животное, приносимое в жертву (*yajña*), и космогоническому мифу, согласно которому Вараха ассоциируется еще не с Вишну, а с Праджапати — богом-творцом. О генезисе мифа и различных изо-

⁶ Ад, преисподняя, подземное царство.

⁷ По предположению Ю. М. Алихановой, это благопожелание сочиненно самим Х. П. Двиведи, однако первая шлока — это цитата из Вишнупураны (4.26). Ср. первую шлоку с переводом Т. К. Посовой: «Тут великий Вараха, — его глаза были, как распустившиеся лотосы, а телом он был (темный), как листья лотоса, — бивнями поднял из подземного мира землю и встал, огромный, как гора Нила» (Вишну-пурана 1995: 25). Вторая приводится в тексте самого романа как Махавараха ступи — гимн, восхваление Великого варахи (Dvivedī 1946: 30).

⁸ Хираньякша (др.-инд., ‘имеющий золотой глаз’), Хираньянетра, Хираньялочана, в индуистской мифологии могущественный асура, сын Кашьяпы и Дити и брат-близнец Хираньякашипу. Х., согласно распространённому мифу, был непримиримым врагом богов и, желая показать им свою силу, стащил землю на дно мирового океана (по другому варианту, земля сама погрузилась в океан, не вынеся бремени живых существ). Боги обратились за помощью к Вишну, тот воплотился в вебря (см. в ст. Аватара), поднял землю вверх на своих клыках, а Х., пытавшегося помешать ему, убил после тысячелетней битвы. Борьба Вишну в аватаре вебря с Х., по-видимому, является пураническим добавлением к космогоническому в своей основе мифу об «извлечении» земли из первичных вод (Мбх. III 141; Вишну-пур. I 4; Бхаг.-пур. III 13–19; «Вараха-пурана» 113–115 и др.) (Мифологический словарь 1990: 576).

бражениях Варахи коротко, но очень убедительно написано в статье Герды Тёнс-де Бур «The Boar as an Image of Creation» (Theuns-de Boer 2001)⁹.

Вараха «вспахал» землю в изначальных водах, когда проходил сквозь них в форме ветра¹⁰, он принял облик вепря, чтобы поднять землю из первичных вод, устанавливая первотворение. Позже, в пуранах и эпосе, функции творца переходят к Брахме, и он принимает форму Вепря, чтобы поднять землю из вод, или, как иногда говорится, преисподней (*pātāla*), куда она погрузилась после гибели в конце калпы¹¹. Таким образом, извлечение Земли Варахой становится актом не первотворения, а вторичного творения, периодическим деянием возрождения, установления нового мира вновь и вновь. Под влиянием распространяющегося вишнуизма миф изменится, и Вараха станет аватарой Вишну-творца. Поздние эпические и пуранические тексты демонстрируют изменения в космогоническом мифе: Вараха не только восстанавливает землю, но и убивает демона Хираньякашипу, который обитал в преисподней и угрожал сурам-богам своим могуществом.

Существует много изображений Варахи, одно из самых внушительных (высотой около 2,5 м) находится в Мурадпуре, деревушке на границе Мадхья Прадеш; ему поклоняются и сегодня (Theuns-de Boer 2001). Очевидно, насколько сильное впечатление может произвести это огромное изображение на верующих. Как полагают исследователи (Asher 1983: 55; Theuns-de Boer 2001), неслучайно изображение вепря было так популярно у индийских раджей и донаторов, — оно давало им возможность выразить и собственное могущество, и создать «новый мир», в котором будет действовать закон. В эпоху Гупт вепрь является их символом власти. Хотя правители этой династии были вишнуитами, но при этом они покровительствовали буддизму. Сама империя была буддийской, а Гупты выступали объединителями индийских земель, всей Арьяварты.

В романе «Автобиография Банабхатты» множество эпизодов, связанных с буддизмом. Например, один из главных покровителей принцессы Раджжумари-Бхаттини — буддийский ачарья. От принца Кришнавардханы, который помогает Бхаттини спастись, она получает в дар мурти — изображения Махаварахи и Будды. Эти реминисценции объясняются и «первоисточника-

⁹ Статья сопровождается прекрасными фотографиями из Института Керна в Лейдене. Также приводится библиография современных исследований по этому вопросу.

¹⁰ Примечательно, что последний роман Х. П. Дживеди «Рукопись Анамдаса» (1976) создан на основе четвертой части Чхандогья Упанишады, в которой изложено учение о «поглотителях» — ветре и дыхании. Рефрен романа — *sab havā hai!* 'Все — ветер (воздух)' (Dvivedī 1976: 15).

¹¹ Букв. «порядок, закон» — по традиционному индуистскому летоисчислению «день-и-ночь» Брахмы.

ми» — в самой «Кадамбари» Баны и в «Деяниях Харши» присутствует тема буддизма, так как Харша сочувствовал буддизму. Так, в восьмой главе романа, посвященного его жизни, описывается буддийская проповедь, на которой присутствуют последователи и других религий или течений индуизма (Гринцер 1995: 436–437).

Можно предположить и неявно выраженную связь между вепрем-варахой и буддизмом: по одному из преданий, Будда умер, вкусив свинину. Но эта версия оспаривается буддологами (в канонических текстах фигурируют грибы-трюфели, «пища свиней», а не свинина)¹².

В главной части романа Дживеди вараха — это, во-первых, главное божество для Нипуники — героини романа, бывшей актрисы, которая преобразила «моху (ослепление) в *бхакти* (любовь и преданность божеству)». Отказавшись от страсти к Банабхатте (она была актрисой в его труппе), она погрузилась в преданность Махаварахе. Встреча Банабхатты с Ниунией-Нипуникой после 6 лет разлуки и служит завязкой всего романа, отправной точкой для развития всех последующих событий.

Нипуника связана с принцессой, Раджжаньей, по имени Чандрадидхини, дочерью Тувармилинды, которую сама Нипуника называет «Сита из Ашокавана» (в «Деяниях Харши» это Ражашри, младшая сестра Харши). Ее нужно спасти от правителей Маукхари. И на протяжении всего романа главным героям будет покровительствовать Махавараха, так как это *ишта-дев* — родовое, или семейное¹³ божество Раджжаньи. Вокруг ее спасения и разворачивается главная интрига романа. Параллельно с этим герои скрывают и оберегают изображение Махаварахи, которое тонет в водах Ганги и обретается вновь. В конце «незавершенного» романа Бана читает *стутиславословия* Махаварахи (Dvivedī 1946: 231) и призывает Бхаттини-Раджжанью-Чандрадидхини собраться с силами, чтобы спасти Арьяварту от *млеччхов* — варваров. Сам герой отправляется в город Пурушпур, поклонившись Махаварахе, а Бхаттини до его возвращения остается в Стханишваре, столице империи Харши, праведного правителя (Dvivedī 1946: 232).

Итак, с образом вепря мы впервые встречаемся, когда берем роман в руки и видим его изображение на обложке. Затем в благопожелании, это шлока — описание Махаварахи из Вишнупураны, а затем восхваление — Махавараха-стуты. Наконец, дважды приводится описание изображения вепря — во внутреннем дворике дома, где живет Нипуника:

¹² Лысенко 2003: 100.

¹³ Второе значение слова — «любимое божество».

«За магазином {там торгует Нипуника} был маленький дворик, в центре него — деревце тульси. Рядом небольшой жертвенник, а на нем установлено великолепное мурти-изображение Варахи. Хотя мурти и небольшое, но очевидно, что скульптор, который его создал, был зрым мастером. На лике Земли, поднятой клыками Махаварахи, было выражения счастья и света, и оно передавалось, стоило лишь взглянуть на него...» (Dvivedī 1946: 20).

Более пространно и восторженно описание Махаварахи, находящегося при дворе Раджканы¹⁴: вепрь словно только что вынырнул со дна океана и был устремлен к небесам, глаза его были подобны распутившимся лотосам, а Земля, поднятая его клыками, необыкновенно прекрасна — очаровательна (Dvivedī 1946: 28).

Как отмечалось выше, автор романа упоминает мурти — скульптурное изображение вепря именно из Удайгири и приводит в тексте романа не только словесные, но и зримые изображения вепря (во вступлении-рамке также говорится о необходимости сопроводить текст иллюстрациями). В связи с этим, удайгирским, изображением очень полезна статья Фредерика Ашера «Историческая и политическая аллегория в гуптском искусстве» (Asher 1983), в которой говорится, что

«рассмотренное в историческом контексте, это изображение представляет как замечательная аллегория объединения империи под властью Чандра Гупты II», и оно создает космическую перспективу для исторического события (Asher 1983: 55–56).

Показательно и замечание о том, что

«подобно тому как поэты эпохи Гуптов разрабатывали метафору с многообразными значениями, резчики по камню этой эпохи развивали многообразие смыслов в своем каменном искусстве» (Asher 1983: 54).

Такое понимание справедливо для романа «Автобиография Банабхатты». Однако кроме символа царского могущества, вепрь в романе Х. П. Дживеди предстает прежде всего символом спасения, творения Земли, единства индийского мира, силы и величия, покровителя добродетельного и мудрого правителя, вдохновителя на благие дела, объекта истинной любви адепта. Обратим внимание и на то, что, согласно индуистской мифологии, нынешняя калпа называется вараха, так как Вишну воплотился в ней в этом виде. И главное,

¹⁴ Первая встреча с этой героиней происходит во время праздника *чайтр-шукл-траядаши* — пуджи в честь Мадана, Камадева. Её совершают девушки и молят о ниспослании им желанных женихов (Dvivedī 1946: 24). В Каньякубдже этот праздник отмечают с особой пышностью, и в примечании говорится, что сходное описание праздника есть в пракаране Бхавабхути «Малати-Мадхава».

что подчеркивается постоянно на протяжении всего романа — это идея бхакти, милосердие и защита, которую ждут и получают преданные бхакты от Махаварахи. Важно также, что автор имеет в виду именно изображение Варахи из Удайгири (букв. «Гора восхода/Рассветная Гора»). Здесь, в современном штате Мадхья Прадеш, недалеко от Санчи, где при императоре Ашоке были возведены первые буддийские ступы, и в 7 км от Видиши, откуда родом супруга императора Ашоки, находятся пещерные храмы эпохи Гуптов. В одном из них (в пещере 5) и высечено знаменитое грандиозное изображение аватары Вишну в виде Вепря. Примечательно также и то, что в одноименном местечке Удайгири (в современной Ориссе) находится одна из самых знаменитых буддийских *вихар*, здесь же сохранился один из наскальных эдиктов Ашоки. Иными словами, кроме глубоких смысловых ассоциаций присутствует и звуковая, а от нее можно перейти к рассмотрению мотива игры, но на этом я остановлюсь позже.

Вернусь к «рамке» романа. В предисловии студент Шантиникетона Вйома рассказывает о судьбе рукописи, которая составляет основную часть романа — собственно «Автобиографию Банабхатты». Героиня этой «рамки» — австрийская пожилая дама, Катрин¹⁵, влюбленная в Индию. Она — словно само «воплощение Сарасвати», отмечает автор. Однажды, после 8 лет, проведенных в Шантиникетоне, где изучала санскрит и хинди и в окрестностях которого собирала рукописи и другие старинные редкости, она возвращается из экспедиции по берегам реки

¹⁵ Возраст героев — одна из важнейших тем последнего, уже упоминавшегося романа Х. П. Дживеди «Рукопись Анамдаса». Но и в своем первом романе автор уделяет возрасту именно этой героини большое внимание. Героиня Пролога приезжает в Индию в 68 лет, проводит 8 лет в Бенгалии, хотя Вйома и говорит о ней как о 75-летней (*pacahattar varṣ kī burhiyā*). Затем Катрин уезжает на 2 года в Каши (Dvivedī 1946: 7–10), откуда возвращается на родину. После 6 лет, проведенных в южной Австрии, она пишет письмо Вйоме и сообщает о намерении уйти в саньяси. (Dvivedī 1946: 234). Примечательно, что конкретные упоминания возраста стимулируют внимательность и прилежание читателей. Полагаю, это один из «педагогических приемов» Х. П. Дживеди — профессора индийской литературы. Так, в момент передачи рукописи Вйоме (перед отъездом в Бенарес) Катрин 75 лет («Я поражался, размышляя об инициативности, упорстве и трудолюбии этой 75-летней старушки» (Dvivedī 1946: 8). Буквально на следующей странице воспроизводится диалог Вйомы и Катрин, происшедший на следующий день после выше процитированных размышлений Вйомы, и Диди говорит: «Сегодня вижу, что 68 лет жизни прошли впустую» (Dvivedī 1946: 9). Очевидно, что она имеет в виду годы, проведенные в Европе, где не смогла полностью реализовать свои возможности, и лишь в Индии смогла состояться как личность. Из послевоенной Австрии она пишет прощальное письмо Вйоме, намереваясь уйти в саньяси. Таким образом, ей к этому времени исполняется 83 или 84 года. К теме возраста героев романа я еще вернусь.

Шон с необыкновенно ценной находкой. Катрин совершает двухчасовую медитацию при свете луны¹⁶ — после того, как «обрела» рукопись на санскрите — и затем всю ночь переводит ее на хинди. На следующий день она просит Вйому отвезти этот перевод в Калькутту, распечатать и перевести на английский(!)¹⁷, а затем опубликовать. Сама же она вскоре уезжает в Бенарес. Лишь спустя два года, после краткой встречи с *диди-дади* (сестрицей-бабушкой) Катрин на железнодорожной станции Мугалсарай¹⁸, Вйома публикует рукопись на хинди в журнале. Только позже, уже получив от нее последнее письмо из послевоенной Австрии, он опубликует роман отдельной книгой. В Эпилоге дается литературоведческий комментарий Вйомы и приводится прощальное письмо мисс Катрин. Оно объясняет, как это и должно быть в Эпилоге, многое из «загадочного, таинственного» — *rahasyatam*. «Ты ленивый студент, поверхностно понявший санскритское слово — *атмакатха* — это не только биография, но и „сказание о душе“» (Dvivedī 1946: 234). Кроме этого, Катрин обращает внимание на то, что «Банабхатты бывают не в одной лишь Индии» (Dvivedī 1946: 234). Такое замечание помогает «нерадивому студенту» понять, что роман в действительности не просто стилизованная «автобиография», но «современный эксперимент» (*abhinav prayog*), и попытка женщины-писателя «взглянуть на себя глазами возлюбленного-поэта» (там же). Необходимо отметить, что одна из важнейших тем романа — положение женщины и отношение к ней — и общества и отдельно взятого героя. Это показывается на примере прежде всего сюжетной линии Банабхатта-Нипуника (герой не устает повторять, что женщина для него подобна богине) и самой Катрин, пережившей в молодости несчастную влюбленность в поэта и обретшей смысл жизни в Индии. Рамка и основная часть романа словно зеркально отражаются, но в этих зеркалах присутствуют два мира — Индия и Европа, с интересом всматривающаяся в Индию. При этом совершенно очевидно «духовное лидерство

¹⁶ Это особенно значимо, так как лунный миф, по мнению П. А. Гринцера, лежит в основе романа Баны «Кадамбари», более того, «...Бана не заимствует, не берет в готовом виде, а конструирует свой лунный миф» (Гринцер 1995: 480).

¹⁷ Здесь можно усмотреть явный намек на становление бенгальской литературы Нового времени.

¹⁸ Обратим внимание на этот хронотоп: время действия — накануне начала Второй мировой войны, место — железнодорожная станция, реально существующая (на пути между Калькуттой и Бенаресом), но литературно «отмеченная». Так, один из актов пьесы «Премджогини» основателя современной драмы хинди Бхаратенду Харишчандры происходит именно там, на станции Мугалсарай, и представляет собой диалог между европейцем и жителем-патриотом Бенареса (Bhāratendu 1874/1950: 337–344). Весь этот акт — буквально гимн Бенаресу. Напомню, что Х. П. Диведи закончил Бенаресский университет и был там профессором.

Индии»¹⁹, которая противопоставляется пережившей трагедию мировой войны Европе. Примечательно и то, что Катрин, как подобает героям преклонного возраста, описанным в классической индийской литературе — то есть литературе традиционалистского типа (ориентированной на традиционные образцы, древних авторов, использование устойчивых типов героев, тем, сюжетов) — намерена удалиться от мира и стать *саньяси*. Ориентация самого Х. П. Дживеди на классическую и средневековую индийскую литературу явственно проявляется в том, что в конце Эпилога Вйома, защищая свое право воспринимать термин *атмакатха* именно как автобиографию, задумывается и о том, что Катрин могла сочинить этот роман подобно средневековому поэту, описывающему прелести Радхи —

«дабы она смогла понять, какую сладость — *rāsa* — может обрести в ней Кришна. Ведь и Кришна, как говорят, хотел взглянуть на себя глазами Радхики и поэтому проявился в Навадвипе в облике Чайтаны. То воображение, что присутствовало в поэзии и служении дхарме, Диди в собственной жизни сделала истиной и показала ее» (Dvi-vedī 1946: 235).

На второй главной метафоре — это котёнок, который становится кошкой, а у нее, в свою очередь, появится пять котят — строится Пролог и Эпилог романа. Моя задача — попытаться понять, что же означают эта метафора и связана ли она с главной метафорой основной части романа — варахой, и если да, то каким образом.

Известно, что у индийцев кошка — не самое популярное животное, и вызывает оно, как правило, негативные эмоции. Тем не менее, что касается этого образа в индийской литературе, то он довольно часто встречается в произведениях нового и новейшего времени. Например, в бенгальской литературе это знаменитое произведение Бонкимчондро «Комолаканто», 13-я глава которого называется «Кошка» (Бонкимчондро 1963: 156–160). Однако речь здесь идет о «крошечном котенке приятной наружности», которого герой, любитель опиума Комолаканто, принимает за герцога Веллингтона. Он якобы «в кошачьем образе пришел <...> кланчить опиума». Между ними происходит ироничный диалог о равенстве и справедливости. Известен рассказ «Ералаш», написанный Раем, отцом знаменитого кинорежиссера Сатъяджита Рая, — в нем кошка тоже изображена в ироничном духе. Рассказ Бхагаватичарана Вармы на хинди «Искупление» строится на противостоянии юной домохозяйки и кошки, которая постоянно крадёт молоко и сливки и вынуждает хозяйку пойти на крайние меры — та пытается убить кошку. Это

¹⁹ Идея, характерная, основополагающая для неоиндуизма и для индийской литературы первой половины XX века.

расценивается как страшный грех, требующий искупления. Рассказ сатирический, высмеивающий корыстолюбивых и алчных брахманов-чревоугодников, и заканчивается он вполне благополучно: мнимо убитая кошка оживает и бежит, тем самым спасая и свою хозяйку от дорогостоящего «искупления» (Varmā 1983: 7–12).

Если говорить о мировой литературе, то одна из первых литературных ассоциаций — «Житейские воззрения кота Мурра» Э. Т. А. Гофмана или «Записки о Кошачьем городе» Лао Ше, а для русских читателей, очевидно, — крыловское «А Васька слушает да ест», не говоря уже о Коте Бегемоте, починающем примус²⁰. У нас нет прямых доказательств, что Х. П. Диведи был знаком с именно этими произведениями русской литературы²¹, но европейскую литературу он знал прекрасно. Очевидно, что при создании романа, в котором действует европейская героиня, он ориентировался и на европейскую романную традицию. Примечательно, что сами индийские литературоведы говорят о романе «Автобиография Банабхатты» как о произведении «классического романтического стиля» (*klasiko-ramāṅik shailī kā*) (*Hindī sāhitya kosh* 1952: 352).

В романе Х. П. Диведи кошка также изначально выступает как некий иронично-юмористический образ. Тем более что *билли ка бачча* — «котёнок» на хинди созвучно и синонимично *уллу ка бачча* (совёнок) в значении «простак, глупец». Главная героиня Пролога и Эпилога романа — Катрин носит котенка в кармане и часто затевает игры с ним и студентами Шантиникетана. Она достает котенка из кармана, словно какую-то «рукопись» (Dvivedī 1946: 7), студенты делают вид, что пугаются (и при этом часто портят собранные ею в экспедициях вещи), Катрин заливается смехом, а студенты ловят котенка. Примечательно, что этот смех *harṣātīrek* — чрезвычайно радостный. Здесь есть и намек на Харшу (т. е. отсылка к «Харшачарите»), а сама Катрин уподобляется богине Сарасвати. Напомню, что в прологе к «Кадамбари» Баны говорится о Бане, «с чела которого светлые капли пота / Стирала своей ладонью сама Сарасвати» (Бана 1995: 8). Несколько позже, когда Катрин возвращается из экспедиции в Раджагриху, где на берегу реки Шон якобы обрела древнюю рукопись на санскрите, ее лицо просветленно, словно она встретилась с самим Буддой (Dvivedī 1946: 8). Эти и подобные им многочисленные переключки (например, оставшаяся нерассказанной история о некоем Шрингале, современнике Будды) свя-

²⁰ В Интернете существует даже специальный «кошачий» сайт <http://borzilio.hut1.ru/>, на одной из страниц которого размещены литературные произведения (авторы от Акутагавы Ёюносэ до Т. С. Элиота), в которых кошка играет одну из главных ролей.

²¹ Впрочем, Х. П. Диведи знал и очень ценил русскую литературу и призывал своих коллег-литераторов учиться у русских классиков (Dvivedī 1955: 51).

зывают, казалось бы, независимую «рамку» с основной частью романа. Но это совершенно естественно для художественного произведения, тем более что к концу романа выяснится, что сама Катрин — европейский «аналог» Нипуники, главной героини основной части романа «Автобиография Банабхатты», то есть романа, который сама Катрин и написала, но представила как перевод на хинди старинной санскритской рукописи. Таким образом, Пролог и Эпилог представляют собой объяснение некой литературной мистификации. Обратим внимание, что и Рабиндранат Тагор, которого Х. П. Дживеди глубоко почитал и преподавал долгие годы в основанном им университете²², начинал с литературной мистификации — опубликовал якобы найденную им рукопись Кабира.

В целом по ироническому тону Пролог контрастирует с основной, «серьёзной», частью романа, равно как и с Эпилогом. Незавершённая «Автобиография» заканчивается сценой прощального прославления Баной Варахи. После смерти одной из главных героинь, Нипуники (она вновь выходит на сцену, чтобы сыграть роль в натике Харши «Ратнавали», поставленной Баной, — и умирает в момент триумфа, в финальной сцене спектакля), сам Бана и спасённая им принцесса Бхаттини готовы отправиться из Схханишвара, столицы Харши, в другое княжество, чтобы дать отпор млеччхам. Они совершают ритуальный поклон и прощаются, «преисполненные восторга», с изображением Варахи, но, замечает Бана, — «Махавараха, очевидно, тайно высмеял наш энтузиазм» (Dvivedī 1946: 232), потому что Бана должен отправиться на битву за спасение родины один, и он не знает, с чем ему ещё предстоит встретиться. Но этот «горький» смех предвещает драматический тон Эпилога, в котором в основном говорится о судьбе австрийки Катрин, пережившей Вторую мировую войну.

Примечательно, что последний роман Х. П. Дживеди «Anām dās kā rothā» — «Рукопись Анамдаса (или „безымянного служителя/раба“»)» (1976) строится по такой же композиционной схеме, что и первый. И оба романа словно дополняют друг друга: разделённые тридцатью годами, они в соответствии со своим временем говорят о том, что волновало писателя на протяжении всей литературной, исследовательской и преподавательской жизни. Предисловия первого и последнего романов Х. П. Дживеди по тону и стилистике очень отличаются от основной части, они выдержаны преимущественно в ироничном ключе. В предисловиях к романам, помимо обсуждения многих разнообразных и важных тем (от сохранения рукописей до астрологических исчислений), сообщается, каким образом «текст романа» по-

²² Рабиндранат Тагор «присутствует» в романе «Автобиография Банабхатты» начиная с Предисловия (Dvivedī 1946: 5) и в явном или скрытом цитировании его поэзии на протяжении всего романа.

пал в руки автора-издателя (Вйома в первом случае и сам Х. П. Дживеди во втором). Напомню, что рукопись «Автобиографии Банабхатты» якобы нашла, перевела с санскрита на хинди и передала студенту-индийцу с просьбой перевести на английский и опубликовать (добавив одну-две иллюстрации) 75-летняя²³ Катрин из Австрии (Dvivedī 1946: 7–10). «Рукопись Анамдаса» принес Х. П. Дживеди 67-летний незнакомец с просьбой прочесть, оценить и в случае одобрения — опубликовать (Dvivedī 1976: 5–20). В заключении обоих романов автор-публикатор-издатель (студент Вйома, так и не переведший роман на английский, но сверивший рукопись с произведениями Баны и снабдивший ее примечаниями, / Х. П. Дживеди и «нашедшая рукопись» Катрин / «Безымянный раб») вступают в переписку и подводятся итог романа.

На мой взгляд, подобное сотворчество: писатель-индеец и избранные им в «соавторы» европейская любительница индийской литературы или «безымянный служитель» литературы — чрезвычайно символично и говорит о преемственности и взаимовлиянии индийской и европейской литератур. Однако индийские исследователи воспринимают это прежде всего как пример общеизвестной и в данном случае превосходно выполненной литературной игры, стилизации (Vyāsa: 9) или же иронизируют по поводу «простодушных читателей», которые серьезно восприняли заявление о том, что рукопись Банабхатты была найдена некой австрийской любительницей индийских древностей (Pāṭivāl 1984: 30).

С другой стороны, первый роман Х. П. Дживеди был написан в момент обостренного интереса именно к этому периоду индийской истории — и самих индийцев, но и европейцев тоже, которые, по сути, еще в XIX веке своими индологическими штудиями этот интерес стимулировали. С точки зрения литературного процесса в Индии важно, что роман Х. П. Дживеди был созвучен драмам Джаяшанкара Прасада, романам Яшпала, Рахула Санкритьяна, Бхагаватичарана Вармы, посвященным эпохе распространения буддизма. Это было время становления исторического романа хинди, одним из его родоначальников и ярких авторов был Вриндаван Лал Варма, и упоминание изображения варахи из княжества Гвалиор вызывает ассоциации с его произведениями²⁴.

²³ О том, как важна тема возраста героини, см. выше, с. 8.

²⁴ Вриндаван Лал Варма писал преимущественно об истории Бунделькханда. Самый популярный и переведенный на многие индийские языки (на русский язык также) его роман — «Рани Джханси Лакшми Баян» — писался и был опубликован практически одновременно с романом «Автобиография Банабхатты» (1946). В этом романе — на основе другого исторического материала и в другой стилистической ма-

Одна из важнейших проблем романа (помимо положения женщины) — обретение и сохранение утраченного культурного наследия, а кроме того — кем и каким образом эти деяния совершаются. Отсюда возникает мотив тайны, загадочности. Не случайно слово *рахасья* часто встречается в романе, начиная с предисловия (Dvivedī 1946: 9), включая «загадочность высказываний Шудраки» (Dvivedī 1946: 30) и вплоть до Эпилога, в котором Виома говорит о тайнах, которые может раскрыть лишь Катрин. Тайнами постоянно окружены последователи буддизма и тантрики, описанные в романе, и т. д. Помимо необходимости хотя бы отчасти разгадать эти тайны, возникает проблема авторства, то есть имени. Казалось бы, имя как таковое не связано напрямую с рассматриваемыми здесь метафорами вепря и котенка, однако обращу внимание на то, что и кошка, и котята, фигурирующие в предисловии и заключении — безымянные, а Махавараха воспринимается как имя собственное третьей аватары Вишну, и прославляется он в форме Варахи (Dvivedī 1946: 30).

Следует все же кратко остановиться на проблеме авторства и имени. Как мы видели, «рамка» романа передает авторство современного романа на хинди и санскрите австрийке Катрин — букв. «чистая». Общение этой пожилой героини с юными индийскими студентами, описанное во Вступлении в почти юмористическом тоне, сменяется тоном просветительски-назидательным в Эпилоге. Героиня пережила тяготы войны в Европе, но она по-прежнему душой связана с Индией и объясняет несведущему герою-индийцу, что ему следует многое познать и понять в истории и культуре родины.

Обратим внимание на то, что роман «Автобиография Банабхатты» хотя и написан на основе «Кадамбари» и «Харшачариты» Баны, но в нем также упоминаются и цитируются произведения Калидасы («Малаявика Агнимитра», «Мегхадута» и др.), Шудраки («Глиняная повозка»), Бхавабхути («Малатимадхава»), самого Харши («Ратнавали»). Главный герой, естественно, Банабхатта, повествующий о своей жизни, приключениях и своих произведениях также. Роман начинается с «размышления об имени» самого героя, чье истинное имя Дакша, то есть «Праведный, сведущий, опытный, южный» (Dvivedī 1946: 12). На первых же страницах романа описывается обряд «наречения имени» (Dvivedī 1946: 13), и на протяжении всего романа тема имени будет одной из ключевых, тем более что у большинства героев имена

нере — решалась та же задача, что и у Х. П. Дживеди — возрождение национального наследия и прославление величия Индии. Роман «Мриганаяни», в основу которого положены и исторические факты, и предания о радже Гвалиора Ман Сингхе и его прекрасной жене Мриганаяни, вышел позже, в 1950 г. Примечательно, что один из важных эпизодов этого романа связан с метким выстрелом Мриганаяни в вепря.

«говорящие» и помогают раскрытию образа: Вйома — «небеса, атмосфера», Нипуника — «умелая, ловкая, совершенная» (Ниунна — произношение имени на пракрите), Сучарита (обладающая добрым нравом), принцесса Бхаттини (госпожа, повелительница), рани Махамая (что вызывает немедленную ассоциацию с буддизмом). Подобная значимость имен, с одной стороны, естественная в литературном произведении, в данном случае имеет прямую аналогию с классическим романом Бану, даже стилистически построенном на значимости имен и литературной игре этими именами. В «Кадамбари» этот прием достигает кульминации в описании Махашветы («очень белая») (Бана 1995: 476). Хазари Прасад Дживеди, возможно, и стремился к подобной виртуозности, однако его рассуждения об имени несколько проще, приближены к разговорной речи: «Хотя я и прославился под именем Банабхатты, но это не подлинное мое имя. Хорошо, что люди не знают историю этого имени... но дольше я ее скрывать не могу» (Dvivedī 1946: 11). Обращает на себя внимание и то, что Х. П. Дживеди имя своего героя возводит к обидному прозвищу «бесхвостый бык», которое впоследствии было «облагорожено» и сохранено героем романа, а сам роман — это история о том, как произошло «сохранение имени» (не только сохранение и спасение Махаварахи) (Dvivedī 1946: 12). Время действия романа отнесено к эпохе распространения буддизма, поэтому в нем встречаются имена, известные по буддийским источникам (Харша и др.). Полагаю, что даже столь краткая характеристика демонстрирует связь этого романа с литературной традицией Индии и стремление возродить ее даже с помощью имен.

С другой стороны, как нам представляется, по мысли Х. П. Дживеди, литература — прежде всего игра, творчество, что делает эту игру священной, сакральной, однако в эту игру вовлечены столь многие, и имя столь условно и неустойчиво, переменчиво и многозначно, что можно главного героя литературы назвать Анамдас — «безымянный», что писатель и делает в своем последнем романе. Но в первом романе Х. П. Дживеди эта игра иного рода: во-первых, литературная мистификация, а во-вторых, вепрь как аватара Вишну создает ассоциации с Кришной. Не случайно, что именно о Кришне и Чайтанье говорится в Эпилоге. Важно и то, что одно из самых почитаемых изображений Махаварахи, Адивараха, находится в Матхуре — месте рождения Кришны, к нему совершал паломничество Чайтанья, что было прекрасно известно Х. П. Дживеди, специалисту по эпохе бхакти. В Прологе романа *лила* — игра переводится в бытовой план, который все-таки намекает и на сакральный, не зря австрийка Катрин противопоставляет духовности Индии механицизм Европы. Она явно мечтает о том, чтобы Индия оказала влияние на охваченную войной Европу, а Вйома в Эпилоге говорит о том,

что Диди — Катрин своей жизнью претворила в реальность поэтический и духовно-религиозный вымысел. Один из главных символов, с нею связанных, символ игры — белый котенок — позже оказывается кошкой, принесшей 5 котят. «И кто о них позаботится?» — вопрошает Катрин и увозит их в Австрию, где все они пережили войну. Для нее самой остается загадкой, почему многие — и молодые люди, и даже дети, погибли, а она, прожившая долгую жизнь, и кошка с котятами остались живы. Очевидно, что на романном уровне эта «загадка» объясняется прежде всего символически.

Кошка как символ жизненной силы, выживаемости отмечена и на уровне фольклорном. Вспомним о «девяти жизнях кошки» или обилии индийских поговорок, которые подчеркивают не только проказливость или исходящую от кошек угрозу — будь то для мыши, молока и мясных обрезков, которые она норовит поймать или съесть, но прежде всего — их живучесть: «Кошка и упадет — так прямо на лапы» (Пословицы 1998: 23) или «Кошка — тигру тетка» (Пословицы 1998: 58).

Однако даже при подобном, лежащем на поверхности толковании, символ кошки остается загадкой, тайной — любимой Х. П. Дживеди *рахасья*, о чем уже говорилось выше. Обратим внимание на то, что этот мотив связан и с традицией *ulṭa bāṃsī* — upside-down-language — «перевернутой речью», иносказанием, распространенным в средневековой литературе бхакти, знатоком которой он был. Традиции *ulṭa bāṃsī* он посвятил целую главу в своей знаменитой книге о Кабире (Dvivedī 1942). Для рассмотрения в качестве одной из версий понимания иносказания, связанного с образом кошки с котятами (и почему именно 5 котят у одной кошки), можно обратиться к популярной в Бенгалии²⁵ богине плодородия²⁶ Шаштхи — *ṣaṣṭhī* (Monier-Williams, 1110), т. е., дословно, «шестая» — как и кошка, у которой 5 котят. День богини Шаштхи — 6-й день лунного полумесяца, он отмечается на шестой день Дурга пуджи, когда совершается Шаштхи пуджа. Важно, что эта богиня — покровительница рожениц и новорожденных детей. А в связи с нашей метафорой — живучей кошкой, выжившей во время переезда из Индии в военную Австрию и пережившей со своими котятами войну — важно также то, что средство передвижения у богини Шаштхи, ее вахана — это именно кошка. В романе Х.П. Дживеди кошка, пережившая войну, становится метафорой жизненной силы и единого мира — от Бенгалии до Австрии.

²⁵ Напомню, что роман писался в Бенгалии, в Шантиникетане, где Х. П. Дживеди был профессором факультета хинди.

²⁶ Пользуюсь случаем поблагодарить Смиту Сен, сотрудницу Восточного кабинета ВГБ, которая указала мне на эту параллель.

Кроме этого, представляется важной известная концепция «бхакти котенка — бхакти обезьянки»: то есть вид отношения бхакта — адепта к возлюбленному божеству-спасителю. Или он уподобляется котенку, который невозмутимо лакает молоко, ожидая, пока его спасет мать, или же хватается за него, подобно тому, как спасается детеныш обезьяны, вцепляясь в мать. Как уже отмечалось, на протяжении всего романа подчеркивается, что герои испытывают к Махаварахе чувство бхакти²⁷. В данном случае мы можем отметить пассивность-фатализм — и активное отношение к спасению, то есть восточный и западный подход. Таким образом, связующим звеном между варахой и котенком становится образ творения и сохранения мира, а также героиня Пролога и Эпилога Катрин, само «воплощение Сарасвати». Отметим при этом определённое «снижение» образов, представляющих Запад в рамке романа и противопоставленных образам основной части — будь то Катрин (Сарасвати) или котёнок (махавараха).

Главное, что подчеркивается в облике Катрин, — маленькие, голубые глаза. Это тоже своеобразная метафора Вепря-спасителя, чьи глаза подобны голубым распустившимся лотосам. Она, в поисках индийских древностей, бродит по берегам реки Шон, и именно на эту реку нисходит Сарасвати после проклятия (Бана 1995), здесь же родина самого Баны. Здесь Катрин «спасает» (на самом деле творит сама) рукопись и кошку с котятками, подобно тому, как вепрь спасает всю землю из вод первичного океана.

Это деяние — то, что иностранка отыскивает, спасает древнее наследие — и якобы драгоценную санскритскую рукопись в том числе — явная литературная «игра», стилизация, но она с глубоким смыслом. Как уже отмечалось, многие читатели романа не сразу осознали эту игру: восприняли на веру предисловие к публикации 1943 года в журнале «Вишал Бхарат», в котором заслуга находки древней санскритской рукописи приписывалась австрийке Катрин (Pālīvāl 1984: 28). Однако подобная литературная игра заслуживает серьезного отношения и глубокого исследования. Эта статья — лишь попытка понять скрывающиеся в двух рассмотренных образах смыслы. Нет сомнений, что могут быть и другие, скрытые смыслы, требующие расшифровки. В любом случае, нет ничего случайного у Х. П. Дживеди, специалиста по древней и средневековой литературе, талантливого преподавателя и популяризатора. И одной из главных его задач было стремление пробудить и поддержать интерес читателей к великой индийской литературе — от древности до современности.

²⁷ «Раджкумари взглянула с чувством бхакти на изображение» (Dvivedī 1946: 29–30) и др.

Кроме этого, создавая свой первый роман, по нашему мнению, Х. П. Диведи хотел показать соотношение двух типов романов — европейского и индийского, причем к европейскому роману автор относится одновременно с некоторой долей иронии, но и уважения в том числе, отдавая явное предпочтение индийской традиции. Об этом, как и о том, каким путем должна развиваться индийская литература, он говорил постоянно — в своих многочисленных статьях. Одна из них, вошедшая в сборник «Цветы ашоки» (*Ashok ke phool* — Dvivedī 1955: 41–51)²⁸, называется *sāvadhānī kī āvashyaktā*. Заглавие можно было бы перевести как «Будьте бдительны!», а в дословном переводе это означает «Важность осмотрительности/осторожности/внимания». Х. П. Диведи говорит о роли и предназначении языка, творца и литературы в современную ему эпоху. Это мир после Второй мировой войны, а Индия — после обретения независимости и достижения цели, к которой стремились миллионы индийцев. Наступила совершенно новая эпоха, поворотный момент, который необходимо использовать, не упустить его, чтобы мир не погряз снова в болоте взаимной ненависти. Поэтому перед индийскими писателями стоят грандиозные задачи: им, и, прежде всего, молодым писателям, на плечи которых пала огромная ответственность, предстоит дать миру новый свет. А для этого

«не следует противостоять или следовать той точке зрения, с которой написали свои литературы другие страны мира... Нам не нужна частичная правда. Наша литература должна вдохновляться великой целью — быть во благо всего человечества, с тем чтобы одна нация (в тексте — букв. «каста» — *jāti*) не ненавидела, а любила другую, одно сообщество стремилось не отделиться, а приблизиться к другому. В некоторых странах была создана литература для того, чтобы аргументировать собственное национальное превосходство... Миру пришлось пожинать плоды этого» (Dvivedī 1955: 48).

Х. П. Диведи продолжает: «Подлинная цель литературы — спасти человечество от незнания, иллюзий и заблуждений (*moha*), суеверий и раболепства». Однако, считает он, нет нужды следовать чужим путем, повторяя чьи-то опыты и эксперименты. Нужно собственными глазами взглянуть на старую и дряхлую страну и оросить ее *амритой* образов нравственных героев, с тем, чтобы страна стала более величественной. Занимаясь литературными экспериментами, нам всякий раз следует думать об этом, — обращается профессор и литератор Х. П. Диведи к своим собратьям по перу (Dvivedī 1955: 48, 51). А романист Х. П. Диведи в «Автобиографии Банабхатты» еще раньше попы-

²⁸ Примечательно, что сборник открывает статья, рассматривающая образ ашоки в классической индийской литературе — начиная с Калидасы!

тался показать это собственным примером. Он опирался на прекрасное знание классической литературы, был движим пафосом просветителя и патриота и смог не сбиться на менторский тон, а написать увлекательный роман, который обращен к читателю мира, а не только Индии. «Автобиография Банабхатты» стала не только художественной биографией одного из творцов классического индийского романа, но и произведением, в котором по-новому встретились европейский и индийский роман. И важную роль в этом сыграли метафоры, связанные с образами вепря и котёнка.

Библиография

- Бонкимчондро, Чоттопадхай. 1963. *Комолаканто. Индира*. Повести и рассказы. Пер. с бенг. М.: Художественная литература.
- Вишну-Пурана. 1995. Пер. с санскрита Т. К. Посовой. Кн. 1. СПб.: Издательство ОВК.
- Гоувей, М. О. 2006. *Девять жизней кошки. Мифы и легенды*. Пер. с англ. М.: Центрполиграф.
- Гринцер, П. А. 1995. «Кадамбари» Баны и поэтика санскритского романа // *Бана. Кадамбари*. Подготовка издания П. А. Гринцера. М.: Наука, 370–609.
- Лысенко, В. Г. 2003. *Ранний буддизм: религия и философия*. М.: ИФРАН.
- Мифологический словарь. 1990. Москва: Советская энциклопедия.
- Пословицы и поговорки Северной Индии. 1998. Изд. подготовили Я. В. Васильков, Н. В. Гуров. СПб.: Центр Петербургское востоковедение.
- Серебряный, С. Д. 2003. *Роман в индийской культуре Нового времени*. М.: Изд-во РГГУ.
- Asher, Frederic M. 1983. Historical and Political Allegory in Gupta Art. In: Smith, B.L. (ed.) *Essays on Gupta Culture*. New Delhi: Motilal Banarasi Das, 53–66.
- Bhāratendu, Harishchandra. 1874. Premjoginī. (Cited from: *Bhāratendu Granthāvalī*, vol. 1. Benares, 1950, 334–361).
- Dvivedī, Hazārī Prasād. 1942. *Kabīr*. New Delhi: Rajkamal Prakashan. (2nd ed. 1973)
- . 1946. *Bāṇabhaṭṭa kī ātmakathā*. New Delhi: Rajkamal Prakashan. (9th ed. 1969)
- . 1955. *Ashok ke phool*. New Delhi: Satsahitya Prakashan.
- . 1976. *Anām dās kā pothā*. New Delhi: Rajkamal Prakashan.
- Hindī sāhitya kosh*. 1952. Bhāg 2. Varanasi.
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press. (Repr.: New Delhi, 1997).
- Pālīvāl, Nārāyaṇa Datt (ed.) 1984. *Āchārya Hazārīprasād Dvivedī. Sangoṣṭhi samkalan*. New Delhi: Hindi Akademi.
- Theuns-de Boer, Gerda. 2001. The Boar as an Image of Creation. *IIAS Newsletter*, No. 26: 22.
- Varmā, Bhagavatīcharaṇ. 1983. Prāyścitt. In: *Pratinidhī kahaniyā*. New Delhi: Rajkamal Prakashan, 7–12.
- Vyāsa, Haridās Āchārya. s.a. *Hazārīprasād Dvivedī. Śrṣṭi aur dṛṣṭi*. Jodhpur: Rajasthani granthnagar.

Mit dem Tag im Bunde: Vedisch *jyók* und lateinisch *diū*, *iūgis*

Eva Tichy

(Sprachwissenschaftliches Seminar,
Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg)

Since the phonological structure of Vedic *jyók* 'for a long time' is bisyllabic */jjiyók/*, its Proto-Indo-European antecedent should be reconstructed as **dju-ǵéug* 'joined with the day'. The first member of this late compound symbolized the continuous course of time, largely associated with human fate, while the second member was used for designating a conjunction that would naturally come to an end but could be interrupted and break off even before. Latin cognates are both *diū* and *iūgis*, among which the adverb serves roughly the same purposes as *jyók* while the adjective specifies an 'ever-running' spring or 'inexhaustible' well for its continuous and unceasing flow. So Latin gives evidence of a paradigm with generalized weak stem **dju-ǵug-*, the corresponding strong stem being preserved as an opaque relic in Vedic.

1.1. In der Sprache des Ṛgveda kann ererbtes *dy-* im Anlaut mit präpalatal affriziertem *jy-* wechseln; soviel zeigt zumindest *jyótiṣ-* n. 'Licht', das mit seinen Ableitungen und Komposita im poetischen Wortschatz ebenso fest verankert ist wie die Verbalformen und die übrigen Nomina zur Wurzel *dyut* 'leuchten'.¹ Unter Berufung auf diese Anlautsvariation verknüpfte Hermann Grassmann auch das Adverb *jyók* 'lange', in allen vedischen Sprachepochen Bestandteil des Grundwortschatzes, etymologisch mit *dív-/dyú-* '(heller) Himmel; (heller) Tag'.² Hierfür sprach vor allem die außervedische Anknüpfungsmöglichkeit an das gleichbedeutende, auch im Wortschatz gleichrangige Adverb lat. *diū*, weniger die synchrone Beziehung zu dem Wort für 'Tag'. Im Feld der ṛgvedischen Zeitadverbien ist *dív-/dyú-* zwar durch den adverbialen Instrumental Plural *dyúbhiṣ*, die Präpositionalausdrücke *ánu dyūn*, *abhi dyūn* und das lokativische Āmreḍita *dyávi-dyavi* gut vertreten, diese bedeuten aber nirgends 'lange' (bezogen auf die Dauer bis zu ei-

¹ Vgl. Grassmann 1862: 9f. sowie Wackernagel 1896: 163 mit dem Nachtrag Debrunners, 1957: 87 o.: „ai. *jyot-* scheint eine Mischung aus ai. *dyot-* und mi. *jot-* zu sein (oder die Zwischenstufe)“. Zum Mittelindischen s. von Hinüber 2001: 192.

² Grassmann 1862: 3 und 1873: 503f., in der Hauptsache übernommen von Mayrhofer 1992–2001: I 604. Die bei Wackernagel 1896: 163 angedeutete Alternative („aber es gehört wol zu *jīv-* 'leben', wie gr. *áiē* zu *aevum*“) läßt sich mangels eines Wurzelallomorphs **jyav/jyo* nicht präzisieren; zu einem Versuch Pisanis s. Mayrhofer, a.a.O.

nem inhärenten und auch relevanten Endpunkt), sondern übereinstimmend 'täglich, jeden Tag, Tag für Tag' ohne Rücksicht auf ein mögliches Ende.³

Die semantische Seite dieser etymologischen Deutung ist also erklärungsbedürftig, auch wenn man sie allein deshalb noch nicht ablehnen würde. Ernsthaftes Schwierigkeiten bereitet jedoch die Wortbildung, und auch im Anlaut *jy-* steckt ein verborgenes Problem.

Wenn es zutreffen sollte, daß das Adverb *jyók/g* auf älteres **dyók/g* zurückgeht, bestünde es wohl aus dem hochstufigen Stammallomorph **dīāy-* in Verbindung mit einem suffixalen (?) Tektal *-k* oder *-g*, dessen Funktion und Herkunft im Dunkeln bleibt.⁴ Daß die Bildung auf einem endungslosen, normalstufigen Lokativ Singular uridg. †*dīēu* aufbaut, erscheint dabei unwahrscheinlich.⁵ Erstens bezeugen ved. *dyāvi* und lat. *Iove* die Vorform uridg. **dīēu-i*, eine endungslose Variante ist für die Grundsprache nicht gesichert. Zweitens hatte der Lokativ Singular die spezifische Bedeutung 'am Tag'; diese Kasusform bezog sich nicht einmal auf eine volle Tageslänge, bezeichnet wurde ein Zeitpunkt oder Zeitabschnitt innerhalb eines Tages.⁶

³ Die Belege für *dyúbhiṣ* oder *abhī dyūn* (nur RV I 33,11), die nach Grassmann 1873: 601 unter Ziffer 12 'im Laufe der Tage, lange Zeit' fallen, interpretiert Geldner 1951 teilweise mit Hilfe eines hypothetischen Bedeutungsansatzes 'die Himmlischen'. Bei Elizarenkova 1999 ist diese Entscheidung mit Recht zurückgenommen; den Einzelbeleg für *abhī dyūn* übersetzt sie mit „na vekī vekov“, die entsprechenden Belege für *dyúbhiṣ* mit „den' za dñem“, je einmal auch „s tečeniem dneĵ“ (X 59,4) und „vse dñi“ (V 16,2).

⁴ Vgl. Mayrhofer 1992–2001: I 604 mit den Überlegungen „Die Bildung ist nicht klar (*-k*) ... Vielleicht aber doch primäres **jyó-g* (< **dyó-g*), vgl. lat. *iūgis* 'immerdauernd, langdauernd, beständig' (wenn **dīēu-g*°, zu lat. *diū*, B. Forssman, briefl.); suffixales **-g* erinnert an got. **-k-* in *aju-k-dūps* 'Ewigkeit' (Schi[ndler], mündl.).“

⁵ Mit einem endungslosen Lokativ als Grundlage rechnen Walde-Hofmann 1938–1954: I 357, allerdings nicht für ved. *jyók*: „2. *diū* ... 'lange' ...: wohl identisch mit *diū* 'bei Tage'“, d.h. 'tags'; das homonyme Zeitadverb ist a.a.O. als Fortsetzer von **dīēu* beurteilt. Leumann 1977: 357f. verwendet stattdessen das Rekonstrukt **dieu*, hält Ursprungsgleichheit der Homonyme ebenfalls für möglich und vertraut auf die Gleichung *diū* 'lange' = ved. *jyók*.

⁶ Zum Kasusgebrauch bei Zeitangaben s. Delbrück 1888: 116f., 130 mit 139, 149, 170f.; als ein Beispiel vgl. das geregelte Nebeneinander von Akk. *saṃvatsarām* 'ein Jahr lang', Dat. *saṃvatsarāya* 'für/auf ein Jahr' und Lok. *saṃvatsarē* '(zu einem Zeitpunkt) innerhalb eines Jahres' in der vedischen Prosa. – Als Kasus der zeitlichen Erstreckung diene im Uridg. neben dem Akkusativ (z.B. auch in ved. *nāktam* 'nachts') der Instrumental, bewahrt u.a. in russ. *dnēm, noč'ju* 'tags, nachts' und reliktisch auch in nhd. *heute* < ahd. *hiutu* < westgerm. **hiu tagu*. Adverbien wie lat. *diū* 'tags' oder lat. *hodiē*, falisk. *foied* 'heute' setzen daher am wahrscheinlichsten den uridg. Instrumental **dīy-éh₁* fort (mit Adverbialakzent belegt als ved. *dīvā* 'tags'). So gesehen ist lat. **diūd* (mit dem urital. verallgemei-

Der genannten Deutung steht aber ohnehin die Tatsache entgegen, daß *jyók* mit vereinzelt, leicht als sekundär erklärbaren Ausnahmen⁷ stets zweisilbig zu lesen ist, also wohl die Phonemstruktur /*jjiyók*/ aufweist.⁸ So erinnert es zwar an hochstufige Formen von *dív*-/*dyú*- 'Himmel', die nach Sievers-Edgerton behandelt sind: Nom. *dýāus*, Vok. *dýāus* /*dfyaus*/ (mit Anfangsakzent!), Akk. *dýām*. Das lautliche Problem wird dadurch aber nicht entschärft; syllabisches /*l*/ in *jyók* bedeutet eine ernste Schwierigkeit, an der die etymologische Verknüpfung scheitern könnte. Denn der dialektale Lautwandel, daß anlautendes *dy*- durch Palatalisierung und Affrizierung des Plosivs zu *ji*- wird, ist nur für die Kontaktstellung von /*d*/ und /*j*/ wahrscheinlich und belegt. Ein Wandel †*di*- > *ji*- wäre im Vedischen dagegen ohne Parallelen und findet auch im Mittelindischen nicht statt.⁹

1.2. Trotz dieser Schwierigkeiten bleibt es wünschenswert, *jyók* etymologisch mit *dív*-/*dyú*- und weiterhin lat. *diū* zu verbinden. Gesucht wird eine plausible etymologische Deutung, die den gesamten Wortkörper erfaßt, also auch den schließenden Velar, anlautendes /*jji*-/ (nicht /*ji*-/) erklärt und der Wortbedeutung gerecht wird. Unter diesen Voraussetzungen gibt es für das vedische Adverb nur eine mögliche, in lautlicher und morphologischer Beziehung wahrscheinliche Vorform: **dju-íāug* (< uridg. **dju-íēug*, s.u. 2) als adverbial verwendeter Nom./Akk. Sg. Neutrum eines Wurzelkompositums zu ved. *yuj*, uridg. **íēug* 'anschnüren, verbinden'.¹⁰

In der lautlichen Weiterentwicklung wurde anlautendes *d*- vor *j* präpalatal affriziert (s. 1.1), hier mit der phonologisch erwarteten Absorption des *j*.¹¹ Dazu kam als weitere Besonderheit eine spontane Assimilation *u* > *i* in palataler Umgebung, die auch als Dissimilation gegen folgenden *u*-Diphthong beschrieben werden kann:

nertem -*d* des thematischen Ablativs) eine ältere, latino-falisk. **diēd* eine jüngere Ersatzbildung für ausgeschaltetes **dīuē*.

⁷ Zu den Ausnahmen gehört auch RV X 124,1, s.u. 1.3. – RV VI 28,3 = AV IV 21,3 *jyóg it tábhih* 'sacate gópatih sahá' '(wer ...), der bleibt wirklich lange mit diesen (Kühen) als Kuhbesitzer zusammen' hat sich vielleicht an eine Vorlage mit anderem Bezugsnomen und anaphorischem *táih* angeschlossen. Einsilbiges *jyók* enthalten außerdem AV XII 2,49 *jyóg evá nah* 'púruṣagandhir edhi und der an Agni gerichtete Mantra MS I 4,1 : 47,7 (auch KS, TS) mit *jyóg jivema* 'balihfto vayám te.

⁸ Siehe Grassmann 1873: 503 f.; Mayrhofer 1992-2001: I 604. Die phonologische Alternative †/*jya(v)uk*/ ist demgegenüber unwahrscheinlich. Sie ermöglicht auch keine plausible Segmentierung: falls es sich um ein Kompositum mit **díēu*-/*ldi*u-/*ldju*- im Vorderglied handeln sollte, erschiene dieses hier in der Tiefstufe, vgl. Abschnitt 1.2.

⁹ Siehe Kümmel 2007: 258ff. mit ausreichend Vergleichsmaterial und phonologischer Interpretation, zum Indoarischen bes. 259 u.

¹⁰ Ein Wurzelansatz **Híēug* mit anlautendem Laryngal stünde dieser Deutung entgegen, ist aber ohnehin nicht vorzuziehen.

¹¹ Siehe Anm. 1 (Debrunner) und Kümmel 2007: 259f.

**d̥ju.ǰáug* > **d̥ʰu.ǰáug* > **d̥ʰi.ǰáug* > *lji.yók/*.

Die Wortbildung bzw. Flexion ist im ersten Teil regulär, im zweiten Teil, gemessen an der vedischen und auch sonst einzelsprachlichen Norm, auffallend archaisch. Als Komposita mit gleichem Vorderglied sind im R̥gveda *dyu-kṣá-* 'im Himmel wohnend', *dyú-bhakta-* 'vom Himmel zugeteilt' und *dyu-gát-* 'zum Himmel gehend' (VIII 97,4) belegt; die Bedeutung 'Tag' statt 'Himmel' würde an der Form nichts ändern. Von anderen Wurzelkomposita auf *-yúj-* (Adverb *su-yúk*), aber auch auf strukturgeleiches *-yúdh-*, *-víd-* usw.¹² unterscheidet sich *lji-yók/* dagegen durch die Hochstufe der Wurzel, die mit dem Wortakzent zusammengeht und deshalb im urindogermanischen Phonemsystem der Ablautregel *é ~ Ø* entsprochen hätte. Bei einem isolierten, etymologisch undurchsichtig gewordenen Adverb erscheint akzentbedingte Hochstufe im Kompositionshinterglied immerhin möglich, weil in diesem Fall kein Anlaß zum paradigmatischen Ausgleich bestand. Es sollte aber wahrscheinlich gemacht werden, daß seine Bildung mindestens so weit zurückliegt wie die des urindoiranischen Erbwortes *vṛtra-hán-*, Gen. *vṛtra-ghn-ás*;¹³ wir kommen darauf zurück.

1.3. Vor allem stellt sich jetzt die Frage, wie ein Kompositum aus *dív-/dyú-* und der Wurzel *yuj*, oder vielmehr (je nach Alter der Bildung) **d̥ǰáu-* und **ǰáug* bzw. **d̥ǰéu-* und **ǰéug* wohl semantisch motiviert war, und inwieweit die postulierte Ausgangsbedeutung in der belegten Bedeutung und Verwendung von ved. *jyók* wiederzufinden ist. Zunächst einige Bemerkungen zu den Verwendungsmerkmalen im Vedischen.

Wie die Bedeutungsangabe 'lange' zeigt, bezieht sich ved. *jyók* auf langanhaltende Zustände mit inhärentem Ende. Im R̥gveda und Atharvaveda erscheint es überwiegend, wenn auch keineswegs ausschließlich im Kontext von *j̥tva-*¹⁴ 'leben', *jīvá-* 'lebend' und *áyuṣ-* n. 'Lebenskraft, Lebenszeit'; mit dem Verbalsyntagma *jyóg j̥va-*¹⁴ wird annähernd das gleiche ausgesagt wie mit der attributiven Fügung *dīrghám áyuṣ* 'langes Leben' und dem Bahuvrīhi *dīrgháyu(ṣ)-* 'langlebig', die beide zum indoiranischen Erbworteschatz zählen.¹⁴ Gelegentlich, mehr oder weniger zufällig, erscheint im gleichen Kontext auch eine Form von *dív-/dyú-* oder *áhar/áhan-* 'Tag':

RV X 37,7 *viśvā́h tvā́ sumánasaḥ sucākṣasaḥ*
prajā́vanto anamivā́ ānāgasaḥ |
udyā́ntaṃ tvā́ mitramaho divé-dive
jyóg j̥vā́h prā́ti paśyema sū́rya ||

¹² Vgl. Scarlata 1999: 422–435 und passim.

¹³ Siehe Scarlata 1999: 696 mit Lit.; nach diesem Muster auch sonst *-hán-* statt *-hát-*. Die innervedisch gebildeten Abstrakta auf *-hátya-* entsprechen dagegen der Regel.

¹⁴ Aav. belegt sind *darəgōm āiū*, Gen. *darəgahiū* *yaoš* und das Kompositum *darəgāiū* (neben *darəgō.jiūiti-*).

‘Möchten wir dich alle Tage, Gutes denkend, Gutes schauend, kinderreich, ohne Krankheit, ohne Schuld, dich, großer Verbündeter, Tag für Tag (noch) lange lebend wieder aufgehen sehen, Sūrya’ (nach Geldner).¹⁵

Als Beispiel für eine individuelle Anwendungssituation, die Verwünschung einer unverheirateten jungen Frau, vgl. dagegen

AVP I 15,3 *iyam te ketapā rājan*
imām te pari dadhmasi /
jyok pitṛṣuv āsātā
ā śīrṣanāḥ samopiyāt // (~ AVŚ I 14,3)

‘Sie hier ist Hüterin deines Willens, König (Yama), sie hier vertrauen wir dir an; lange laß sie bei den Vätern sitzen, bis es ihr das Haupt aufs (Lager) wirft.’¹⁶

In einer formelhaften Ausdrucksweise der vedischen Prosa bezieht sich *jyók* auf lange Krankheit:

MS II 5,6 : 55,2 *yó jyógāmayāvī syāt, tām eténa yājayed. varuṇena hí vā eṣā pāpmānā gṛhītó, ’thaitāsya jyóg āmayati. yád varuṇó, varuṇād evāinaṁ téna muñcati* ‘Falls jemand lange krank ist, soll er ihn den genannten (Ziegenbock für Varuṇa) opfern lassen. Von Varuṇa nämlich ist der betreffende mit dem Übel ergriffen, deshalb ist dieser lange krank. Daß es ein Opfertier für Varuṇa ist, dadurch befreit er ihn von Varuṇa.’

Eine Gruppe für sich bilden Belegstellen, an denen *jyók* in Verbindung mit dem erweitert-aktuellen¹⁷ Indikativ Aorist verwendet ist.

RV X 124,1 *imām no agna úpa yajñám éhi*
pāñcayāmaṁ trivṛtaṁ sapitātantum /
áso havyavál utá naḥ puroḡá
jyóg evá dīrghám táma āsavisthāḥ //

(Indra:) ‘Komm herbei, Agni, zu diesem unserem Opfer hier, dem fünfgängigen, dreischichtigen, siebenfädigen! Du wirst der Opferfahrer sein und auch unser Anführer. Lange liegst du jetzt schon in langer Finsternis.’¹⁸

¹⁵ Der letzte Pāda variiert formelhaftes *jyók paśyema sūryam* RV IX 4,6, vgl. weiterhin *jyók paśyāt* ‘*sūryam uccārantam* RV IV 25,4 und vor allem den Achtsilbler *jyók ca sūryam drśé* in der Strophe RV I 23,21 = X 9,7 ~ X 57,4.

¹⁶ Sinn und Syntax des letzten Pāda sind hinreichend klar (‘bis es mit ihr vorbei ist’, mit dem Ablativ eines Verbalabstrakts), der Wortlaut aber ohne Parallelen. Obige Interpretation geht von impersonalem **tāsyaḥ śīraḥ sam-ā-vapati** aus, vgl. u.a. *etāsya ... āmayati* im folgenden Beispiel. – Zu einer weiteren individuellen Anwendungssituation s.o. Anm. 7 (RV VI 28,3 = AV IV 21,3).

¹⁷ Vgl. Tichy 1997: 601 mit Anm. 26 (Lit.).

¹⁸ Ein weiterer Ṛgvedabeleg dieser Art ist II 30,10 *jyóg abhūvann* ‘*ánudhūpitāsas* ‘schon lange werden sie ausgeräuchert’.

Besonders explizit und aussagekräftig ist, wie so oft, ein Prosabeleg:

SB XI 5,1,2 *sā hāsmiñ jyóg uvāsa; / āpi hāsmād garbhīny āsa, tāvajjyog ghāsminn uvāsa. tāto ha gandharvāḥ sāmūdīre: „jyóg vā iyām urvāṣī manuṣyeṣv avātsīd; ūpajānīta yātheyāṃ púnar āgácched“* iti ‘Sie (Urvaṣī) lebte lange bei ihm; sie wurde auch von ihm schwanger, so lange lebte sie bei ihm. Daraufhin berieten sich die Gandharven: „Lange lebt diese Urvaṣī jetzt schon bei den Menschen; findet einen Weg, wie sie zurückkommen dürfte!’“

Mit Hilfe der letztgenannten Stelle – und der Unterstützung aller anderen – lassen sich für *jyók* eine Reihe charakteristischer semantischer Merkmale angeben oder ausschließen, auf die eine etymologische Deutung Rücksicht nehmen muß. (1) Im Unterschied zu *āyuṣ-* und *dīrghāyu(ṣ)-* bezieht sich dieses Adverb nirgends auf die Lebenskraft, aber auch nicht speziell auf die Lebenszeit. Bezeichnet wird vor allem auch die Dauer eines Aufenthalts oder einer Krankheit. (2) Wenn ein inhaltlicher Gegensatz zum Ausdruck kommt, bedeutet *jyók* charakteristischerweise ‘über lange Zeit kontinuierlich andauernd’ vs. ‘unterbrochen und dadurch vorzeitig beendet’, mit dem erweitert-aktuellen Indikativ Aorist entsprechend ‘schon lange kontinuierlich andauernd’ vs. ‘jetzt zu beenden’. (3) Das begriffliche Oppositum zu ‘lange’ ist bei *jyók* nicht ‘kurz’ oder ‘in einem Augenblick’, wie bei dem Nominaladverb *dīrghám*.¹⁹ (4) Als Zeitadverb mit der Bedeutungskomponente ‘Verzögerung’ dient vom Ṛgveda an nicht *jyók*, sondern *cirám* ‘(zu) lange, langsam, allmählich’, dem als Oppositum *kṣiprám* (AV+) oder auch *tāják* (TS) ‘schnell, plötzlich’ zugeordnet ist.²⁰

1.4. Für das Folgende können wir somit von der Präzisierung ausgehen, daß *jyók* ‘über lange Zeit kontinuierlich andauernd’ bedeutet, im Gegensatz zu ‘unterbrochen und dadurch vorzeitig beendet’. Die etymologisch erschlossene, synchron nicht mehr deutliche Verwendung des Wortes für ‘Tag’ im Kompositions-vorderglied erscheint unter dieser Voraussetzung gut motiviert, weil die Aufeinanderfolge der Tage ein natürliches, suggestives, jederzeit und überall abrufbares Bild der kontinuierlichen Fortsetzung ist. Deutlichen Ausdruck findet diese Vorstellung und ihr Bezug zur menschlichen Lebenszeit in einer Atharvaveda-Stro-

¹⁹ Im Ṛgveda ist das Gegenstück zu *uriir*. **dərgʰám*, **mṛtʰú* (= gr. *βραχύ*), nicht mehr vorhanden, sondern ersetzt durch *múhur*, *muhūrtám* ‘in einem Augenblick, sofort’, *ūpa muhūrtám* ‘auf einen Augenblick’ und *múhu ká* (**muhuká*), *muhukāṣ* ‘in einem Augenblick’; vgl. Mayrhofer 1992–2001: II 364f.

²⁰ In der Bedeutung ‘lange brauchen, Zeit verschwenden’ überschneidet sich der Kolloquialismus (s. Hoffmann 1967: 55) *cirám kṛ* im Ṛgveda zwar mit *jyók kṛ*, die beiden Syntagmen könnten aber verschieden motiviert sein, indem das erste im Sinne einer Verzögerung gemeint ist, das zweite im Sinne von ‘kein Ende finden’.

phe, in der an Stelle der Form *dyāvas*, wie überwiegend auch schon im Ṛgveda, synonymes *āhāni* steht.

AV XII 2,25 *yáthāhāny anupūrvam bhāvanti*
yátha rtáva rtúbhir yānti sākām /
yáthā ná pūrvam áparo jáhāry
evā dhātar áyūmsi kalpayaiśām //

‘Wie die Tage nacheinander erscheinen, wie Jahreszeiten mit Jahreszeiten zusammengehen, wie die spätere von der früheren nicht weicht, so, Dhātar, gestalte die Lebenszeit dieser (Menschen) hier günstig!’

Eine andere Stelle belegt die in diesem Zusammenhang allgegenwärtige Furcht vor einem Bruch der Kontinuität, wenn auch ohne das Bild des Tages. Adressat ist jedoch Rohita in Gestalt der aufgehenden Sonne, und die Strophe bezieht sich zu zwei Dritteln auf das Opferfeuer; das Bild des Sonnenaufgangs und des allmorgendlich entzündeten Feuers wirkt im Vedischen genauso suggestiv.

AV XIII 1,12 *sahásraśṛṅgo vṛṣabhó jātavedā*
ghṛtāhutaḥ sómaprṣṭhaḥ suvīraḥ /
mā mā hāsīn nāthitó nēt tvā jáhāni
gopośām ca me vīrapośām ca dhehi //

‘Der tausendhörnige Stier Jātavedas, mit Schmelzbutter angerufen, Soma auf dem Rücken, reich an Männern – laß nicht zu, daß er mich verläßt, wenn ich bei ihm Zuflucht suche²¹; nicht daß ich dich verlasse! Verleih mir Wachstum an Rindern und Männern!’

Der nachdrückliche Gebrauch von *hā* ‘verlassen, zurücklassen’ an der zuletzt genannten Stelle macht deutlich, daß – und wie – auch der zweite Bestandteil von *jyók* einmal semantisch motiviert war. Im Hintergrund stand die Vorstellung, daß von zwei einander eng Verbundenen (an unserer Belegstelle sind es Agni und der Opfernde, bzw. dieser und Rohita) der eine den anderen verlassen und damit den Bund beenden könnte. Sowohl der göttliche als auch der menschliche Partner in einem solchen Bund werden im Ṛgveda mit dem Wurzelnomen *yúj-* m. bezeichnet, ersteres vor allem in dem Ausdruck *tvā* oder *tvāyā yujā* ‘mit dir als Verbündetem, mit dir im Bunde’, letzteres in *yūjam kṛ* m. Akk. (vom Gott gesagt) ‘jdn. zum Verbündeten machen, mit jdm. einen Bund eingehen’.

Der göttliche Bündnispartner schlechthin ist im Ṛgveda freilich Indra; auf den Tag, die Sonne oder Agni bezieht sich *yúj-* selten oder nie.²² Es gibt auch kein

²¹ Vgl. Mayrhofer 1992–2001: II 33f. Wie die Stellung von *tvā* zeigt, gehört *nāthitās* noch zum Vorhergehenden, bedeutet hier also wohl nicht wie sonst ‘in Not geraten’. – Dieser wie auch der folgende Pāda sind metrisch irregulär.

²² An Agni gerichtet, aber in der Diktion an Indralieder angelehnt sind RV VII 1,13 *t.vā yujā* ‘*pṛtanāyūmr abhī śyām* und VIII 102,3 *tvāyā ... yujā ... / abhī śmo vājasātaye*

Kompositum †*tvā-yúj-* ‘mit dir im Bunde’, obwohl es jeder Dichter hätte bilden können.²³ Am nächsten vergleichbar mit virtuellem †*dyu-yúj-* ist †*ṛta-yúj-* in der Anwendung auf Indra, der die Kühe und Morgenröten befreit:

RV VI 39, 2 *ayám usānāḥ páry ádrim usrā*
ṛtádhitibhir ṛtayúḡ yujānāḥ |
rujád árugṇam ví valāśya sánuṃ
pañímṛ vácobhir abhí yodhad indraḥ ||

‘Er hier hat gierig den Fels (und) die Rötlichen um(lagert), mit den Priestern der Wahren Ordnung verbündet, mit der Wahren Ordnung im Bunde. Aufgebrochen hat er den bruchfesten Rücken des Vala, die Paṇis hat Indra mit Worten bekämpft.’²⁴

Soweit das Vedische noch Hinweise geben kann, hatte ein grundsprachliches Adverb **d̥iu-ǵéuḡ* demnach die Bedeutung ‘mit dem Tag’²⁵ im Bunde’. Das Substantiv **d̥iéu-* im Vorderglied stand für kontinuierliches Andauern; die Wurzel **ǵéuḡ* im Hinterglied bezeichnete eine feste Bindung, die irgendwann ein Ende hat, unter besonderen Umständen aber auch vorzeitig beendet werden kann. Im ersten Teil war das Wort also durch die kontinuierliche Abfolge der Tage motiviert, im zweiten Teil durch die Wechselfälle des Schicksals – eine jahrtausendealte Parallele zu den sprichwörtlichen Zeilen „Doch mit des Geschickes Mächten / läßt kein ewger Bund sich flechten“ aus Schillers „Lied von der Glocke“.

2.0. Der Tag als Schicksalsmacht? Die Vorstellung scheint ungewohnt. In den indogermanischen Sprachen und Kulturen ist sie aber wohl nur verschüttet: im Vedischen (und Altiranischen) vor allem durch den Feuerkult, anderswo durch die anthropomorphe Konzeption der ‘Himmlischen’. Das Urindogermanische besaß mit **d̥iéu-* m. ein Wort der Bedeutungen ‘(heller) Himmel’ und ‘(heller) Tag’, das zugleich Name des höchsten Gottes, Wettergottes und obersten Schicksalslenkers war. Auch wenn die drei Aspekte des Konzepts ‘heller Himmel ~ heller Tag ~ höchster Gott’ schon grundsprachlich geschieden waren, wurde **d̥iéu-* wohl in allen drei Bedeutungen noch mit Assoziationen verwendet, in denen das ur-

(Anhangslied!). Im Zusammenhang mit Jugendkraft (*váyas-*) bzw. Nachkommenschaft und Wasser erscheinen nur RV II 23,10 *tváyā ... yujā* und II 25,1–5 *yám-yam yújam kṛṇuté bráhmanas pátiḥ* (Refrain); Adressat ist in beiden Fällen Brahmanaspati.

²³ Vgl. *yuvā-yúj-* ‘von euch beiden angeschrirt’. – Das Kompositionshinterglied *-yúj-* bedeutet überwiegend ‘angeschrirt’, s. Scarlata 1999: 422–435. Komposita auf *-yúj-* ‘verbunden’ wurden daher wohl nur gebildet und verwendet, wenn sie nicht im Sinne der präferierten Bedeutung mißverstanden werden konnten.

²⁴ Daneben steht formelhaftes *ṛtayúḡbhir áśvaiḥ* ‘mit nach der Wahren Ordnung angeschrirten Pferden’, so auch in der folgenden Strophe desselben Liedes.

²⁵ Oder ‘mit den Tagen’, s. jedoch unten 2.0.

sprüngliche Konzept durchschien. Falls ved. *jyók* 'lange' auf ein Kompositum uridg. **dju-ǵéug* 'mit dem Tag im Bunde' zurückgeht, bewahrt es durch seine etymologische Ausgangsbedeutung somit ein aufschlußreiches Stück der Vorstellungswelt, der es entstammt.

2.1. Aussagen wie diese sind allerdings nur erlaubt, wenn das Kompositum tatsächlich urindogermanischen Alters ist, was möglichst nachgewiesen werden sollte. Hierüber entscheidet der Vergleich mit lat. *diū* 'lange', das wie ved. *jyók* als (synchron) isoliertes Adverb dem Grundwortschatz angehört. Am etymologischen Bezug zu *diēs* besteht innerlateinisch kein Zweifel, schon wegen der Homonymie mit *diū* 'tags' (verdeutlicht zu *interdiū*, in Anlehnung an gleichbedeutendes *interdius*). Plautus spielt an zwei Stellen mit dem lautlichen Anklang:

Captivi 728 ... *nē tū istunc hominem perduīs. – curābitur;*
nam noctū nervō vinctus custōdībitur,
interdius sub terrā lapidēs eximet:
diu ego hunc cruciābō, nōn ūnō absolvam diē

'(Ich beschwöre dich), daß du diesen Menschen nicht umbringst.' – 'Laß das meine Sorge sein. Nachts wird man ihn in Fesseln verwahren, tags wird er unterirdisch Steine brechen. Lange will ich ihn quälen, ich werde ihn nicht an einem Tag abfertigen.'

Persa 264 *diū quō bene erit, diē ūnō absolvam*

'An einem Tag werde ich fertigbringen, was lange Freude machen wird.'

Lat. *diū* dient (wie *longē*) auch als Oppositum zu Ausdrücken für 'eine kurze Zeit'; im Vergleich zu ved. *jyók* ist der Bedeutungsumfang also erweitert.

2.2. Falls es zutrifft, daß *diū* 'lange' auf das gleiche grundsprachliche Kompositum zurückgeht wie sein vedisches Gegenstück, kommt als lautliche Vorform nach dem oben Gesagten allein **dju-ǵug* in Frage. Von **dju-ǵéug*, der Vorform von *jyók*, unterscheidet sich dieses Rekonstrukt durch Ablautausgleich zugunsten des schwachen Stammes, wie er auch im Paradigma von lat. *coniug*²⁶ (~ ved. *sayúg-* ~ gr. *σύζυγ-*) durchgeführt ist und in etymologisch durchsichtigen Bildungen gleicher Struktur regelhaft eintritt. Ererbtes, formal archaisches **dju-ǵéug* wurde demnach im (Vor-)Uritalischen durch paradigmatischen Ausgleich regulisiert. Das läßt darauf schließen, daß das Adverb nicht als isolierter Archaismus ins Italische gelangt ist, sondern ein Adjektiv mit vollem Paradigma neben sich hatte, mit dessen Nom./Akk. Sg. n. es vor und nach der Ablautneuerung identisch war.

Auf dieser, vorerst hypothetischen Grundlage ist die lautliche Entwicklung schnell beschrieben: **dju-ǵug* wurde mit Schwund des intervokalischen *j* und Kon-

²⁶ Zum neugebildeten Nom. Sg. *coniūnx* s. u. Anm. 32.

traktion zunächst zu **dǵūg* und dann, als sekundärer Einsilbler, weiter zu zweisilbigem **di(ǵ)ūg*, vgl. ererbtes *diem* < uridg. **dǵēml/di(ǵ)ēm* vs. *love* < **dǵēu-i*.²⁷ Zur Auslautsentwicklung gibt es keine Parallelen; -g kommt im lateinischen Wortauslaut auch sonst nicht vor. Wahrscheinlich wurde **diūg* im Anschluß an den italischen Instrumental/Ablativ auf Langvokal plus -d und Adverbien dieser Herkunft, aber auch durch formalen Zusammenfall mit **diūd* 'tags'²⁸ zunächst zu **diūd*; das auslautende -d schwand dann um 200 v. Chr.²⁹

Von den beiden ererbten Bedeutungskomponenten 'inhärentes Ende' und 'Möglichkeit des vorzeitigen Abbruchs' ist bei lat. *diū* nur noch erstere relevant, durch die sich ein Adverb für 'lange' von Adverbien der Bedeutung 'immer' und 'ewig' unterscheidet.

3. Nach dem oben Gesagten läßt sich die etymologische Gleichsetzung von lat. *diū* und ved. *jyók* nur aufrechterhalten, wenn ersteres, anders als letzteres, paradigmatischen Ausgleich des Wurzelablauts zeigt. Das Italische muß also – anders als das Indoiranische – neben dem Adverb der Bedeutung 'mit dem Tag im Bunde → kontinuierlich andauernd bis zum inhärenten Ende oder einem vorzeitigen Abbruch → lange' auch das zugehörige Adjektiv **dǵu-jēug-*, Gen. **dǵu-jug-ēs* ererbt und in dessen Paradigma den schwachen Stamm verallgemeinert haben. Dieses postulierte Adjektiv liegt im Lateinischen tatsächlich vor und lautet, wie kaum anders zu erwarten, *iūgis*.³⁰ Sein literarisch belegter Anwendungsbereich ist eng (von Quellen und Brunnen), die Bedeutung spezialisiert auf 'ununterbrochen fließend, unversieglich'. Der einzige Frühbeleg bei Plautus zeigt es in metaphorischer, aber bezeichnender Verwendung:

²⁷ Das Sievers-Edgertonsche Gesetz wäre dann bei neuem Input nochmals eingetreten, was prinzipiell wahrscheinlich ist. Auch dürfte der Wandel durch Inlautsfälle vom Typ **medjos > medius* (s. Leumann 1977: 126 u.) begünstigt worden sein, wenn er nicht überhaupt mit diesen in Zusammenhang steht.

²⁸ Siehe oben Anm. 6; der Funktion nach Fortsetzer des Instrumentals.

²⁹ Die lautliche Ähnlichkeit von ved. *jyók* und lat. *diū* besteht also nur an der Oberfläche: ved. /-y-/ entspricht historisch nicht dem lateinischen /-i-/, sondern einem schon uritalisch geschwundenen **-i-*; der lateinische Anlaut *di-* ist nicht mit ved. *jy-* gleichzusetzen, sondern mit der bloßen Affrikata *j-*.

³⁰ Michael Weiss, 1994[1995], versucht lat. *iūgis* aus einer uridg. Vorform ***h₂ju-g(ʷ)i(h₃)-s* herzuleiten, doch scheitert sein Vorschlag an formalen Schwierigkeiten, vgl. bes. a.a.O. 146 f. zum Langvokal *ū*. Auch semantisch erscheint diese Deutung nicht ausreichend begründet, denn Quellwasser ist zwar 'lebendiges' Wasser, es 'lebt' aber keine natürlich begrenzte 'Lebenszeit'. – Nach Weiss bedeutete uridg. **h₂ǵu* zwar „vitality, eternity“, letzteres aber vielleicht (ich meine: sicher) nur als Folge konditionierter Bedeutungserweiterung auf der Grundlage von „life“, siehe a.a.O. 133 und Anm. 6 am Ende ('auf Lebenszeit' → 'für immer').

Pseudolus 82

... *dō id quod mihi est;**nam is mihi thēnsaurus iūgis in nostrā domōst.*

‘Ich gebe, was ich habe; von diesem Schatz hab ich doch unerschöpflich
viel in unserem Haus.’

Der hier genannte ‘Schatz’ besteht in Jammern und Klagen, repräsentiert durch vorhergehendes *eheu – eheu – eheu – eheu* in regelmäßigen Abständen.³¹

Im Gegensatz zu dem Substantiv *coniūnx*, *-iugis*³² flektiert *iūgis* als adjektivischer *i*-Stamm. Da dieser Flexionstyp im Lateinischen produktiv war, kann die unter den *i*-Adjektiva „vereinzelte“³³ Bildung – wenn sie auf diese Weise erklärbar wird – ohne weiteres einen ererbten Konsonantenstamm fortsetzen, dessen Nom. Sg. analogisch zum Akk. *iūgem* < **d̥iūg-em*, Gen. *iūgis* < **d̥iūg-es* gebildet ist. Die nächste Parallele bietet wohl das lateinische Substantiv der Bedeutung ‘Jüngling’ (*‘der Lebenszeit und Lebenskraft besitzt’) mit Nom. *iuvenis* < **iūmon-is* ← uridg. **h₂iék̑-h₃ō(n)*, Akk. *iuvenem* < **iūmon-em* ← uridg. **h₂iék̑-h₃on-ŋ*, Gen. *iuvenis* < **iūmon-es* ← uridg. **h₂iū-h₃n-és*.³⁴ Da das Paradigma von *iūgis* auf zweisilbigen Formen basiert, entwickelte sich der Anlaut **d̥iū-* hier lautgesetzlich zu *iū-*, wie auch in *love* oder in der Akzenteinheit *Iūpiter* < **d̥iék̑-p₂ter*.

4. Am Ende unserer Überlegungen steht die Rekonstruktion eines ablautenden urindogermanischen Wurzelkompositums mit folgender Flexion:

Sg. Nom.	m.f. * <i>d̥iū-iék̑g-s</i>	n. * <i>d̥iū-iék̑g</i>
Akk.	m.f. * <i>d̥iū-iék̑g-ŋ</i>	n. * <i>d̥iū-iék̑g</i>
Gen.		* <i>d̥iū-iug-és</i>
Dat.		* <i>d̥iū-iug-éi</i>
etc.		etc.

Für dieses Adjektiv ergibt sich aus seinen Bestandteilen, den erhaltenen Fortsetzern und weiterem vedischem Vergleichsmaterial die Ausgangsbedeutung *‘mit dem Tag im Bunde’; es verweist damit auf das (vor)grundsprachliche Konzept *‘heller Himmel ~ heller Tag ~ höchster Gott’, das sich mit dem Wort **d̥iék̑-*verband, und dessen Rolle als oberste Schicksalsinstanz. Sowohl der Flexionsablaute als auch die dahinterstehende Vorstellung könnten schon in der Grundspra-

³¹ Für die Belege aus klassischer Zeit s. Weiss 1994[1995]: 132.

³² Vgl. Leumann 1977: 394 o. und 266 u. (als Singulativ aus dem ererbten Plural rückgebildet), speziell zum Nom. Sg. auch Sommer 1914: 353 o.

³³ Nach Leumann 1977: 347 m., der *iūgis* mit der Tradition als deverbale Ableitung zu *iungere* ansieht.

³⁴ Der uridg. Ablaut ist bezeugt durch jav. *yauua*, *yūn-*, vgl. Mayrhofer 1992–2001: II 413 mit dem Verweis auf Karl Hoffmann.

che archaisch gewirkt haben; die relevante semantische Charakteristik war, soweit nachweisbar, 'kontinuierlich andauernd bis zum inhärenten Ende oder einem vorzeitigen Abbruch'.

Der Nom./Akk. Sg. n. **dju-ǰéuǰ* diente auch als Adverb, gelangte in dieser Funktion als Einzelform ins Vedische und erscheint dort als *jyók* 'lange' mit den charakteristischen semantischen Merkmalen der uridg. Vorform. Im Lateinischen sind das Adverb und das Adjektivparadigma getrennt fortgesetzt. Die Bedeutung des Adverbs *diū* 'lange' ist insofern erweitert, als es (anders als ved. *jyók*) auch den Gegensatz zu 'eine kurze Zeit' bezeichnen kann; das inhärente Ende bleibt bestimmend für die Wortbedeutung, die Möglichkeit eines vorzeitigen Abbruchs ist jedoch nicht mehr relevant. Bei dem als *i*-Stamm fortgesetzten Adjektiv *iūgis* 'ununterbrochen fließend, unversieglich' ist umgekehrt das Merkmal 'inhärentes Ende' aufgegeben. Im Vordergrund steht hier das kontinuierliche Andauern; die prinzipielle Möglichkeit der Unterbrechung und des vorzeitigen Abbruchs ist nicht nur semantisch relevant, sondern das entscheidende Motiv für die Verwendung.

Zitierte Literatur

- Debrunner, Albert. 1957 = Wackernagel, Jakob. 1957. *Altindische Grammatik*. Nachträge zu Band I. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Delbrück, Berthold. 1888. *Altindische Syntax*. Halle a. S.: Buchhandlung des Waisenhauses.
- Elizarenkova, Tat'jana Ja. 1999. *Rigveda*. Bd. I–III, teilweise in zweiter Auflage. Moskva: Nauka.
- Geldner, Friedrich. 1951. *Der Rig-Veda*. Bd. I–III. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- Grassmann, Hermann. 1862. Ueber die Verbindung der Konsonanten mit folgendem *j* und die davon abhängigen Erscheinungen. *Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung* 11: 1–52.
- Grassmann, Hermann. 1873. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig: Brockhaus.
- Hinüber, Oskar von. 2001. *Das ältere Mittelindisch im Überblick*. 2. Aufl. [Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte 467]. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Hoffmann, Karl. 1967. *Der Injunktiv im Veda*. Heidelberg: Winter.
- Kümmel, Martin Joachim. 2007. *Konsonantenwandel. Bausteine zu einer Typologie des Lautwandels und ihre Konsequenzen für die vergleichende Rekonstruktion*. Wiesbaden: Reichert.
- Leumann, Manu. 1977. *Lateinische Laut- und Formenlehre*. München: C. H. Beck.
- Mayrhofer, Manfred. 1992–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Bd. I–III. Heidelberg: Winter.
- Scarlata, Salvatore. 1999. *Die Wurzelkomposita im R̥g-Veda*. Wiesbaden: Reichert.
- Sommer, Ferdinand. 1914. *Handbuch der lateinischen Laut- und Formenlehre*. 2. und 3. Aufl. Heidelberg: Winter.
- Tichy, Eva. 1997. Vom indogermanischen Tempus/Aspekt-System zum vedischen Zeitstufensystem. In: Crespo, E., J. L. García Ramón (Hrsg.), *Berthold Delbrück y la sintaxis indoeuropea hoy*. Madrid: UAM / Wiesbaden: Reichert, 589–609.
- Wackernagel, Jakob. 1896. *Altindische Grammatik*. Bd. I. *Lautlehre*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Walde-Hofmann. 1938–1954. A. Walde, J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. I. II. 3. Aufl. Heidelberg: Winter.
- Weiss, Michael. 1994[1995]. Life Everlasting: Latin *iūgis* „everflowing“, Greek *ὕγις* „healthy“, Gothic *ajukdūps* „eternity“ and Avestan *yauuaēji-* „living forever“. *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* 55: 131–156.

«Великие» и «малые» в надписях Ашоки

А. А. Вигасин

(Институт стран Азии и Африки, МГУ)

В Малом наскальном эдикте (МНЭ) сказано так: «В былые времена¹ люди не были вместе с богами² в Джамбудвипе³. Теперь же они стали вместе⁴». С. Леви (Lévi 1911: 119f.) когда-то высказал точку зрения, что в данном случае слово *deva* означает не богов, а царей. Развивая эту мысль, Ж. Филлиоза (Filliozat 1967: 35f.) ссылается на VIII Большой наскальный эдикт (БНЭ), где говорится о паломнической поездке Ашоки, во время которой царь встречался с брахманами, старейшинами и простым народом. По мнению ученого, именно это общение с людьми имеется в виду под *misā* — до Ашоки подобных встреч с народом у царей будто бы не бывало. Последний тезис представляется весьма сомнительным. Кроме того, Ж. Филлиоза слишком буквально толкует слова о том, что «в былые времена» не происходило того, что имеет место «теперь». Дело в том, что значительная часть эдиктов Ашоки содержит ту же самую фразеологию. Например, в БНЭ IV утверждается, что «в былые времена» (*atikaṃtaṃ aṃtalaṃ*) не было ни должного почитания брахманов, ни уважения к родителям и подобающего отношения к родственникам — все это появилось только «теперь» (*ajja*) благодаря дхармической деятельности царя.

Как давно уже было указано в литературе (Meile 1949: 203), само выражение *misā devehi* восходит к ведийской традиции. В «Атхарваведе» (IV.14.2) говорится: «отправившись на поверхность неба, на светлое небо, сидите, смешавшись с богами (*miśrā devebhir*)» (перевод Т. Я. Елизаренковой). Речь идет о достижении Неба, как высшей религиозной цели. По словам самого Ашоки: «что же важнее, чем достижение Неба (*svagāradhī* — БНЭ IX)?». Данная тема и развивается далее в МНЭ, где сказано так: «и ведь это обрести может не только великий, но, при желании, даже и малый,

¹ Эдикт существует во многих местных версиях, имеются варианты: *pure, iminā ca kālena, imāya kālāya, etena ca aṃtalena* и др. См. Andersen 1990.

² Букв. «смешавшись с богами» — *amisā samānā munisā ... devehi* (или *amisā devā samānā mānusehi*).

³ Т. е. в державе Ашоки, охватывавшей всю Индию («материк Джамбу»).

⁴ *te dāni misā kaṭṭā (misibhūtā husu, munisā misaṃdevā kaṭṭā).*

если будет прилагать старание, способен высокого Неба достичь (*no hīyaṃ sakye mahāpteneva pāpotave kāmam tu kho khudakena pi pakamatīṇeṇa vipule svage sakye ārādhetaṇe* — по версии из Брахмагири)». По всей видимости, подлинная новация заключается не в том, что человек способен «достичь Неба» и «смешаться с богами». Для «великих» эта возможность предполагалась и прежде — теперь же она появилась и у «малых» сих.

Но что, собственно, значат слова «великий» и «малый»? Во всех версиях МНЭ понятие «малый» выражено одним и тем же словом *khudaka*, санскр. *ksudraka*. С «великим» ситуация более разнообразна. В цитированном выше фрагменте инструментальный падеж представлен как *mahāptena* (*mahatvena /mahatena*). В следующей далее фразе о том, «малые» и «великие» должны «прилагать усилия» (*pakameyu, pakamatū*), лишь в трех версиях (Брахмагири, Сиддапур и Ниттур) стоит *mahāptā*, в Еррагуди — *mahalakā*, в остальных же — *udālā* (*udārāluḍārakā*). Слово *mahāpta* соответствует, конечно, санскритскому *mahātman*, при этом писцы времени Ашоки были уверены в том, что *udāra* и *mahallaka* являются его синонимами.

Слово *mahātman* часто встречается в санскритской литературе, прежде всего, в эпосе. Исходя из толкования *ātman* — «душа», его нередко переводят как «великодушный»⁵, однако, кажется, вовсе нет таких контекстов, которые оправдывали бы подобный перевод. Ни о каком великодушии «махатм» речи нет. Более обоснованной может казаться передача через «великий духом»⁶, «great-spirited»⁷. Однако в древнейших памятниках *ātman* отнюдь не должен восприниматься именно как «дух». В брахманической прозе нередко это скорее «тело» (*body*)⁸ — иногда включая также все то, чем человек владеет (т. е. «домашний скот и домочадцев» — «Айтарей-брахмана» II.40.7). Противопоставление с *ksudraka* («малый») ясно указывает на значение слова *mahātman* — «большой», «великий». В «Артхашастре» слово *ksudraka* означает простой народ, оно раскрывается как «горожане и селяне» (*paurajānapada* — ср. I.13.1 и I.13.13). В данном тексте *ksudraka* противопоставляется *pradhāna* (I.13.26) или *mukhya* (VIII.4.9), т. е. лицам начальствующим, главным⁹. Слово *mahalla(ka)*, употребленное в версии из Ер-

⁵ См., например, *Махабхарата. Адипарва*. Перевод с санскрита В. И. Кальянова, М.-Л., 1950, с. 31 и др.

⁶ *Махабхарата. Книга лесная (Араньякапарва)*. Перевод с санскрита Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой, М. 1987, с. 22 и др.

⁷ *The Mahābhārata. 2. The Book of the Assembly Hall. 3. The Book of the Forest*. Translated by J. A. B. van Buitenen. Chicago–London, 1975, с. 227 и др.

⁸ Renou 1952: 154–155 [= 1997: 880–881].

⁹ Ср. перевод праkritского *urāla* (санскр. *udāra*) как *pradhāna*, *mukhya* в словаре Pāṣasaddamaṇḍava.

рагуди, в некоторых палийских и пракритских текстах встречается как синоним *mahant*¹⁰, — по всей видимости, оно и происходит от *mahant*¹¹. Очевидно, мы имеем дело с весьма распространенным явлением, когда люди бедные и подвластные считаются «малыми», а властвующие и богатые — «большими»¹². В архаическом сознании последние воспринимаются как «великие», поскольку велико то, что им принадлежит¹³.

В качестве синонима для *mahātman* выступает, как уже было сказано, слово *udāra*, которое обычно ассоциируется со знатностью, благородством происхождения¹⁴. В БНЭ X содержится сходный фрагмент (цит. по версии из Гирнара): «Но это трудно и для малого человека (*chudakena va janena*) и для высокого (*usaṭena va*) без крайнего старания (*agena parākamena*), жертвуя всем (*savaṃ paricajitpā*)». Несмотря на известные фонетические сложности (Bloch 1950: 119), *usaṭa* (*uṣuṭa* в версии из Калси) принято сопоставлять с санскр. *ucchrīta*, и, во всяком случае, приведенный выше перевод как «высокий» («высокопоставленный»¹⁵) не должен вызывать особых сомнений.

В ряде версий вместо *janena* стоит *vagena* (санскр. *vargena*). Придавая слову *varga* значение «статус, ранг или должность», некоторые исследователи пытались истолковать *usaṭa* как «чиновник высокого ранга (officers of high rank)» (Mookerji 1995: 157), а «малых», соответственно, рассматривать как «подчиненных» (subordinate one)¹⁶. Оснований для этого нет: слово *varga* имеет весьма общее значение «категория, разряд», и писец гирнар-

¹⁰ Gaudavaho 106; см. также Rhys Davids & Stede 1921–1925, s.v. *mahallaka*. См. также *ulāra* в *A Critical Pali Dictionary*, Copenhagen, 1982 (II.12). В «Амаракоше» (3.191) говорится: *udāro dātīmahator*. Со ссылкой на Хемачандру Радхакант Деб («Шабдакальпадрума») толкует *udāra* как *mahān*. В «Панчатантре» *mahātman* противопоставляется *kṛpaṇa* — в данном случае, «малый, ничтожный» (*Pañcatantra*. Ed. by M. R. Kale, Delhi, 1982, c. 20: *sa mahātmā vayaṃ kṛpaṇāḥ*, ср. чуть выше оппозицию *dīna* — *mahant*).

¹¹ См. Mayrhofer 1963: 609.

¹² Ср. в древнерусских памятниках: «И колко наших великих людей до смерти побито, oprичь мелких людей», *Словарь русского языка XI–XVII вв.* Вып. 2, М., 1975, с. 63; «и малыя и великия и богатыя и убогия», там же, Вып. 9, М., 1982, с. 22.

¹³ В этом смысле оправдано истолкование Д. Ч. Сиркаром *mahātman* как *mahā-dhana* — «имущий, богатый» (Sircar 1965: 49; ср. «the rich» в его английском переводе эдикта, см. Sircar 1967).

¹⁴ Иногда и для слова *mahātman* очевидно значение «благородный, знатный» — в контекстах, когда оно сопровождает имя эпического героя, или в афоризмах типа «невозможно до конца проследить происхождение знатных родов» (*kulānām mahātmanām* — МБх V.35.62).

¹⁵ У Д. Ч. Сиркара (Sircar 1965: 31) в переводе на санскрит: *utsṛṭena* (= *mahatā*).

¹⁶ Bhandarkar 1955: 287, 331–334.

ской версии был совершенно прав, заменяя его на *jana* — «человек»¹⁷. Да и странно было бы думать, что религиозное спасение (достижение Неба) доступно лишь представителям бюрократии того или иного ранга.

Общий смысл разбираемых фрагментов как МНЭ, так и БНЭ Х кажется вполне ясным. Речь идет о противопоставлении простого народа (*kṣudra-ka* — «мелкие», «малые» людишки) — людям «великим», т. е. знатым, благородным, высокопоставленным (*udāra, usaṭa, mahāpta*). Подобное противопоставление (в иной терминологии) характерно для брахманической прозы. Это кажется особенно показательным, поскольку поздневедийская литература отражает историческую ситуацию, предшествующую созданию маурийской державы. В брахманах мы встречаем такую оппозицию как «лучший» (то есть богатый, благородный) и «худший» (*śreyas-pārīya*); см. Rau 1957: 32f.. «Лучший» — тот, кто обладает *śrī* («богатством», которое ассоциировалось с властью, правом на сбор податей). Власть основывалась на поддержке «своих» (*sva*), т. е. собственного клана. В брахманах постоянно встречаются мольбы о достижении главенства (*śraīṣṭhya*) среди «своих». Социальное положение человека в ту эпоху, безусловно, было связано с его происхождением. Знатность, власть и богатство составляли нерасторжимое единство.

Привлекает внимание фразеология МНЭ: не только для «великого», но даже и для «малого» доступно небо. Некоторые исследователи пытались связать слова о «великих» непосредственно с Ашокой¹⁸ (исходя, по всей видимости, из таких истолкований слов как *mahātman* — «великий духом» и *udāra* — «благородный» в смысле высоких моральных качеств). Однако в БНЭ Х (версия из Дхаули) говорится о том, что для «высокого» (*usaṭa*) особенно трудно (*dukakāṭale*)¹⁹ достижение искомой цели. Очевидно, речь идет не о величии духа или высоких душевных достоинствах.

Обретение неба отнюдь не являлось такой целью, которая впервые была обозначена Ашокой. Поздневедийская литература указывает на жертвоприношение как на средство приблизиться к богам. Сами боги попали на Небо посредством яджны (*yajñena vai devā divam upodakrāman, yajñena devāḥ suvargaṁ lokam āyan; iṣṭvā devāḥ svargaṁ lokam ajayan* и т. д.)²⁰ — это лейт-

¹⁷ Идентичность значения обоих слов очевидна в I Особом наскальном эдикте (в версии из Дхаули *jane*, в Джаугаде — *vage*).

¹⁸ Р. Муерджи предлагал такую интерпретацию: «не только для великих, как я» (let it not be understood that such progress is only for the great like me). См. Moorkerji 1995: 112.

¹⁹ *dukale/dukare/dukaram* в других версиях, очевидно, имеют тот же смысл.

²⁰ Шатапатха-брахмана I.7.3.1; Тайттирия-самхита I.7.1.3; Айтарея-брахмана II.3 и др. См. Lévi 2003: 54f.

мотив брахманической прозы. Поэтому и жрецы, свершающие яджну, тем самым отправляют заказчика жертвоприношения (яджаману) на небо, дабы он там соединился, «смешался с богами» (*devānāṃ yajamānaṃ sāyujyaṃ sarūpatāṃ salokatāṃ gamayati* — «Айтарей-брахмана» II.24). Как говорится в «Шатапатха-брахмане» (IV.2.5.10): «яджна — это корабль для путешествия на Небо (*yajño nauḥ svargyā*)». Речь при этом, конечно, идет не о повседневной домашней обрядности, а о ведийском ритуале, требующем участия многочисленных жрецов. Разорительные, зачастую многодневные обряды жертвоприношений, сопровождаемые обильными дарами, могли себе позволить лишь те, кто обладал богатством, знатностью, высоким положением. Ритуалистическая религия ведийского периода соответствовала такому обществу, в котором господствовала знать.

Напротив, дхарма эдиктов Ашоки не требовала щедрых жертв и раздач. В БНЭ I царь осуждает празднества (*samāja*), сопровождаемые жертвоприношениями многочисленного скота. В БНЭ IX речь идет о том, что высшим «даром» (*dāna*) является передача не материальных ценностей, а знания того, что есть дхарма, т.е. моральное наставление. Как и в разбираемом фрагменте МНЭ, в нескольких больших эдиктах говорится о возможности обретения Неба (см. БНЭ IX: *svagāradhī*; БНЭ VI: *svagaṃ ārādhayaṃtu*; Особый наскальный эдикт (ОНЭ) I: *svagaṃ ālādhayisatha*, то же в ОНЭ II). Средством же достижения Неба является «старание» (*pakama* — МНЭ; ср. *agena parākrameṇa* — БНЭ VI, X) в деле исполнения дхармы. Версия МНЭ из Гуджарры особенно показательна: чтобы достичь Неба и малые, и великие должны «прилагать старание» (*pakamaṃtu*), «соблюдать дхарму» (*dhammaṃ caraṃtu*), «практиковать созерцание» (*y[o]gaṃ yuṃjaṃtu*)²¹. Неба высокого может достичь лишь тот, кто не наносит вреда живым существам (*pānesū saṃyatenā vipule pi svage cakiye ārādhayitave*). В версии из Маски, видимо, та же мысль о соблюдении дхармы и о практике созерцания выражена через понятие «приобщенный к дхарме» (*dhammayute[n]a*), ср. в БНЭ V *dhammayuta*).

В таком известном брахманском памятнике как дхармасутра Апастамбы (II.16.1) говорится: «Некогда боги и люди вместе были в этом мире. Но боги посредством ритуала (*karmabhir*) достигли Неба (*divaṃ jagmur*), а люди остались. И кто из них творит ритуальные действия (*karmāny ārabhante*), соединится с богами и с Брахмой в том мире». Общим для сутры Апастамбы (и аналогичных пассажей в поздневедийской литературе — см. Lévi 2003: 85ff.) является представление о том, что люди могут разделить судьбу богов. Но способ попасть на Небо — совершенно иной: в брахманских сутрах

²¹ Д. Ч. Сиркар переводит: «Let the rich and the poor practice Dharma and effect [thereby] their association [with the gods]» (Sircar 1965: 49).

речь идет о жертвенном ритуале, у Ашоки же — о соблюдении дхармы, включающей кровавые жертвоприношения.

Уже приводилась выше формулировка БНЭ X о том, что «высокому» (*usaṭa*) «труднее» (или «трудно») попасть на Небо. Ей предшествуют слова о том, что необходимо «пожертвовать всем» (*savaṃ paricajjipālalitijitu*). Если считать, что *usaṭa* (= *mahāpta/mahātman, udālaludāra*) означает человека богатого, знатного, высокопоставленного, вполне понятно, что ему трудно/труднее «отринуть все» в поисках спасения. Можно вспомнить также БНЭ III, в котором в обычную формулировку о том, что такое дхарма, вставлены слова: «мало тратить и малым владеть» (*apavayaṭā apabhādātā*). Совершенно невероятную трактовку этого фрагмента предлагает У. Шнайдер (Schneider 1978: 160). По его мнению, речь идет о требованиях к чиновникам, совершающим инспекционные поездки по провинции, соблюдать умеренность в расходовании казенных средств! Но в таком случае, и предшествующие слова пришлось бы отнести к ним же, считая уважение к родителям исключительной добродетелью путешествующих чиновников... Речь идет, конечно, об общих принципах, и фразу о том, что для исполнения дхармы следует «мало тратить» и «малым владеть» трудно оторвать от утверждения, что для достижения Неба не нужно быть богатым и знатым. Отношение к богатству в эдиктах Ашоки резко отличается от того, которое характерно для предшествующей эпохи. Для спасения отныне не требуются ни кровавые ритуалы, ни расточительная щедрость. Нужна лишь дхарма, о которой постоянно говорит царь.

Есть еще один важный аспект этой темы, который касается роли царя. Именно благодаря его усилиям все люди, независимо от общественного положения (т.е. и «великие», и «малые»), ныне обретают возможность попасть на Небо и быть вместе с богами. «Это ведь — плод старания», как сказано в МНЭ (*pakamasa hi iyaṃ phale*, ср. в БНЭ IV: *devānaṃpiyasa priyadasino rāṇo dhammacaraṇena*). Ашока обеспечивает блаженство для своих подданных (детей — *pajā*) и в этом, и в том мире (БНЭ VI: *idhā ... sukhāpayāmi paratrā ca svagaṃ ārādhayaṃtu*). Обретение Неба увязывается с тем, как каждый исполняет свой долг перед царем (ОНЭ I: *tama ca ānaneyaṃ esatha svagaṃ ca ālādhayasithā*). Царь предстает в эдиктах, как всеобщий благодетель, который указывает путь спасения «великим» и «малым». Это совершенно иной образ правителя, не похожий на ведийского раджу, который, выступая в качестве заказчика разорительных жертвоприношений, сам надеялся обрести блаженство в обществе бессмертных небожителей. Очевидно, и государство в период Маурьев существенно изменилось в сравнении с эпохой поздневедийских текстов.

Библиография

- Andersen, P. K. 1990. *Studies in the Minor Rock Edicts of Aśoka*. I. Critical Edition. Freiburg.
- Bhandarkar, D. R. 1955. *Aśoka*. Calcutta.
- Bloch, J. 1950. *Les Inscriptions d'Asoka*. Paris.
- Filliozat, J. 1967. *Studies in Asokan Inscriptions*. Calcutta.
- Lévi, S. 1911. Vyuthena 256. *Journal asiatique* 17 (10^e série): 119–126.
- . 1898/2003. *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris. (repr. Brepols, 2003).
- Mayrhofer, M. 1963. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd. II, Heidelberg.
- Meile, P. 1949. “*Misā devehī*” chez Asoka. *Journal asiatique* 237: 193–223.
- Mookerji, R. 1995. *Asoka*. Delhi.
- Rau, W. 1957. *Staat und Gesellschaft im alten Indien*. Wiesbaden.
- Renou, L. 1952. On the word *ātman*. *Vāk* 2: 151–157. [= L. Renou, *Choix d'études indiennes*, v. II. Paris, 1997, p. 877–883].
- Rhys Davids, T. W.; Stede, W. 1921–1925. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. London.
- Schneider, U. 1978. *Die grossen Felsen-Edikte Aśokas*. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Analyse der Texte. Wiesbaden.
- Sircar, D. C. 1965. *Select Inscriptions Bearing on Indian History and Civilization*. Vol. I. From the 6th century B.C. to the 6th century A.D. Delhi.
- . 1967. *Inscriptions of Aśoka*. Delhi.

R̥gvedic grāvan, úsri, and kṣíp

J. C. Wright

(University of London, School of Oriental and African Studies)

An article by Karen Thomson, subtitled “R̥gvedic grāvan as a test case”,¹ drew attention to difficulties that are presented by the text passages which involve grāvan, at least in their modern translations. She inferred that the translators are to blame for pursuing a red herring, namely, the traditional “assumption that the *R̥gveda* is primarily a ritual text” (p. 345). Typical of this, she felt, is their incautious adoption of a ritualistic gloss *abhiṣavārthāḥ pāṣāṇāḥ* “pressing-stones” for grāvāṇāḥ. She wished to “uncover a very different *R̥gveda*” and to find in grāvan yet another sacerdotal epithet, a priest described as “speaking, singing or as having an invocatory role” (p. 342). The etymological basis that was offered (n. 25: “√gr ‘sing, praise’ would seem a possibility”) is not, as she claimed, more clear-cut than that which it sought to supersede. The present stem grṇā- does not necessarily warrant the inference of an unattested base *grā-, whereas the evidence for *grāwon “millstone” is virtually pan-Indoeuropean (*IEW*, 476f.; *EWA*, I, 508).

Fortunately, there is no call thus to jettison the 56 R̥gvedic references to grāvan, a very basic domestic implement glossed in the singular as upala “millstone”. The unjustly maligned liturgical tradition continues, not only straightforwardly from RV 9 into late YV texts, but also through an erotic image of pestle and mortar from RV 1 into AV and Upaniṣad, and through synonymy with ādri “rock” via RV 10 into AV, the Nighaṇṭu, the Nirukta, and the commentaries.² The story of its evolution shows an affinity with the development of dvār, the humble domestic door that (as ably documented by Tat’jana Elizarenkova in 2001) also achieved, via images of the Gateway of day and darkness and the Gateways to soma and ghee, for a time the status of a class of deities.

¹ The meaning and language of the *R̥gveda*: R̥gvedic grāvan as a test case. *The Journal of Indo-European Studies* 29/3–4 (2001): 295–349.

² The grāvan is listed among cult utensils (MS 2.11.5 and 3.8.8), and may sustain accidental damage (KS 35.16). It is the archetypal rock in KS 35.15 *anvābhavan ... grāvāṇā pārvarāḥ* (a reversal of the relationship implied by past *giri* and present grāvan in RV 9.82.3). The mortar and pestle application, manifest in RV 1.28.1 with 3.54.12, recurs with its sexual connotation explicit in BṛĀrUp. 4.6.2f., but muted to vague fertility symbolism in AV, etc.

This is not to say that Thomson's protest against slavish transcriptions of Sāyaṇa leading to Geldner's new improved version of Sāyaṇa, Renou's new improved version of Geldner, and so on, is not justified and timely. One must indeed "dig beneath the assumptions about meaning that overlay the text". It is, however, not enough to compare Geldner and Renou's translations, as she did, usually finding in favour of the latter. What her "test case" actually emphasizes is that the translators' assumptions can be understood and evaluated only by examining the commentatorial tradition on which they rest;³ and that "allowing the meaning or meanings to emerge from the contexts themselves" (Thomson 2001: 298, quoting Stephen Ullmann) is liable to lead us straight back to the naive assumptions of the earliest Vedic exegesis. The etymology from $\sqrt{gṛ}$ had already recommended itself to Yāska, evidently for the same reason: co-occurrence of praise with the act of pressing soma.

For *grāvan* all that seems to be required, and that Nirukta, etc., could not envisage, is some effort to trace, within the imagery, a pattern of evolution from pressing-stone to terrestrial deity. In the case of *ksīp*, etc. (the proliferating "fingers" of Nighaṇṭu), and of *ūsri*, etc. (the ubiquitous "dawns" of the translators), a more radical re-appraisal will be attempted here as a practical step towards reducing the ostensible "formloses Gewirr von Bildern", of which notably Oldenberg complained, and which Oberlies (1998–99: I, 148) seeks to explain away as "Brāhmaṇa-Stil".

grāvan "millstone"

The application of *grāvan* in Book 9 is doubtless especially significant (since Wüst's demonstration of the Book's relative antiquity is not seriously invalidated by Lommel's opinion that its vocabulary and style might be merely "konservativer" and "archaischer" than the more literary portions of the text). Here the word occurs four times, only in the latter half of the Book and in the instrumental case, whereas its two dozen attestations of *ādribhiḥ su-*, *hi-* occur passim (and singular *ādri* appears, with Vala-myth implications, only in its last third). Thus there is a case for supposing that, like *ulūkhala* "mortar" and *ūpara* "quern", the *grāvan* "millstone" first came upon the scene as a picturesque image, before being virtually reduced to the status of a synonym of hand-operated pressing-stone (*hāstacyuta ādri*) and pestle.

³ The point can be overlooked: "Geldner übersetzt *vāvaśānā* einmal mit 'brüllend', einmal mit 'verlangend', ... ohne dass sich für eine solche Verfahrensweise ein Grund erkennen liesse" (Oberlies 1998–99: II, 61): Geldner's use of $\sqrt{vaś}$ as default rendering for *vāvaś-* echoes Sāyaṇa.

The first two instances evoke an association of the pressing-stone with consequent motion, as well as with praise:

9.67.19ab *grāvṇā tunnó abhiṣṭutaḥ ≠ pavitraṃ soma gachasi*

20ab *eṣá tunnó abhiṣṭutaḥ ≠ pavitraṃ áti gāhate*

"Extolled and pressed out with a millstone, Soma, thou dost proceed to the filter"

"Extolled and pressed out, here he plunges through the filter"

9.80.4cd *nṛbhiḥ soma pracyuto grāvabhiḥ suto ≠ ... pavasvā ...*

"Pressed by the stones and set in motion by virile beings, Soma, be filtered..."⁴

The *√tud* has a connotation of "goading onwards", which is more relevant here than Geldner's "zerstossen" or Renou's "frappé",⁵ both reflecting Sāyaṇa's gloss *abhiṣṭutaḥ* but possibly missing the point of its directional preverb. The ostensible sequences of events (*savana*, *stuti*, *pavitra*, and *pracyavana*, *savana*, *pavana*) evoked no comment from Sāyaṇa and, in the latter case, yield the somewhat irrational sequence "sieved, pressed, purify" (Geldner), "driven forth, pressed, purify" (Oberlies).⁶ An unduly literal rendering of Sāyaṇa induced Geldner to impose two different sequences of events upon the two verses of 9.67: "zerstossen / gehst besungen" and "taucht / mit Lobgesang zerstossen",⁷ whereas Renou's "frappé / célébré vas" and "frappé / célébré plonge" imposes upon Sāyaṇa and Geldner a symmetry that is belied by the caesura. Renou's "ébranlé ... (une fois) pressé" for

⁴ *vīśvān devāṃ ā pavasva* "be filtered for Viśve Devāḥ". It is hard to credit the translators' "läutere alle Götter herbei", against Sāyaṇa's *prati kṣaranti*, Grassmann's "hinströmen zu". Transitive use of *pavate* may stem from appended nominatives in apposition, as at 9.13.3 where *pávante vājasātaye* is extended in the following verse (*utá no vājasātaye ≠ pávasva ... brhatīr īṣaḥ, dyumád indo suvīryam*). 1.130.3 *ápāvṛnod īṣa(h) índrah párvīrtāḥ* is followed by an Atyaṣṭi pāda *dvāra(h) īṣaḥ párvīrtāḥ* with appended nominatives. (In this article, sandhis like *īṣa(h)* are dissolved for the sake of clarity, irrespective of prosody.)

⁵ The rendering "stossen, push" rests largely on *ātud-* in 10.94.14 *vācam akrata ≠ ā krīḍāyo ná mātāram tudántaḥ (ádrayaḥ)*: but for this Geldner's "stossen" (with reference to Mother Earth) loses the sense of infants wailing till able to press out milk, which is what Sāyaṇa's *hastena tāḍayantaḥ* and "press out" in 9.67 tend to suggest.

⁶ Geldner's "gerüttelt" aligns *nṛbhiḥ pracyutaḥ* with *nṛdhūtaḥ* "durchgeschüttelt" in 9.72.4a *nṛdhūto ádriṣṭo barhiṣi priyāḥ*. An inchoative rendering of the preverb *pra-* for "set in motion", Renou's "ébranlé", would agree better with the Avestan use of *hāuana fraṣu-* "operate the press" than Oberlies's "vorwärts bewegt".

⁷ Cf. Sāyaṇa's syntactic constructions (*tunnaḥ "abhiṣṭutaḥ" / ivam stotrbhiḥ abhiṣṭutaḥ san pavitraṃ gachasi* and *tunnaḥ "sutaḥ" ata eva sarvair abhiṣṭutaḥ / eṣaḥ ... pavitraṃ ati "atikramya" gāhate*). Thomson's disquiet (2001: 295f., 317f., 344) is justified, but not so her Renou-inspired inference that the participles are mere adjectival epithets, describing vocal activities of *grāvan* unconnected with the movement of Soma in the next pāda.

prácyutah sutáh in 9.80, however, suggests a solution that could be applied more consistently: the assumption (above) that the participial constructions *tunnó abhīṣṭutah* and *prácyutah ... sutáh* are akin to gerundial phrases like *tunno 'bhiṣṭutya* or *pracyutah sutvā* in classical Sanskrit. This would have encouraged the “hysteron proteron” that Geldner (I, 6) identified in 9.17.4 *ā kalāśeṣu dhāvati ≠ pavītre pári śicyate, ukthaṁ yajñēṣu vardhate*, as well as in 9.109.15 *góbhiḥ śrítasya nṛbhiḥ sutásya*.

Sāyaṇa, unlike Yāska, Bhawe, and Thomson, did not connect *grāvnā* as agent also of the act of praising in verse 19 of 9.67, the hymn that closes the Book's Gāyatrī cycle; but the juxtaposition may have inspired comparison of the stone's noise to chanting in subsequent more literary contexts. Among the Jagatī hymns, it is probable that the juxtaposition *nṛbhiḥ prácyutah* with *grāvabhiḥ sutáh* in 9.80.4 and *nṛdhūto ádriṣutah* in 9.72.4 would evoke (intentionally or otherwise in a context so redolent of active feminine fluids), not only the manly effort involved in pressing, but also a notion of masculine powers inherent in the sturdy stones. Renou's construing of *nṛbhiḥ soma prácyuto grāvabhiḥ sutáh* with implausibly late caesura as “ébranlé par les seigneurs, par les pierres-presseuses, (une fois) pressé” encouraged Thomson (2001: 307ff.) to dissociate *grāvan* from any notion of stones, especially when they are vociferous as in later imagery: 1.83.6 *grāvā yātra vādati kārúr ukthyāḥ* and 10.76.6 *bhurántu ... grāvāṇaḥ ..., náro yātra duhaté*. She dismissed as coincidence (p. 318) the Avestan collocation *hāuuana fraṣu-* “to activate the press”; but the ritual application of the Avestan phrase is supported by *ádrim cyu-* in Book 9 (9.11.5 *hástacyutebhir ádribhiḥ*), as well as by the pairing of *grāvāṇaḥ* with *ádrayaḥ* in Book 10.⁸

Thus the advent of *grāvan* at the end of the Gāyatrī cycle may be marked by an insistence on the strength of their propulsion of soma, not only through reinforcement of the act of pressing with *grāvnā tud-* in lieu of *ádribhiḥ su-*, but also by a personification of the stones, so as to credit natural forces with the performance, rather than human agency as originally specified.

The third Book 9 passage, 9.82.3, appears to describe Soma's successive habitats in rain, in mountain springs, in irrigated fields, and at the sacrifice:

⁸ The fact that Avestan uses the phrase “to *fraṣu-* the press”, while Vedic has “to *prá-cyu-* the Soma”, is felt by Thomson to be “highly disconcerting”: but *hāuuana fraṣu- / sómam prácyu-* is matched by *grāvāṇam yuj- / sómam yuj-*. In both its occurrences, *grāvno yuj-* is qualified by expressions (3.57.4 *manīṣá*, 5.40.8 *saparyán*) which convey much the same idea as the recurring Avestan phrase *hāuuana aṣaya fraṣu-*. Hence we should not follow Geldner (as Thomson does, p. 336) and Lüders, against Sāyaṇa, in separating *saparyán* and construing it with the following *pāda*.

*parjanyaḥ pitā mahiśasya parñino ≠ nābhā prthivyaḥ giriṣu kṣāyaṃ dadhe,
svāsāra(h) āpo abhī gā(h) ut(ā) asaran ≠ sām grāvabhīr nasate vītē adhvaré.*

Three of the pādas designate past sources of present fertility.⁹ First, Soma as a bull, necessarily (with Sāyaṇa) winged when fathered by Parjanya, and hence presumably envisaged as a rain-cloud in the sky;¹⁰ next, Soma dwelling in the mountains, in the navel of (motherly) Prthivī, which would seem to evoke mountain springs as a pendant to monsoon clouds; and then Soma on the plains, being inherent in cattle nourished by sisterly Waters, and so maintaining the original bovine image. The fourth pāda describes Soma's present (brotherly?) domestic relationship with Pressing-stones at the sacrifice (*vītā* implying *havyā*, like *vīti*?) which is therefore unfailing (*adhvarā*).¹¹ Sāyaṇa, ignoring all tenses, identified *giri* with *grāvan* (*giriṣu* "girisambandhigrāvasu"), whereas Geldner and Renou, ignoring historic tenses, lose sight of the correlation of present stones with past mountains, and of present soma with Parjanya's primordial fluid. This cohesion, the release of the fluid by the stone, and the proposition "winged cloud > *giri*" and "*giri* > *grāvan*" (cf. note 2, above), has been lost in the translations, and has led Oberlies, understandably, to render the verse as four separate sentences. Is not a hierarchy of heavenly, alpine, agricultural, and sacrificial plants implied, alongside a hierarchy of rocks and fluids, rendering it inappropriate, or no longer relevant, to identify any one soma plant?¹²

⁹ The translators' predilection for a present-perfect rendering of the perfect tense, irrespective of tense sequence (*dadhe ... ut(ā) asaran*), is bewildering to an Anglophone. Though explicitly endorsed by Karl Hoffmann (1967: 155f.) as "die im Deutschen für Konstatierung verwendete grammatische Kategorie", this has got to be misleading. Indeed it permits the retention of Sāyaṇa's present-tense rendering in the first pāda, and leads to Geldner and Renou's present-perfect rendering of *asaran*. The verse's coherent antithesis of historic manifestation and present activity is matched in 9.79.4 by that of Soma in yonder heaven (*divī te nābhā paramo yā(h) ādadé*) and on earth (*prthivyās te ruruhuḥ sānavi kṣīpaḥ*) and at present sacrifice (*ādrayas tvā bapsati*).

¹⁰ The cloud-bull is more explicit in 10.66.10 *vātāparjanyaḥ mahiśasya tanyatōh*, for which (in view of *pitā* above) Sāyaṇa's "*mahiśasya [kartārau]*" seems to be nearer the mark than the translators' suppletion "Herren, maîtres".

¹¹ Grassmann's rejection of "indestructible" for *adhvarā*, sustained in EWA, was based on his wrongly imputing to √*dhvr* "harm" the meaning of √*dhru* "deceive". 9.7.3 (*sōmah satyō adhvarāḥ*, where Sāyaṇa has "*himśāvarjitah*"), and 9.83.5ab *haviḥ ... sādma ... pāri yāsy adhvarām* favour adjectival "unfailing". For the latter, Geldner's disjunct nominative *haviḥ* "als Opfer umwandelst du" seems to overlook Sāyaṇa's construing "*havirbhūtam*" with *nābhāḥ*.

¹² EWA, following Brough, has wrongly retained Grassmann's *aṃśú* "name of soma plant". As Geldner translates 9.15.5 *eśā (sōmah) rukmībhīr iyate vājī śubhrēbhīr aṃśúbhīh*, soma has bright *aṃśús* ("Zweige") like a sun-horse's mane.

In the remaining Book 9 instance, Thomson's suggestion (2001: 325f.) that one audible activity reinforces another can be true without casting doubt on the rendering "pressing-stone":

9.113.6abc *yātra brahmā ... vādan, grāṇṇā some mahīyāte*
 "where the priest, as he speaks, gains power at the soma-pressing with the stone".

This could well be the inspiration for 10.146.2 (*vr̥ṣāravāya vādāte yād upāvati ciccikāḥ, ... aranyānī mahīyate*), where the beneficiary of a percussive reinforcement of sound is transferred from Soma to the majestic Aranyāni. She impresses with her sound effects like a hunter with noisy beaters (*āghāṣibhir iva dhāvāyan*: cf. Thieme 1968: 390). The roles of *grāvan* and *brahmā* are played by *ciccikā* (Sāyaṇa: a cricket) and *vr̥ṣāravā* (TB: "noisy in the rains", so possibly a bullfrog, in view of 7.103.3 *anyo anyām (maṇḍūkāḥ) ūpa vādantam eti*). The pressing-stones, snorting like a horse in 10.94.6, could also have brought *vr̥ṣāravā* to mind. If so, the Book 10 poet has rightly construed instrumental *grāṇṇā* directly with *mahīyāte*. Sāyaṇa's suppletion (*somābhisavārtham grāṇṇā ... yuktaḥ ... brahmā*), followed by Geldner and Renou, and Thieme's paraphrase of the instrumental "in gleicher Weise wie der Pressstein", both lose the implied notion of reinforcement.¹³

In this, the penultimate hymn in the final Pañkti section of Book 9, the idea that the sound of the stones is reinforcing the efforts of the reciting priest can be seen as a step in the direction of the literary metaphor of the stones as reciting priests, and ultimately even as deities who can be addressed directly. It marks a further departure from their treatment early in the Gāyatrī cycle as inert objects in the hands of the officiants, by extending to them the personification that had always been applied to the male Soma and the various female entities that bring him to life:

9.1.6 *punāti te parisrūtam ≠ sōmaṃ sūryasya duhitā, vāreṇa śāsvatā tānā*.
 "Sūrya's daughter purifies thy streaming soma,¹⁴ in perpetual flow through the sieve".

¹³ Oberlies (1998–99: I, 515) accepts Thieme's literal rendering, but not his paraphrase, thus reinstating Geldner's notion of a stone-wielding high-priest, both "Dichter" and singing priest-of-all-work. This reads a notion of poetic composition into both *manīṣin* ("geistig erregt") and *kavī* (again "Dichter"); but such words do not necessarily attribute to the Adhvaryu more than his prosaic obiter dicta. The *tisrō vācaḥ* of 9.33.4 are doubtless, with Sāyaṇa, the three categories, prose, poetry, and song (*rgādi*). For *kavī*, with its probable nuance of verbal receptivity (*κοῦω*), Renou's "poète", Oberlies's "Dichter", is liable to be more misleading than Sāyaṇa's *krāntaprajñā(h) rtvijah* and Geldner's "Seher". As a compound, *man-īṣin* (Sāyaṇa's *medhāvinah* [*adhvaryv-ādayah*], Geldner's "die Verständigen") will more obviously involve √*ṛs* "anregen" than Thieme's √*yas* "erregen" (or EWA's laryngeal derivative *manī-ṣ-*).

¹⁴ Here the immediate antecedent of *te* is *indo*, as a more basic divinity (*īndo tvé na(h) āśāsah*) distinct from the material juice, whereas Sāyaṇa reverses the roles (9.1.5 *indo*

Unlike Geldner and Renou, who separate *punāti* ... *sómam* from *parisrútam* ... *vāreṇa*, Oberlies (1998–99: II, 60) has rightly construed *vāreṇa* with *punāti*, in accord with Sāyaṇa's implication that Sūryā wields the sieve, and with 9.72.3 where the sound of Sūryā is visualized as a process through which soma constantly passes (*priyām tiró rávam*). This acoustic version* of the purification may be compared with 9.67.23ff., where Savitr purifies man's *brahmasavá* in a flame ([*agnér*] *arcíṣi*).

If Sūryā (as she is called in Book 4, etc.) is thus an agent of sound, as Savitr is of light, then she may be no more a "Morgengrauen" (complementing "Morgengröte", according to Oberlies (1998–99: I, 240)), than she could be a "junge Sonne" (so also Oberlies (1998–99: I, 181, n. 153), though only German gender would permit such a proposition). Why would any segment of dawn (the sun's precursor, *divó duhitā*) be a daughter of the sun? Her *rāva* and her association with Soma as bull (9.113.3 *mahiśám ābharat*) suggest an animal manifestation, while her status as corollary of the Aśvins, their chariot, and their horses would imply a solar mare.¹⁵ That Sūryā contributes vocal propulsion and beneficial achievements to her husbands' chariot (4.43.6 *pāti sūryāyāḥ*, 4.44.1 *rātham ... yāḥ sūryām váhati ... gírvāhasam ... vasūyūm*) seems to be confirmed by the union of her activity to their inertia in 6.63.6 (*śubhé puṣṭím ūhathuḥ sūryāyāḥ*). Uṣas, who has no function in Book 9 apart from shining in advance of the sun (9.84.2) through the agency of the bull Soma, accompanies Sūryā in Book 4 as a rather less cogent alter ego, a cow who also keeps company with the Aśvins, as rosy as the solar mare is bright (4.52.2 *áśv(ā) iva citrā (ā)ruṣī ≠ mātā gāvām*; 4.5.9 *usríyā gāuḥ*).¹⁶ Sūryā is directly responsible for the perpetual flow of Soma, that shines worldwide like the dawn (9.41.5) and is responsible for dawn's very existence (9.10.5, 9.83.3, 9.86.19).

Whereas in 9.113.6 (above) the verb *mahiṃyáte* is applied to the priest, the epithet *mahiṃyúvaḥ* was previously applied (at the end of the Gāyatrī section) to *ústrayaḥ*, feminine entities arbitrarily understood, together with *usrā*, *usríyā* on occasion, as dawns by the translators and EWA (despite *usríkā* "small ox"; and *usrā*, *usríyā* glossed as "cow" in Nighaṇṭu 2.11). As dawns, their role is not obvious, whereas the energetic and energizing cows would as usual represent the milk that completes the process of refining Soma:

"*klidyamāna soma*"). The author of 9.68.1 (Jagatī) *devām áchā ... índavaḥ ... parisrútam ... nirñijam dhire* may have introduced streaming milk in lieu of streaming soma, and god Indra in lieu of *te*, so as to avoid the construction *te (somasya) somam* that Sāyaṇa imputes to 9.1.6.

¹⁵ The reduction of the Aśvins, and of their epithet *varā*, to the status of Sūryā's bridesmen is a feature of 10.85 alone.

¹⁶ Nothing is gained by Geldner's departure ("Buntfarbig, rötlich wie eine Stute") from Sāyaṇa's construction *aśveva citrā l aruṣī*.

9.65.1 *hinvánti sūram úsrayaḥ ≠ svāsāraḥ ... indum mahīyúvaḥ.*

“The cows, the sisters ..., energetically impel the sun, the soma-drop”.

The wording of 8.15.8c *tvám (indram) āpaḥ párvatāsaś ca hinvíre* is readily understandable if it merely transfers the activities of feminine fluids and masculine pressing-stones from Indu to Indra as their ultimate beneficiary.

Within the substantially Anuṣṭubh section of Book 9, between the opening Gāyatrī with Sūryā as refining agent and the penultimate Pañkti with male *brahmán* and *grāvan* exerting their united strength (*mahīyáte*), we find feminine *mahīyúvaḥ* coupled with a notion of male propulsion (*dhánuḥ paúmsyam*), a reference rather to the act of pressing with a masculine pressing-stone than Sāyaṇa’s suggestion, the inert neuter sieve *pavitra*,¹⁷ or Renou’s suggestion, the *āyudhāni* with which Soma arms Indra. Again suitable feminine agencies, before and after pressing, would be the lubricating waters and strengthening milch-cows respectively:

9.99.1 *ā haryatāya dhṛṣṇáve ≠ dhánus tanvanti paúmsyam,
śukráṁ vayanty ásurāya nirñijam ≠ vipām ágre mahīyúvaḥ.*

“(Waters) stretch the male bow for the welcome and powerful Soma,
(Milch-cows) weave the white garment for the Asura, energetic
in the forefront of speech”.

The “formloses Gewirr” of Soma imagery is simplified, if this Anuṣṭubh verse is merely embroidering upon the Gāyatrī 9.65.1, by combining its impelling bovine sisterhood (*hinvánti ... úsrayaḥ svāsāraḥ ... mahīyúvaḥ*) with a possibly equine sisterhood of waters (Soma’s *svāsāra(h) āpaḥ*, associated with *grāvāṇaḥ* in 9.82.3, above).¹⁸

The combination of water and milk is probably already envisaged as two sorts of sisters in the Jagatī verse 9.72.3 (*sám dvayībhiḥ svásrbhiḥ kṣeti*), since Soma is unlikely to cohabit with human fingers, as Sāyaṇa, Geldner, etc., would have us believe. The fact that the adjacent word *vinamgrsá* is included as an unattested dual meaning “arms” within the *bāhu-nāmāni* of Nighaṇṭu 2.4 can be safely ignored: it is indeed ignored by Yāska and Sāyaṇa, having no doubt become spuriously attached to 2.4,¹⁹ on the strength of an explicit mention of the officiants’ arms

¹⁷ He relies no doubt on 9.83.1–2 *pavitraṁ vītatam*: but spreading a filter is a different image. In undue deference to *paúmsya* “virile exploit” in other Books of the R̥gveda, the translators (but not Sāyaṇa or Grassmann) have very variously tried to explain away *paúmsyam* as an abstract noun in apposition: but there is reasonable support for the adjective from *straiṇa* and *daívyā, saúmya*.

¹⁸ Is there a hint of equine *āpaḥ* (in association with milk *gāḥ*) in 9.78.1–3: *te ... áśvā(h) hārayaś camūśādaḥ. samudrīyā(h) āpsarásaḥ ... áśīnā(h) antár abhī sómam akṣaran?* The waters race like horses in 3.32.6, and the rivers are sisters again in 3.33.9.

¹⁹ The four duals, *āpnavānā*, etc., that accompany *vinamgrsau* in Nighaṇṭu 2.4 have more affinity with the plural *manuṣya-nāmāni* ethnonyms of 2.3 than with the dual “arms”

in the preceding verse 9.72.2 (*hārim*) *yádī mṛjānti sūgabhastayo nárah # sánīlābhir daśábhiḥ*. The notion of washing with fluid remains undisturbed until the last Jagatī hymn (9.86.6 *yádī pavītre ádhi mṛjyáte hāriḥ*); and it seems to survive as an operation directed by Indra in 1.62.10 *sánīlā(h) avānīḥ ... vratā rakṣante ... svásārah*, and as an operation directed towards Agni in 1.71.1 (*agnīm*) *prá jinvan ... sánīlāḥ, svásārah*. Only in respect of Indra do the translators balk at Sāyaṇa's "fingers"; but even in the latter case it can be objected that reference is to the waters as the maiden foster-mothers who receive Agni after birth (3.29.13 *ájijanan ... mártýāsah ... , dáśa svásāro agrúvaḥ samicṭh púmāmsaṃ jātám abhī sám rabhante*), or as true mothers (4.6.8). It is notable that Sāyaṇa's argument in support of "fingers" remains the somewhat aquatic etymology *svayaṃ sarantya(h) iti svasārah*.

Here in 9.99.1 unnamed physical agencies display strength (*mahīyúvaḥ*)²⁰ while leading the vocal accompaniment (*vipām āgre*). Syntax favours the feminine *mahīyúvaḥ* as subject for the whole verse, although Sāyaṇa (like Regnaud) proceeds to construe *mahīyúvaḥ* as masculine, supplying *rtvījah*. Renou, and Geldner by implication, compromise by supplying unmentioned priests for the first hemistich only. For the second, they and Oberlies (1998–99: I, 240) fall back on the officiants' fingers, which is Sāyaṇa's recourse, not here but for 9.65.1 *svásārah ... mahīyúvaḥ*; but milch-cows are a more appropriate subject, given Soma's garment of milk in 9.68.1 *usríyā(h) nirñijam dhire*. We may presumably accept, with Geldner and Renou ad 9.62.28, that *śukrá* can latterly refer to the virtue of milky soma (despite specifying clear unmixed soma in 9.46.4 and 8.2.5). Unlike fingers, milk can contribute to the volume of sound, especially when visualized as cows, as can waters when visualized as mares. The epithets *haryatá* and *ásura* seem intended to contrast innocuous watered soma with pungent milky soma.

The feminine subject gives point to the bow's epithet *paúmsya* "male". Involvement of the pressing-stone in the act of propulsion is consistent with the in-

of 2.4. Uncomprehended (*ánv asmai*) *jóṣam abharad vi-na-ṇ-gr-sáh* could have spawned 4.27.2 *ná-ghā-sá-mām-ápa jóṣam jabhāra (śyenāḥ sómam)* as a "translation" of *na gr sa m vi*. Despite the fanciful restoration (and Sāyaṇa's *vinam grhñāti*) *iti* is no more convincing), the notion that the subject *vinamgrsáh* designates a type of bird would be quite plausible: the tense of *abharat* indicates an allusion to myth, not to a priest's arm at the sacrifice.

²⁰ So Thieme (9.113.6 "sich mächtig erweisen"), Oberlies (9.65.1 "sich gross erweisen": similarly, Regnaud and Renou). There seems to be no reason for Geldner's "sich geehrt fühlend" (9.65.1), Oberlies's "sich gross dünken" (10.175.3) or Geldner's "(die Finger) die sich gross fühlen", Renou's "(leurs doigts) pleins d'orgueil" (9.99.1). Cf. 4.18.13 *ápasyaṃ jāyám ámahīyamānām* "without *maiestas*": Sāyaṇa's *asīlāghanīyām* "disreputable", as ever an ad hoc guess from context, does not justify Geldner's passive "ungeehrt", which Thieme's rendering (1964: 41) "wie der Frau Unehre geschah" seems to exaggerate. Cf. PB 7.5.1 *bahu syām ... amahīyamānaḥ* (discussed below).

strumental in the passage 5.48.3 *grāvabhiḥ ... vājram ā jigharti* “with the pressing-stones he hurls (soma as) a bolt”. It is notable that the Avestan reference to masculine *upara hauuana* in Y 10.2 specifies the application of a man’s strength to the act of pressing (*qsuš ... narš aojaṇha nijan-*); and the phrase *aṃśún nīhan-* that describes the wife’s energetic activities in AVŚ 11.1.9 serves to link the Avestan with the R̥gvedic context.

A similar juxtaposition of bow and female impulsion occurs in 9.69.1:

*iṣur ná dhānvan prāti dhīyate matīḥ ≠ vatsó ná mātúr úpa sarjy údhani,
urúdhār(ā) iva duhe āgr(e) āyat(ī) ≠ ásyā vratéṣv āpi sóma(h) iṣyate.*

The translators, adapting Sāyaṇa’s sacerdotal gloss *stutir asmābhir nidhīyate*, understand *matī* here as a “poem” aimed at the gods, which means that the verse has to be broken up into separate sentences and a new subject “soma” supplied for the second pāda. A more plausible correlative for Soma’s observable presence garbed in milk in the subsequent pādas is *matī* as his pre-existing immaterial presence. Relying on the distinction between *indu* as object of prayer and *sóma* as material substance (as in 9.1.6: see note 14, above), we may relate *ásyā* to the former. Then, in pāda d, material soma “proceeds through its modalities (*vratéṣu*)”:²¹ first an ideal *matī* in a, then a conscious *dhī* in b, and vocal *vípra* in c (if we may judge by the corresponding items in 9.44.2 *matī ... dhiyā ... víprasya dhārayā*). We have implied Rūpakas: “an idea is loaded onto a bow-press”, whereby new-born “it has been propelled towards udder-milk”, and showers rain-blessings.

Usage elsewhere in RV seems substantially to depend upon the imagery in the later stages of Book 9. The image of pressing-stones as noisy accompaniment (as in 9.113.6) occurs once each in Books 2, 4, and 6, but there they are, metaphorically and then literally, vocal participants in the nominative case: 2.39.1 *grāvāṇ(ā) iva ... jarethe* (Pirart 2001: II, 32f. “vous chantez”) and 4.3.3 *grāv(ā) iva ... īlé*; but without *iva* in 6.51.14 *grāvāṇaḥ ... hī kam ... vāvaśúḥ* (“have roared”: cf. Kümmel 2000: 479). Almost the only additional verse mantra with *grāvan* in the older Yajurveda has the same image: KS 40.5 *grāvā vaded abhī sómasy(a) aṃśúm*.²² Again

²¹ Since the term *vratá* refers also to Soma’s jurisdiction (9.53.3, etc.) the translators have no right to substitute “the activities of the officiant” for Sāyaṇa’s “vratas of Indra”. In RV, *vratá* can designate the gods’ “spheres of influence” (9.35.6), their maritime and other domains (5.46.7), and the “vocations” of men (9.112.1). It is thus close to *vrata* as “mode of existence” in Epic and Pali, and hence to “vow” (to observe some specific mode of existence). The nuance “jurisdiction, behest” may be derived from “sphere of influence” (which in turn yields an etymology, since Soma’s second “sphere” involves integument: 9.86.27 *góbhir ávrtah*). The translators’ failure to identify *dhiyā* as a śakti of Soma results in a great deal of “formloses Gewirr”.

²² In MS 1.3.1 (VS 6.26) the stones are invoked together with *dhiśānāḥ*, etc.

in Book 2, and five times in Book 3, the diction is ostensibly literal (*grāvabhiḥ sutám, yuktágrāvan, grāvno yuj-, and úrdhvágrāvan*), but the growing sexual implication of Soma-pressing becomes explicit in 3.4.9:

*tán nas turípam ádha pošayitnú ≠ déva tvaṣtar ví rarānāḥ syasva,
yáto vírāḥ karmānyah sudákṣo ≠ yuktágrāvā jāyáte devákāmah.*

This asks Tvaṣṭṛ to release a generous free flow of semen that will assure us of potent offspring: potency is probably hinted at in each of the five nominative epithets, *vīrāḥ*, etc.²³ In 3.54.12, Tvaṣṭṛ enables the Ṛbhus, even more suggestively named *úrdhvágrāvan*, to achieve an “unfailing” result (if *adhvarám takṣ-* may be so construed: note 11, above). For that epithet, Sāyaṇa’s gloss *somābhiṣavārtham udyatagrāvānah* is appropriate to the idea of Soma as semen; but he fragments the verse (evidently on the assumption that *adhvarám* must refer to a sacrifice), and the sexual implication appears to elude the translators.²⁴ The more explicitly sexual connotation in Book 3 may account for an upsurge of interest in the word there, in Book 5 (nine occurrences), and elsewhere.

In 10.175.3 *Grāvāṇaḥ* deities are given the major role (*mahīyānte*), associated with the manly function, and are contrasted with the physical stones:

grāvāna(h) úpareṣv á ≠ mahīyānte sajośasaḥ, vṣṇe dádhatō vṣṇyam.

They are visualized as immanent, exercising their fertilizing powers as inherent within the stones (*úpareṣv á*). It is not over *úpara* as a “lower” stone that they “fühlen sich einmütig erhaben” (Geldner) or “tanzen” (Oberlies 1998–99: II, 142). This gets no support from etymology or from Avestan *upara hauuana* “upper stone, pestle”; nor from Sāyaṇa, who very properly took *úpareṣv á* to be purely locative “amidst”. The sense “upper” may be lost from *úpara* without its taking on a sense “lower stone”. Sāyaṇa’s notion that the *úpara* must be a single stone surrounded by plural *grāvāṇaḥ* is implausible, if only because *úpara* is plural. The idea that it is an attestation of an “Āpastamba press”, or at least of an *úpara* “Pressplatte” distinct from *ádri* and *grāvan* (Oberlies), seems quite superfluous in

²³ Book 9 usage and accent suggest that *devákāmah* is “enjoying the pleasures of a god”, a more fitting climax, and not “der die Götter liebt”, following Sāyaṇa’s *devān kāmāyamānah* and the type *sómakāma, pútrakāma* of the later Books. Cf. 9.8.1 *abhí priyám ≠ índrasya kāmam akṣaran* and 9.113.10 *yátra kāmā nikāmās ca (tátra mām amṛtam kṛdhi, with “pleasure” rather than “desire” (and both senses combined in the tail-piece kāmasya ... āptāḥ kāmāḥ).*

²⁴ It may also have eluded those poets who apply the epithet *úrdhvá* directly to Soma. Despite Thomson (2001: 321), and Sāyaṇa, Geldner, and Renou (each with a different interpretation), we need not relate *úrdhvásah* to the speakers in 10.115.9 *ṣṣayo ’vocan ... námo náma ity úrdhvāso anakṣan*, when a reference back to *úrdhvá* Soma in 7.31.9 would round off the hymn nicely.

the context of multiple deities visiting multiple stones. The idea of an arrangement of (presumably) pestles round *úpara* pressing-stones will stem from 10.94.5, where active Grāvāṇaḥ deities in 5ab (*vācam akrata ... anartīṣuḥ*) are associated with one single inert stone *úpara* in 5cd:

nyān ní yanty úparasya niṣkṛtām ≠ purū réto dadhire sūryaśvítāḥ.

“sun-bright they (*aṁśávaḥ*) go down to an encounter with the stone and yield much semen”.

It would follow from Sāyaṇa’s and Oldenberg’s identification of *sūryaśvítāḥ* “sun-bright (soma-drops)” as the subject of 5d, that Soma ought to be the subject of both pādas. Soma is indeed the subject of *niṣkṛtām yā-* elsewhere in Book 9, and there is no difficulty if *sūryaśvítāḥ* refers, not to its drops, but to *aṁśú* stalks (sun-bright as in 9.99.1 *hárir aṁśúḥ*). The author of 10.175.3 will, like Sāyaṇa, have understood that it is Grāvāṇaḥ, the subject of 5ab, who are consorting with *úpara* here in 5c: hence his plural *úpareṣv á*. Geldner ignored the gloss *upalasya* and the middle voice of *dadhire*, extended the suppletive subject *grāvāṇaḥ* to 5d, and made *sūryaśvítāḥ* genitive; Oberlies’s substitution of an ablative suggests that Sāyaṇa’s nominative is less problematic.

The evolution of Grāvan agrees well with Wüst’s objective theory of R̥gvedic relative chronology, starting from Book 9 and ending, via the family books, with Books 1 and 10. Judging by its probable true etymology (*gurú*), its ostensible affinity with *gírī* (notably in 9.82.3), and its epithet *pr̥thúbudhnaḥ* “broad-based” (1.28.1), it was a particularly heavy grinding implement. The matter-of-fact “pressing” with the hand-held *ádri* (*hástacyutebhir ádribhiḥ su-*) at the outset in Book 9 contrasts with the more expressive “forcing out” (*grāvñā tud-*) at the tail-end of its Gāyatrī cycle, and with the loudness image associated with *grāvñā mahīyáte* at the end of its Pañkti appendix. In Indra’s heroic Triṣṭubhs, the *grāvan* can be rolled with devastating effect (5.31.5).²⁵ Blurring of the distinction may be attested in the *grāvabhiḥ su-* of Book 9’s Jagatī material, and in Book 1’s hand-held *grāvan* (1.15.7 *grāvahastāsaḥ*); and that would also account for renewal of the imagery with *dr̥ṣád, ulúkhala, úpara*. The epithet retained its privileged status, however, in images of the stones as active participants in the ritual (2.39.1

²⁵ Geldner’s “losgingen auf” for *abhyávantanta* loses the sense “rolled on against” that is retained in Sāyaṇa’s rendering *abhibhūtān kurvanto variante*) and gives point to the image of self-propelled (sharp) wheel-rims, despatched without horse and carriage against the Dasyus. Thomson (2001: 311) would prefer *paví* to be a horseless “prayer or song”: but 5.52.9, the verse attesting ‘rim’ (Nirukta 5.5), is adjacent and permits no such assumption. Soma’s noisy *grāvan*-tires can have suggested the contrasting image in 1.74.7 of *dūā* Agni’s carriage, totally silent in the absence of *ásvya upabdí*, the tramping of horses. 1.168.8 uses, less cogently, the Maruts’ tires as an emblem of noise.

grāvāṇ(ā) iva ... jarethe; 6.51.14 *grāvāṇaḥ ... vāvaśúḥ*) and as the symbol of male potency par excellence in BṛĀrUp. It passed, via the image of an eloquent herald (1.83.6c *grāvā yātra vādati kārúr ukthyāḥ*), to that of one whose voice has heavenly qualities (10.76.6b *grāvāṇo vācā divítā divítmatā*),²⁶ and was the object of praise-poetry in Books 1 and 10.

grāvan in Nirukta

Vedic tradition had come to much the same conclusion as Thomson. The Nirukta had attached an etymology “those that slay or vocalize or take” (Nirukta 9.8 *grāvāṇo hanter vā grñāter vā grñāter vā*)²⁷ to a specimen Grāvastotra verse 10.94.1 (as defining the Grāvan deities of Nighaṇṭu 5.3, a list that includes Ulūkhalamusale deities):

*pr(ā) eté vadantu prá vayám vadeṃa ≠ grāvabhyo vācam vadata vādadbhyaḥ,
yād adrayaḥ parvatāḥ sākām āśávaḥ ≠ ślókaḥ ghóṣaḥ bhārath(a) índrāya
somínāḥ.*

“May (the Grāvan deities) speak out here, let us speak out,
add ye your voice to the vocal pressing-stones,
ye mountain rocks, when in rapid unison,
soma-filled, ye convey your laudatory paeon to Indra”.

Sāyaṇa’s (and Geldner’s) view that *vadata*, unlike *bharatha*, can be addressed to *rtvijāḥ*, adds a complication that distracts attention from the acceptable combination of third-person invocation followed by second-person address. In the commentaries on Nirukta, this untidy suggestion is reduced to absurdity: *ete “udgātārah”*, *vayam “hotārah”*, *vadata “adhvaryavaḥ”*. It seems preferable to suppose that the Grāvan deities, invoked here as spirits of Soma’s primordial environment, the eternal mountains, are invited to add their voices to those of *grāvāṇaḥ*, the actual stones. Thus they add an extra dimension to the banal image of the priest-like chatter of pressing-stones, by addressing the stones, after the manner of Book 10, as terrestrial deities. The hymn’s fifth verse tells of their descent to consort with the material *ūpara*; and the final verse is a corresponding valediction.

Skandasvāmin’s commentary on Nirukta explains the relevance only of *grñātiḥ* “*stutikarmā*”, by referring to *grāvan*-priest and *grāvan*-hymn (*grāvastud*

²⁶ The sense “eloquent”, as accepted for *kārúr ukthyāḥ* by Sāyaṇa, etc. (read: *ukthasya “śastrasya” śamsitā*) in lieu of “celebrated” (9.19.1, etc.), was possibly a false inference from 9.29.2 *grñāntaḥ kārāvaḥ (mrjanti ... jajñāṇām ukthyām)*. Geldner takes *divítā* and *divítmatā* to be tautologous adjectives “gen Himmel gehend / dringend”, although, with the support of predominantly locative *devātā*, Sāyaṇa’s locative or adverbial treatment of *divítā* (*divitāyām asmān kurvantu*) is more promising.

²⁷ Lakshman Sarup stated that *grñāter vā* is omitted by Śivadatta from the Nirukta text, but the omission would be understandable as scribal error.

grāvastotram iti ca samākhyā). The specimen verse shows that Yāska entertained no such rationalizing notions. For him, the stones would have acquired the epithet *grāvan* from these eponymous “slaying, vocalizing, or taking” deities. Skandasvāmin ignores $\sqrt{grh}$ altogether, and passes over $\sqrt{han}$ with the remark “*varṇavyāpattyā*”. This last is presumably the crux of the matter. Such an “elision of sounds” occurs normally in the context of sandhi substitution, but it makes sense here on the basis that the two applications which he does acknowledge, $\sqrt{gf}$ and $\sqrt{han}$, could be deemed to derive from *gr-hṇ-āti* “takes” by selective elisions. There is some possibility that the Book 10 verse itself encapsulates this etymology, with hints of $\sqrt{gf}$ in *vādadbhyaḥ*, $\sqrt{han}$ in *adrayaḥ* (via their positive association with $\sqrt{df}$ in 10.78.6 and with *rākṣo bhid-* in 9.53.1), and $\sqrt{grh}$ in *bhāratha* (via 7.21.2 *ny ù bhriyante ... grbhād ā*). The laconic *īkā* in Nirukta has nothing to contribute.

Collocation of *grāvan* with *jar-* in 2.39.1 (*iva jarethe* “sing”, with Sāyaṇa and Pirart) and 5.36.4 (*iva jaritā*), beside $\sqrt{vad}$ in 9.113.6, etc., can already attest the etymological figure with $\sqrt{gf}$. This and its collocation with *kārūr ukthyāḥ* in 1.83.6 (“*luptopamam*”), would give additional significance to expressions like 9.62.22 *sómāḥ ... grṇānāḥ* and 9.29.2 *grṇāntaḥ kārāvo girā*. Complementary links with $\sqrt{han}$ and $\sqrt{grh}$ are rather more directly attested in Book 7. The former occurs in 7.104.17d *grāvāno ghnantu rakṣāsa(h) upabdaḥ*,²⁸ as a pendant to 9.53.1b *rākṣo bhindānto adrivaḥ* and *grāvāno ná ... ādardirāso ādrayo ná* in 10.78.6. The link with $\sqrt{grh}$ can be identified, not only in the epithet 1.162.5 *grāvagrābhāḥ* “pressing-stone handler”, but also in another hapax expression: 7.21.2 *grbhād ā ... vṛṣaṇaḥ*.

The introduction of *grbhād ā* into the Indra hymn 7.21 can be seen as a deliberate etymologizing allusion to Grāvan, and to the progressive association of Grāvans with Maruts in 5.30-40. In 5.40.1-3 the point is made that Grāvan, Mada, Soma, Maruts, Indra are all *vṛṣan*. Maruts seem far more likely to be the subject of 7.21.2 as a whole:

*prā yanti yajñām vipáyanti barhṣ̥ ≠ somamādo vidáthe dudhrávācaḥ,
ny ù bhriyante yaśáso grbhād ā ≠ dūrāüpabdo vṛṣaṇo nṛṣācaḥ.*

Nevertheless, Sāyaṇa has made unmentioned pressing-stones the subject of *pādas* bcd, no doubt relying upon the only other R̥gvedic occurrence of passive *bhriya-* in 5.31.12c *vādan grāv(ā) áva védiṃ bhriyāte* “the vocal pressing-stone is borne

²⁸ It is of the essence that elsewhere *upabdá*, *upabdí* (and *-upabd* in 7.21.2) are not just “a kind of noise” (Thomson 2001: 305), but are the martial tramp (*EWA*, II, 78) of Soma in transit (9.88.5).

down upon the altar". Tidily, but even less plausibly, Geldner (as confirmed by his annotation) made the stones the subject of the whole verse:

'Sie kommen zum Opfer, sie machen das Barhis beredt,
somatrunken, bei dem Opfer trotzig redend.
Die Angesehenen werden bis zur Handhabung still hingelegt,
weithin klappernd, die Bullen, die den Herren folgen.'

The wording applies, however, aptly to the Maruts throughout: their stormy behaviour (*vipáyanti barhl̥h somamādaḥ ... vṣṣanaḥ*) and their descent to the sacrifice. The epithet *nṛśācaḥ* (like the epithet *dudhrakṣtaḥ*) is also exclusively theirs.²⁹ In view of 9.97.3 *yaśástaro yaśásām (somaḥ)*, the phrase *yaśáso grbhād ā dūrāupabdaḥ* in 7.21 suggests "(to?) the Graha of respected and far-resounding Soma": the stem *upabd-* is much more plausible in a genitive singular than a nominative plural (as it has been taken to be, following Sāyaṇa). Sāyaṇa envisaging the later "Āpastamba press", made only implausible guesses: *vṣṣanaḥ* "*grāvānaḥ*", *ni bhriyante* "*nigrhyante*", and *grbhāt* "*grhāt, grhamadhyamagrāvā tasmāt*", *ā* "*ca*". The author of 1.162, however, can have seen in it the action of a *grāvagrābhā*, possibly construing *grbhād ā ... vṣṣanaḥ* as "(to?) the handling of the pressing-stone", with help from the collocations 5.40.2 *vṣṣā grāvā* and 5.31.5 *vṣṣanaḥ ... grāvānaḥ*, and in agreement with Geldner's "bis zur Handhabung" (on the strength of 1.92.16 *asmad ā* "bis zu uns"). For the actual intention of 9.97.3, we may rather look to 2.36.2 *potrād ā somaṃ pibatā (marutaḥ)* "aus dem Becher des Potr", construable as locative if thought of as a Graha ceremony, and see here a harbinger of the notion of Somagrahas in 10.114.5 and later ritual.³⁰

By quoting the specimen verse 10.94.1 (above), the Nirukta was explaining the Grāvan deities of Nighaṇṭu 5.3 as involving a *grāvan* that is synonymous with *ādri* in the sense "stone", and not in the sense "cloud" that was assigned to both words in Nighaṇṭu 1.10:

²⁹ The author of 1.169.7 seems to agree, since he has applied *upabdhī* to the sound of the Maruts. For *vipaya-* (Sāyaṇa: *str̥ṇanti*), as a mere prosodic variant of *vepaya-* "shake" (despite EWA), cf. 3.26.4 *marūtaḥ ... prā vepayanti pārvatān*. Venkṭaṣamādhava's "*havirdhānā*" presupposes, but misses the point of, Sāyaṇa's reference to the "Āpastamba press".

³⁰ The verse 7.21.2 can then have been the inspiration for the proliferation of priestly epithets in 1.162.5: *hót(ā) adhvaryúr āvayā(h) agnimindhó ≠ grāvagrābhā(h) utā śamstā súviprah* "Hotṛ and Adhvaryu, Āvayas and Agnimindha, Grāvagrābha and eloquent Śamstṛ". The form *ā-vayas* (as in Padapāṭha and Sāyaṇa's first gloss), so much more likely than *āva-yāj*, recalls 1.76.4 *veṣi hotrām*.

*ádriḥ grāvā gotrāḥ valāḥ áśnaḥ purubhójāḥ pársānaḥ ásmā párvataḥ girīḥ
vrajāḥ ... úparaḥ úpalāḥ camasāḥ*³¹

Its being deemed to constitute a set of words meaning “cloud” presumably stems from the inclusion of a number of items concerned with the retention of fluids: the cow-pens *gotrá*, *valá*, *vrajá*, some demons associated with mountains or water, and some water-containers (*meghá*, *dṛti*, etc.). Nirukta 2.21 observed that in effect two lists have been merged: “as far as *upara upala* they are a set of words that also denote rock” (*sādhārāṇāni parvata-nāmabhiḥ*). It attempted only one token demonstration, deriving *úpara*, as both *parvata-nāman* and *megha-nāman*, from √ram.

***úpara* “upper (stone)”**

Oberlies (1998–99: III, 136f.) comments surprisingly favourably on S. G. Oliphant’s idea (1920: 237) that a complex “Āpastamba press” is presupposed in RV texts which mention plural pressing-stones. As noted above, the apparatus is basically a figment of R̥gvedic exegesis. ĀpŚr. envisages four *grāvāṇaḥ* surrounding a larger *úpara* (12.2.15 *uparam prathiṣṭham madhye pañcamam, tam abhisam-mukhā bhavanti*; cf. KB 29.1 *catvāro grāvāṇaḥ*). This is the sense that Sāyaṇa imputed to 10.175.3 *úpareṣv ā*, assuming a plurality of such arrangements of four pestles (?) arranged around a large central pressing-stone. Oliphant’s tendentious rendering of *abhimukham* as “placed upon” rested on an assumption that *úpara* is a “lower stone”, for which there is no real evidence. The *dṛṣad* and *upalā* of YV prose are glossed as lower and upper millstone respectively.³²

The implausible rendering of RV *úpara* as “lower” (despite *upamá* “uppermost” and Avestan *upara* “upper”) is avoided by Sāyaṇa. In accordance with Sāyaṇa, Geldner notes that 1.79.3 *tvācam ... úparasya yónau* plausibly refers to clouds in the upper air (the *divó rája(h) úparam* of 1.62.5). In 7.87.5 *tisró dyāvo antár asmin # tisró bhúmīr úparāḥ śáḍvidhānāḥ*, the translators’ construing *bhúmīr úparāḥ* to-

³¹ Instead of *pársānaḥ* (PW, IV, 588), Roth and Lakshman Sarup adopted as reading non-existent *valiśānāḥ* (PW, V, 809, without comment). Roth had deliberately edited the slightly longer recension. His much older, unaccented, manuscripts had *parśānaḥ*, whose inclusion will rest on 8.7.34 *girāyaḥ ... pársānāso mányamānāḥ*, just as *purubhójāḥ* rests on 8.88.2 *girīm ná purubhójasam*. An intermediate misreading **varsāna* may explain Sāyaṇa’s gloss “*vimarśakṣama*” on *parśāna* at 8.45.4, versus “*pārśvasthāna*” (as “mountain-side”?) at 7.104.5, “*spr̥ṣyamāna*” at 8.7.34.

³² Monier-Williams has garbled the PW entry by adding the comment that *dṛṣad* “rests on the *upalā*”. Geldner rightly rendered *dṛṣad* as “millstone” in 7.104.17, 22: the *grāvāṇaḥ* would noisily scare off evil birds, or like the domestic *dṛṣad* would crush them. Oberlies (1998–99: II, 143, note) sees relevance in 10.101.11 *ubhé dhúrau ... antás carati ... dvijāniḥ*, but upper and lower stones would have the wrong geometry for its notion of manipulating the stones with two arms visualized as two parallel waggon-shafts and as two parallel concubines.

gether as “lower worlds”, against the caesura and despite Sāyaṇa, is perverse: the six immanent *úparāḥ* worlds must be “nearer” (as opposed to *gúhā*, as in 2.4.9?). For 1.128.3 *úpareṣu sánuṣv agnīḥ páreṣu sánuṣu*, where Grassmann and Renou have “nearer” and “further”, Geldner’s “lower” and “higher” are no improvement on Sāyaṇa’s *samucchrita* “elevated”, *utkrṣṭa* “higher still”.

Oliphant attributed the *Āpastamba* apparatus to the *Ṛgveda* on the strength of 10.175.3, and also of 10.94.5 (*grāvāṇaḥ*) *nyān ní yanti úparasya niṣkṛtām* by dint of an again tendentious rendering of *ní yanti* (“are placed downwards upon one fixed nether stone”). He might have added that Sāyaṇa seems fancifully to read into 7.21.2 *ny ù bhriyante yaśáso grbhād á* the notion that outer stones are removed from an inner stone as outer apartments are separated off from a main building (*vṛṣaṇaḥ* “*grāvāṇaḥ*” *grbhāt* “*grhāt*”, *grhamadhyamagrāvā tasmāt*” *ni bhriyante* “*nigrhyante*”). He suggested that the tendency to distinguish between *ádrayaḥ* and *grāvāṇau* also implied a distinction between press and mortar, but conceded (p. 249) that the application and distribution of *ádrayaḥ*, *ádribhiḥ* can be governed by its suitability for iambic cadences (some three dozen of them), as well as by its semantic implications. Another distinguishing feature for the *Rgvedic* poets will have been the supposed etymologies: $\sqrt{dṛ}$ “rend” and $\sqrt{gṛ}$ “sing”.

úsri “milch-cow”, *kṣíp* “water-mare”

The translators’ treatment of *úsri*, *usrá*, *usríyā* as on occasion virtually indistinguishable from *Uṣas* is as suspect as attempts to approximate *Sūryā* to *Uṣas*. *EWA* (I, 239) has adopted *usrá* “rötlich, licht, morgendlich” as the basic sense, and attributes “cattle” applications to “vedische Dichtersprache”. On the contrary, Nighaṇṭu 2.11, ignoring rare *úsri*, *usriká*, had glossed *usrá*, *usríyā* as “cow”. Of these only *usrá* was provided with a homonym *usrāḥ* “rays” (Nighaṇṭu 1.5), evidently erroneously, and probably in collusion with the error in *Nirukta* 5.4 which assigned the collocation *usrá iva svásarāṇi* (RV 1.3.8) to the spurious *svásarāṇi* “*ahāni*” (Nigh. 1.9), rather than to Nigh. 3.4 *svásarāṇi* “*grhāḥ*”. Sāyaṇa glossed *usriká* as *usríyā*, explaining it as “worthless cow” instead of the “tame bullock” that the context requires.

The gloss *aṅgulaḥ*, being applied to *svásarāḥ* in Nighaṇṭu 2.5, induced Sāyaṇa to invent “cohabiting ($\sqrt{vas}$) fingers” (9.65.1) and “proceeding ($\sqrt{sr}$) fingers” (9.67.9) for *úrrayaḥ*, although described as *svásarāḥ* only in the former passage. He then had to separate *úrrayaḥ* in the latter passage from the accompanying verb *girá sám asvaran*. Geldner proceeds to invent “morgendliche (Gesänge)” in order to reunite them, but then must separate his songs here from his “finger-sisters” in 9.65. Renou reunites these two by reverting to Regnaud’s “dawns”, and by inventing a simile in 9.65, and by conceiving of dawns that re-

verberate with song in 9.67. The fact that Oberlies has now given *úsrayah* in 9.67 a threefold rendering, “Morgenröten ... [die rötlichen Finger] ... Morgenröte-Kühe”, only serves to confirm that the *usrá* “cow” of Nighaṇṭu had been a far better inference. The *usríyā gauḥ* of 4.5.9 (“morgendliche Kuh”) and *gávām usríyāṇām* of 5.30.4, 11 (“rötliche Kühe”) are indistinguishable in context from *gávo dhenávaḥ* elsewhere, the epithets serving mainly as a useful indication of gender.

Since Nighaṇṭu had postulated the involvement of a sisterhood of officiants’ fingers in a quite different context (2.5 *kṣp*, etc., in which there is no thought of dawn), it can scarcely have had “rosy-fingered dawn” in mind (unlike Oberlies 1998–99: I, 239f.). Adopting the ghost-word *usráh* “rays” from Nighaṇṭu (quadrupled as “auroral, ray, morning, daylight”), PW tentatively equated *úsrayah* with this *usráh*: hence Regnaud’s original separation of “lumineuses (aurores)” from “soeurs” (“sister-flames”, judging by his cross-references) in 9.65.1, which has no basis in the exegetical tradition. Lüders (1951: 246) further complicates the issue with “Himmelsströme”.

As suggested above, the passages 9.67.9 *úsrayah* ... *girá sám asvaran*, 9.82.3 *svásāra(h) āpah*, and 9.72.3 *dvayībhiḥ svásrbhiḥ* imply a pairing of sister-cows with sister-waters: for cows have voices, unlike songs, dawns, and fingers.³³ It is surely enough that a motherly cow and two sorts of female are essentially involved, waters and heifers, the former in 9.82.3 *svásāra(h) āpah* and the latter probably equally explicitly in 9.51.1 *úsrayah* ≠ *svásārah*. According to Geldner and Renou, 9.86.32 involves wife-waters, beside the wife-cows of 9.97.22. Then *úsrī* is not an “élargissement un peu inattendu du thème *usf*” (Renou), but a rather less unexpected feminine relative of *usrá* and *usríká*.

If these “cow” words belong “unstreitig zu *uṣar*°/ *usr*°” (EWA), then the metonymy is one that recurs in *úṣṭra* “camel” and has a pendant in *hári* “bay horse”. There seems to be no good reason for EWA to put “rötlich” at the head of the semantic evolution in keeping with Grassmann, but not with PW or with the etymon *vvas*. Nor is anything gained by allowing Renou’s default rendering “aurores, auroral” alongside Geldner’s preferred “bull, cow” for *usrá*, *usríya*. Of 36 occurrences of *usríya*, Grassmann assigned the sense “rays” only to 7.81.2, where Geldner rightly has literal “cows” (but Renou reinstates Sāyaṇa’s “rays” as a metaphor). For *usrá*, Oldenberg (II, 55) seems to be veering towards “bull, cow”; and even Renou has *usríyah* “taureau”, despite his *usríyāḥ* “vaches-aurorales”. The sophisticated idea of identifying dawn as a bovine sister for the more basic concept of solar horses presumably rests on the outward resemblance of *uśás* to *usrá*.

³³ In 9.14.5 *naptībhir yó vivásvataḥ* ... *mamrjé* (as well as 9.72.3 *sám dvayībhiḥ svásrbhiḥ*), the translators adopt Sāyaṇa’s gloss “fingers”; and they infer “arms” or “hands” (against Sāyaṇa, and in defiance of gender) for the dual in 9.9.1 *naptiyòr hiáh*.

It is important to observe that the gloss *aṅguli* “finger” attached to Nighaṇṭu 2.5, which includes *kṣīpaḥ*, is likely to be spurious. Nighaṇṭu 2.5 lists 22 mainly feminine plurals which clearly have nothing to do with fingers, save that many of them occur with the numeral ten. (The plural *gabhastayaḥ* that is paired with *dīdhitayaḥ*, in some MSS only, has no real existence, unlike dual *gabhastī* “arms” in 2.4).³⁴ More realistically, the feminine plurals in 2.5 belong with the masculine plurals in 2.3. Since 2.3’s gloss *manuṣya-nāmāni* implausibly separates off 2.4 *Cyavāna*, *Apnavāna* from 2.3 *Yadu*, *Pūru*, etc. (note 18, above), we are entitled to believe that all the Nighaṇṭu glosses are spurious, and that the initial word in each list, such as 2.3 *manuṣyāḥ* and 2.5 *agruvaḥ*, had originally been deemed sufficient indication of the lists’ contents. Coming between lists beginning with *apatyam*, *manuṣyāḥ* (2.2–3) and *agruvaḥ*, *vaśmi* (*kāntikarmāṇaḥ*) (2.5–6), the intervening *bāhu-nāmāni* (2.4) look like an interpolation intended to support the anomalous fingers. Significantly, Nirukta 3.8 offers *aṅganā* as an etymology for *aṅguli*, while forcing its specimen verse 10.94.7 to support its contention that the feminine items involved are essentially tenfold fingers. In fact this verse

dāśāvanibhyo dāśakakṣyebhyo ≠ dāśayoktrebhyo dāśayojanebhyah,
dāśābhīsubhyo arcat(a) ajārebhyo ≠ dāśa dhūro dāśa yuktā(h) vahadbhyah.

prefixes *avāni* (race-)course to five sorts of horse-trappings. The sounds made by pressing-stones having just been compared with those of chariot-race horses in the previous verse, the stones are credited with the attributes of ten such horses.³⁵

Following Nighaṇṭu 2.5 and Sāyaṇa, the translators had imputed the sense “fingers” to the ten cleansing *kṣīp* (9.8.4), *svāsr* (9.71.5), and *harīt* (9.38.3);³⁶ and following Sāyaṇa, they extended it to the ten *yōṣan* (9.6.5) on the strength of their

³⁴ The pairing of *gabhastayaḥ* with *dīdhitayaḥ* must derive from their association together in Nighaṇṭu 1.5 (as *raśmi-nāmāni* on the strength of *gābhastim* in 1.54.4). Perhaps that intrusion is responsible for the perverse label “fingers” and for 2.4, the accompanying *bāhu-nāmāni* headed by *gabhastī*. The neuters *yoktrāni* *yojanāni* must be interpolated from Nirukta’s specimen verse 10.94.7, even though Yāska (unlike Sāyaṇa) made no attempt to gloss them too as *aṅguli-nāmāni*.

³⁵ We may, like Yāska and Sāyaṇa, ignore the final *dāśa* as redundant: “bearing ten yokes, ten attached ones”. Geldner’s “pulling yokes in the form of yoked (fingers)” lacks all plausibility.

³⁶ On the basis of 9.38.3 *tyām harīto dāśa marmrjyānte apasyúvaḥ*, it was assumed by Geldner (tacitly followed by Jamison 1983: 57), but not by Sāyaṇa or Renou, that in 9.2.7 *gīraḥ ... marmrjyānte apasyúvaḥ* the form *marmrjyānte* has to be transitive with *gīraḥ* as object, whereupon the subject has to be guessed. It seems rather that, while *marmrjyāmāna* remained passive in Book 9, the authors of 9.38.3 and 9.33.5 wrongly supposed Soma to be the object in 9.2.7 and so made *marmrjyānte* transitive, with far-reaching consequences for Sanskrit grammar (Jamison 1983: 59).

association with ten *ānvī* and *agrū* (9.1.7f.). For 9.38.3 *harīto dāsa*, they substituted “goldfarbig (Finger)” for Sāyaṇa’s *haraṇasvabhāvā(h)* (*aṅgulayaḥ*), despite their convincing ten yoked “mares” in 9.63.9 *harīto dāsa ... ayukta* (where even Sāyaṇa had to abandon “fingers” in favour of *diśaḥ prati*).

Given JB *kṣiprāśva*, Avestan *xšuuīṣra-aspa* “with fast horses” (*xšuuuāēṣa* “fast”), it is then eminently possible that the ten cleansing *kṣip* identified the lubricating waters as *kṣipah* “fast mares”, as an equine corollary of the milch-cows that tend to feature with them in the same or immediately adjacent verses. They appear in 9.8 (*mrjanti*) and 9.14 (*prṣṭhā grbhṇata vājīnaḥ*) as equivalent to ten *yōṣaṇaḥ* in 9.1 (*grbhṇānti*) and 9.6 (*vājīnaṃ mrjānti*); and maidens (especially *yōṣaṇas tritāsyā* in 9.32) suggest waters more readily than fingers.³⁷ In 9.14.7

abhi kṣipah sām agmata ≠ marjāyantīr iśās pātīm, prṣṭhā grbhṇata vājīnaḥ
 “the mares, bathing him, have united with the lord of weal,
 they grasped the back of the racing-stallion”

the tradition had had no thought here of a scrubbing with fingers, but had to be content with visualizing pressing-fingers (Sāyaṇa: *abhiṣavāṅgulayaḥ*) as cleansing agents. It is notable that, while the pressing-stones are hand-held and the refining process requires two hands (*gābhasti*), there is never any literal mention of *aṅgūli* in either process. The image here offers a metaphor of pursuit, developing race-horse similes elsewhere, as in 9.6.5 *yām ātyam iva vājīnaṃ mrjānti yōṣaṇo dāsa*.

In 9.86.27 (with wording that recurs as a reference to rain)

asaścātaḥ śatādhārā(h) abhiśrīyo ≠ hāriṃ navante āva tā(h) udanyūvaḥ,
kṣīpo mrjanti pāri gōbhīr āvṛtaṃ ≠ tritīye prṣṭhē ādhi rocanē divāḥ.

the water-mares thunder down to the bay-horse Soma from on high: not as “diese dem Wasser zustrebenden [Wasser]” (Oberlies 1998–99: II, 212), but as “wassergebend” or “streaming” (as in 5.54.2 *udanyūvaḥ ... aśvayūjaḥ*, and like *udanyā*, *udanyānt*; also VS *ūrṇāyū* “woolly”). Here Sāyaṇa, for the sake of “fingers” for *kṣipah*, splits the verse into two sentences, supplying “rays” for the first. This the translators rightly replace with suppletive “waters”: but the waters are the *kṣipah*, for *tāḥ* qualifies *kṣipah*,

³⁷ The two occurrences of *kṣip* outside Book 9 offer no real support for “fingers”. 3.23.3 *dāsa kṣipah pūrvyām sīm ajījanan ≠ sūjātaṃ mātṛṣu priyām* refers to Agni’s previous birth from waters, adjacently described in 3.9.1. In 5.43.4 *dāsa kṣīpo yuñjate bāhū ādriṃ ≠ sōmasya yā śamitārā suhastā* a grammatical pun on *yuñjate* “equine waters are yoked / hands operate the stone” is likely, complementing *duduhe* “he milks / it is milked” in the second hemistich: Sāyaṇa, unlike the translators, recognized (with *yuktā(h) bhavanti* as an option) such a pun. The line can be conjoining two Book 9 images, the hand-held stones and the lubricating equine waters (9.63.9 *harīto dāsa ayukta* beside 9.38.3 *harīto dāsa marmrjānte*).

just as *té* must qualify *spásah* in a parallel construction in 9.73.4 (where the *spásah* are Maruts, judging by 9.73.7 *rudrásah* ... *spásah* and 9.85.10).

The fact that the *kṣípaḥ* are tenfold does not necessarily imply fingers. In the Avesta, the only notable application of the number ten is to "ten mares with a stallion" (and a camel), conceived as the ultimate reward (Y 44.18); and to the strength of ten horses (and camels, etc.), achieved in a supreme third equine incarnation (Yt. 8.24). The reward of ten mares and one *uštra* in the Yasna is pointless except as a reminiscence of the rain and *vísṇvā vásūni* that *usríya* Soma (9.74.3) and his ten female agencies provide in the R̥gveda.

The ten *kṣíp* maidens are associated with seven propellant *dhūt* and seven *vāñī*, both of which bellowed to soma like cows (9.19, 9.90 *avāśanta*); and via this association the *kṣíp* come to be identified in Book 1 as ten *vrś*:

9.8.4 *mṛjānti tvā dāsa kṣípaḥ ṇ hinvánti sapta dhūtáyaḥ, ánu víprā(h) amādiṣuḥ*

9.103.3 ... *avyáye vāre arṣati, abhí vāñīr ṣṣīṇām sapta nūṣata*

1.144.5a *tām īm hinvanti dhūtáyo dāsa vrśah*

These *vrś* survive in VS 8.48 as *vréśī*, the first of five progressively more potent stages through which soma is induced to descend before reaching the state of pure *śukrá* and *áhan* (seven stages in all: *vréśī*, *kakūnānā*, *bhandānā*, *madántamā*, *madhúntamā*, *śukrá*, *áhno rūpā*). The *dhūt* and *vāñī* seem then to have been visualized as seven progressive "conceptions" of soma and their corresponding "vocal expressions", already perhaps in Book 9, where the lowing *dhūt* are also ascribed to R̥ṣis (9.62.17) and bear the gods' name (9.99.4). The genealogy of soma (rain, mountain spring, etc., as in 9.82.3, above) supports the VS commentator's popular etymology *vré-śī* "(water) lying in a cloud", as a starting point for a notion of exhilarating (*madántamā*: cf. Elizarenkova 1996: 16) and sweet (*madhúntamā*) liquor. The etymology that has been ascribed to *vrś* on the basis of Avestan *urvaēsa* links it with water (*urvaēsa* as "Wasserwirbel"), and also with a sense of the starting-point and goal (*fratarā / apara urvaēsa*) of both a horse-race and existence. These Indo-Iranian links between waters and mares, however vague, seem a more hopeful basis than Nighaṇṭu with its generalization of fingers for *kṣíp*, *dhūt*, etc., and modern etymologists' explanation of *vrśah* as fingers (as that which may be "crooked"). The Avestan implication of a circuit, coupled with the interpretation in VS of *vrś* as the first in a series of transformations from simple water via potent soma to light, suggests that the author of 1.144, recognizing in *kṣíp* an allusion to water, substituted *vrś* as a term applicable to the cycle of meteorological phenomena.

In 1.3.4, the gloss "finger" for *áñvī* had induced Sāyaṇa perversely to ignore the pāda-break and construe *áñvībhiḥ*, not with *pūtásah* "purified", but with *sutáh* "pressed". Thus Geldner, by respecting the break, has again given the fingers a task that the tradition had not envisaged for them. In 9.1.7

*tám īm ānvīh samary(ē) ā ≠ grbhñanti yōṣaṇo dāsa,
svāsāraḥ pārye divī.*

the *ānvī yōṣan* epithets evoke transparent water maidens rather than ten fingers, and *pārye divī* “in furthest heaven” (Grassmann) is appropriate to a virginal state previous to accommodating soma and milk. The *samary(ē) ā grbh-* (beside 9.14.7c *prsthā vājīno grbh-*) suggests an equine pursuit, and an implied *gārbha* embryo (beside 9.14.7ab *pātiṃ abhīsāṃgam-*). The ten lubricating water-mares (9.14.7 *marjāyantīh*) and fortifying cows of 9.1.7-9 are adjuncts to the refining Sūryā of 9.1.6. Elsewhere the translators make no attempt to accept “fingers” for *ānvī*. Following Oldenberg’s constructions, it would describe a pure form of soma in 9.15.1 *dhiyā ... ānvya*, and the pure aqueous “resort” of soma as embryo in 9.14.6 *śritī ... ānvya* (adjacently, soma is *ūrmān ādhi śritāh*). In 9.71.5 *sām ī rāthaṃ nā bhurjor aheṣata ≠ dāsa svāsāraḥ*, mares are implied by their propelling a chariot; and the construing of *bhurjoh*, not within the simile but with *svāsāraḥ* as “fingers of two arms”, seems wholly improbable.³⁸

Metaphorical application of the word *kṣīp* to ten digits may have arisen first in the mind of the author of *Puruṣasūkta*. In 10.90.1 *pūruṣaḥ ... sā bhūmim viśvato vṛtvā ≠ (ā)ty atīṣṭhad daśāṅgulām* we have the converse of 9.79.4, where the uppermost Soma (*paramāh*) is in heaven and his ten *kṣīp* are on earth.

Genitive *usrāḥ*, *usrāḥ*

Mayrhofer’s two select references for *usrā* as “morgendlich” offer scant support. One is 2.39.3 ... *prāti vāstōr usrā ≠ (a)rvāñcā ... śakrā (aśvinā)*, where Sāyaṇa has *utsārakau gamanaśīlau vā* and Pirart has “ô mâles”, not “ihr Morgendliche” or “ô (dieux) auroraux”. The short vowel *vāstōr* surely indicates an alteration of locative **prāti vāstō usrā*, for nowhere else does *prāti* with genitive or ablative have locative meaning.³⁹ The abandonment elsewhere of Book 9’s formulaic

³⁸ Sāyaṇa’s construction *bāhvoraṅgulyā* should have been rejected in toto. A simile *rāthaṃ nā* could have been implicit even in 9.26.4 *tām ahyān bhurjor dhiyā ≠ samvāsānaṃ vivāsvataḥ*, the one instance where it is lacking, if *bhurj* was something obvious like *Aśvin*. The word that qualifies *vivāsvataḥ*, presumably Vivasvant’s female offspring as the subject, also has to be inferred from 9.14.5 *naptībhiḥ ... vivāsvataḥ*.

³⁹ The Avestan locatives *paiti asni paiti xšafne* “by day, by night” are perhaps relevant. *AiGr.*, III, 153f., deriving *sānō a- / vāsta u-* from *-āv*, cannot explain *sānavi*. Since it belongs in Anuṣṭubh cadences, *sānavi* surely implies the extension, metri gratia, of a genuine *śāno* with locative *-i*. Padapāṭha’s *vāst(e) usrāḥ* (“*ācchādayati sūryaḥ*”) and thrice *vāst(e) usrāḥ* (“*ācchādayati gāh*”) are presumably induced by the analogical “accusative” in 6.3.6 *prāti vāst(e) usrāḥ* (“*ācchādayati jvālāḥ*”). Reluctant to edit out all 22 occurrences of the metrically and grammatically dubious “temporal genitive” *vāstor*, Oldenberg (I, 221) could produce only two instances from Book 10 (*uśāsaḥ* and *uśāsaḥ* which, however, look

locative *sāno av-* and the influence of *-vastar* can account for the intrusive *-r* here (and for locative *vāstor* elsewhere, in competition with *vāsta usr-*). 2.39.3 could readily have been misconstrued as involving a metrically lengthened genitive *usrā(h)*, as it has been by Oldenberg and, with conflation, by Renou (“de l’aurore, ô (dieux) auroraux”). Its *-ā* would account for the malformation *usrāḥ* that arises elsewhere in pausa (4.25.2, etc., *vāsta usrāḥ*, beside 3.58.4 *usró ágre*, 5.49.3 *vāsta usrāḥ*). Mayrhofer’s other reference, 1.69.9 *jārāḥ ... usrāḥ* (Sāyaṇa: *nivāsayitā*), is alleged to be the genitive of *uśár* “dawn”, but, with Grassmann, the epithet “bull” is more probably intended.⁴⁰ At 9.58.2 *usrā veda vásūnām* (“*utsaraṇaśīlā pradātrī*”, “Morgenröte”), the only topic is the impulsion of soma, for which a mention of the milch-cow would be more relevant.

The Āmahīyava Sāman

It cannot be that *amahīyamāna* becomes “unhappy” in PB 7.5.1 (Caland 1931: 143; Albino 1996: 11) and *āmahīyamāna* “happy” in JB 1.118 (Caland 1919: 26 “frohlockend”; Bodewitz 1990: 67 “happy”; Albino 1996: 10 “glücklich”). In PB

*Prajāpatir akāmayata “bahu syām prajāyeya” iti.
sa śocann amahīyamāno ’tiṣṭhat. sa etad Āmahīyavam apaśyat, ten(a) imā(h)
prajā(h) asrjata. tā(h) srṣṭā(h) amahīyanta, tasmād Āmahīyavam.*

there is no virtue in making *amahīyamāna* synonymous with *śocan* “grieving”. Prajāpati would scarcely seek to alleviate the misery of his own solitude by devising a Sāman which produces happy offspring. Somewhat more cogent, and certainly a more obvious implication of the verb, is the idea that the creator can combat a lack of bulk (*bahu syām ... amahīyamānaḥ*) by generating bulky offspring (*srṣṭā(h) amahīyanta*).

Instead of this feeble pun, JB affirms the interdependence of *prajāḥ* and *prajāpati*, their political support being given in return for his economic support: (*ā*)

like imitations of *usrāḥ*, *usrāḥ*). His third, 5.45.1, is (with Sāyaṇa and Geldner) a normal genitive. It is, however, sufficient to assume that 21 later uses result from a misunderstanding of 2.39.3. The ambiguity of “accusative” *kṣāpa(h) usrāḥ* (Book 6), *kṣāpa(h) usrāḥ* (Book 7) “every night and morning”, could explain the eventual genesis of a superfluous temporal genitive.

⁴⁰ In 1.69.9a *uśó ná jāró vibhāv(ā) usrāḥ*, the two nominative epithets following *jārāḥ* match those in 1a *śukráḥ śusukvām’uśó ná jārāḥ*, as though conveying *vibhāvā* **vibhāḥ*: this looks like deliberate word-play based on *usrā* and *śakrā* in 2.39.3. Geldner’s genitive *usrāḥ* is clearly wrong: his note cites 6.4.2 and 10.6.1 as having genitives with *vibhāvā*, but his translations rightly do not construe them together; and *yamāyoḥ* is probably locative in 10.8.4 *uśāūso ágram eṣi ... yamāyor abhavo vibhāvā* (Sāyaṇa has *ahorātrayor dīp-timān*). Renou supplied “(le maître) des deux jumeaux” to support Geldner’s genitive.

enam bhāryāḥ suhitāḥ suhitam mahīyante “his dependents, satisfied, honour him, satisfied”. This loftier notion is achieved by extracting a transitive verb *āmahīya-* “do honour to” from the name *Āmahīyava Sāman*. Bodewitz has rightly adopted “honour” for the first of the two successive Jaiminīya explanations, but switches to “be happy” for the second. So drastic a discrepancy is not called for. The key to its switch to intransitive *āmahīya-* is likely to be ambiguous *nāmahīyata*, which would tend to convey the proper intransitive sense of *amahīyata*. This episode is then possibly the nucleus of the passage. JB continues (if attested *amahīyamānam* may be restored as *amahīyamānaḥ*, rather than as *[ā]mahīyamān[ā]ḥ*):⁴¹

so 'śocat, sa nāmahīyata, sa aikṣata "katham nvid ... na.apacāyeyur" iti, sa etat sām(a) apaśyat. ... sa yad amahīyamān[o 't]paśyat, tad Āmahīyavas(a) āmahīyatvam. yad v ev(a) enā vaśe kṛtv(ā) āmahīyata, tad v ev(a) Āmahīyavasy(a) āmahīyatvam. ā svān vaśe kṛtvā mahīyate, ya evam veda.

“He grieved, he was without honour, he reflected ‘How ... would they not respect me?’, he saw this Sāman. ... Because he saw it while he was without honour, so it is called *Āmahīyava Sāman*. And because he got them into his power and was honoured, so also it is called *Āmahīyava Sāman*. He gets his people into his power and is honoured, who knows that.”

Caland’s emendation *[ā]mahīyamān[ā] apaśyat* has led to “frohlockend gesehen hatte / saw them being happy”, so as to avoid an awkward temporary resurgence of the transitive “because he saw them doing him honour”. But such a change in the use of *apaśyat*, coming after occurrences of *sām(a) apaśyat* and *nidhanam apaśyat*, is hardly likely. The invented preverb need have no bearing on transitivity: Sāyaṇa was willing to impute transitivity to simple *mahīyuvāḥ* in 9.99.1 (“*pūjākāmāḥ*”).

The final moral of the story (*ā svān vaśe kṛtvā mahīyate*) implies honour rather than happiness. Nor is there any specific mention of happiness as such in its background. The formulation of both the JB explanations, (*ā*) *enam bhāryāḥ ... mahīyante* and *n(a) amahīyata ... amahīyamānaḥ*, appears to draw inspiration from RV 4.18.13 *āpaśyaṃ jāyām āmahīyamānām*, again by a play on words (*bhāryāḥ* for *jāyām*) that is feasible only in later Vedic. The *Āmahīyava Sāman*, RV 9.61.10–12, looks forward to booty and prestige (*viśvāny aryá(h) ā, dyumnāni mānuṣānām*), and presumably its author owes the name *Amahīyu* to his complaints of lack of patronage (v. 25), lack of reputation (v. 28), and calumny (v. 30). The *Āmahīyā Ṛc* 8.48.3 likewise has Soma as a cure for *ārāti* and *dhūrti*.

⁴¹ The corruption *yad amahīyamānam* could have suggested itself as an emendation of a misreading *-yamānāpaśyat* in lieu of *-yamānopaśyat*. This is a simpler supposition than Caland’s double emendation *[ā]mahīyamān[ā]*, which has induced Albino to recommend editing out *enam* from the first explanation, in order to generalize “be happy”.

Abbreviations

AiGr.	<i>Altindische Grammatik</i>
ĀpŚr.	Āpastambaśrautasūtra
AV	Atharvaveda
AVŚ	AV, Śaunakīya recension
BṛĀrUp.	Bṛhadāraṇyakopaniṣad
EWA	Mayrhofer, M. 1986–2001
IEW	Pokorny, J. 1949–1969
JB	Jaiminīyabrāhmaṇa
KB	Kauṣṭakibrāhmaṇa
KS	Kāthakasamhitā
MS	Maitrāyaṇīsamhitā
PB	Pañcaviṃśabrāhmaṇa
PW	O. Böhtlingk & R. Roth, <i>Sanskrit-Wörterbuch</i> , 1855–75
VS	Vājasaneyīsamhitā
Y	Yasna
Yt.	Yāšt
YV	Yajurveda

References

- Albino, Marcos. 1996. Emendationen zu Jaiminīya Brāhmaṇa 1.118. *MSS* 56: 7–15.
- Bhawe, S. S. 1957–62. *The Soma-hymns of the Rgveda*. Baroda.
- Bodewitz, H. W. 1990. *The Jyotiṣoma Ritual. Jaiminīya Brāhmaṇa 1.66–364*. [Orientalia Rheno-Traiectina 34]. Leiden: Brill.
- Caland, W. 1919. *Das Jaiminīya-Brāhmaṇa in Auswahl*. [Amsterdam Academy]. Amsterdam.
- . 1931. *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa*. [Bibl. Ind. 256]. Calcutta: ASB.
- Elizarenkova, T. Y. 1996. The problem of Soma. In: Balbir, Nalini & Pinault, Georges-Jean (ed.). *Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou*. [Bibliothèque de l'École des Hautes Études 334]. Paris, 13–31.
- . 2001. Contribution to the functioning of *dvār-ldūr-* in the Rgveda. In: Karttunen, Klaus & Koskikallio, Petteri (ed.). *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. [Studia Orientalia 94]. Göttingen, 119–130.
- Geldner, Karl. 1951. *Der Rgveda. Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen*. [HOS 33–35]. Cambridge, Mass.
- Hoffmann, Karl. 1967. *Der Injunktiv im Veda*. Heidelberg.
- Jamison, Stephanie W. 1983. Two problems in the inflection of the Vedic intensive. *MSS* 42: 41–73.
- Kümmel, Martin Joachim. 2000. *Das Perfekt im Indoiranischen*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Lommel, Herman. 1929. Review of Wüst, W. 1928. *Deutsche Literaturzeitung* 50: 464–468. (= *Kleine Schriften*. Wiesbaden, 1978: 604–606).
- Lüders, Heinrich. 1951. *Varuṇa. Aus dem Nachlass herausgegeben von Ludwig Alsdorf*. I. *Varuṇa und die Wasser*. Göttingen.
- Mayrhofer, Manfred. 1986–2001. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoiranischen*. Heidelberg.

- Oberlies, Thomas. 1998–99. *Die Religion des Veda*. [Publ. of the De Nobili Res. Libr. 26–27]. Wien.
- Oldenberg, Hermann. 1909–12. *Ṛgveda: textkritische und exegetische Noten*. Berlin.
- Oliphant, Samuel Grant. 1920. The Vedic press-stones. In: *Studies in Honor of Maurice Bloomfield*. New Haven and London, 225–250.
- Pirart, Éric. 2001. *Les Nāsatya, Vol. II*. [Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 280]. Genève.
- Pokorny, Julius. 1949–69. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern–München.
- Regnaud, Paul. 1900. *Le Rig-véda: texte et traduction. Neuvième maṇḍala: le culte védique du Soma*. Paris.
- Renou, Louis. 1955–69. *Études védiques et pāṇinéennes*. Paris.
- Roth, Rudolph. 1852. *Jāśka's Nirukta sammt den Nighaṇṭavas*. Göttingen.
- Sarup, Lakshman. 1927. *The Nighaṇṭu and the Nirukta Sanskrit text*. University of the Panjab.
- Sarup, Lakshman. 1934. *Commentary of Skandasvāmin and Maheśvara on the Nirukta. Vols. III and IV. Chapters VII–XIII*. University of the Panjab.
- . 1939–55. *Ṛgarthadīpikā, ... by Mādhava, son of Venkaṭārya*. [Punjab Oriental Series, 27]. Lahore–Banaras.
- Thieme, Paul. 1964. *Gedichte aus dem Rig-Veda*. Stuttgart.
- . 1968. RV 10.164.2 āghāṭibhir iva dhāvayan. *Pratidānam. Indian, Iranian and Indo-European Studies Presented to Franciscus Bernardus Kuiper on His Sixtieth Birthday*. The Hague–Paris: 383–392. (= *Kleine Schriften*. Wiesbaden, 1971: 268–277).
- Thomson, Karen. 2001. The meaning and language of the *Rigveda*: Rigvedic grāvan as a test case. *The Journal of Indo-European Studies* 29 (3–4): 295–349.
- Wüst, Walther. 1928. *Stilgeschichte und Chronologie des Ṛgveda*. Leipzig.

Содержание

Предисловие	5
Preface	7
Вяч. Вс. Иванов (Москва–Los Angeles). Путь Т. Я.Елизаренковой в индологии	9
Список научных трудов Татьяны Яковлевны Елизаренковой	21
В. Н. Топоров Сарасвати — река, речь, красноречие	39
В. М. Алпатов (Москва). Иван Павлович Минаев как языковед	63
М. С. Андронов (Москва). Из заметок о тамильской фонетике	71
H. Bodewitz (Utrecht). The Refrain <i>kásmāi devāya havīṣā vidhema</i> (RV 10, 121)	79
H. Falk (Berlin). The Solar Year in the Gavāmayana of the Nidānasūtra	99
T. Gotō (Sendai). Reisekarren und das Wohnen in der Hütte: <i>śālām as</i> im Śatapatha-Brāhmaṇa	115
J. C. Heesterman (Leiden). The Epic Paragon of <i>dharma</i>	127
Вяч. Вс. Иванов (Москва–Los Angeles). К исследованию письменности Хараппы	141
S. Jamison (Los Angeles). Women's Language in the Rig Veda?	153
J. Klein (Athens, Georgia, USA). Adverbial Repetition in the Rigveda	167
W. Knobl (Kyoto). Conspicuous Absence. A New Case of Intended Metrical Irregularity: The Catalectic Line RV 10.129.7b	183
A. И. Коган (Москва). О статусе и происхождении звонкой придыхательной серии в ряде дардских языков	197
F. Kortlandt (Leiden). The Origin of the Indo-Iranian Desiderative	227
T. Krisch (Salzburg). Das neue Rigvedawörterbuch RIVELEX und die Bedeutung Tat'jana Elizarenkovas für das Projekt	231
L. I. Kulikov (Leiden). The Vedic Causative <i>saṃkhyāpáyati</i> / <i>saṃkṣāpáyati</i> Reconsidered	245
R. Lazzeroni (Pisa). Alternanza causativa e classi di presente in vedico: Contributo alla soluzione dell' "enigma" di Kuiper	263
Н. Р. Лидова (Москва). Царь и жрец в традиции Натьяшастры	273
В. П. Липеровский (Москва). Выражение в языке хинди квантитативной сегментации объектов на основе их исчисления в единицах измерения (мерах)	293
A. Lubotsky (Leiden). The Indo-Iranian Root <i>stig-</i>	305

Chr. Minkowski (Oxford). Meanings Numerous and Numerical: Nīlakaṇṭha and Magic Squares in the R̥gveda	315
С. Л. Невелева (С.-Петербург). Эпические риши (по данным Махабхараты)	329
G.-J. Pinault (Paris). About the Slaying of Soma: Uncovering the Rigvedic Witness	353
Н. И. Пригарина (Москва). Красота Йусуфа в зеркалах персидской поэзии и миниатюрной живописи	389
В. Н. Романов (Москва). О медитативном значении глагола <i>upa-ās</i> (к жанровой эволюции брахманической прозы)	419
М. А. Русанов (Москва). Нагарджуна и Пашупата в пракритском романе «Лилаваи»	435
С. Д. Серебряный (Москва). Строфа о «Бхагавад-гите» в «Нараянии» Меппаттура Нараяны Бхаттатири (XVI–XVII вв.)	449
Г. В. Стрелкова (Москва). Вепрь и котёнок. Метафоры в романе Хазари Прасада Дживеди «Автобиография Банабхаты»	459
E. Tichy (Freiburg). Mit dem Tag im Bunde: Vedisch <i>jyók</i> und lateinisch <i>dīū, iūgis</i>	479
А. А. Вигасин (Москва). «Великие» и «малые» в надписях Ашоки	493
C. Wright (London). R̥gvedic <i>grāvan</i> , <i>úsri</i> , and <i>kṣp</i>	501

Contents

Preface (Russian)	5
Preface (English)	7
Vyach. Vs. Ivanov (Moscow–Los Angeles). T. Ya. Elizarenkova's Way in Indology	9
T. Ya. Elizarenkova: A Complete List of Scholarly Works	21
† V. N. Toporov. Sarasvati: River, Speech, Eloquence	39
V. M. Alpatov (Moscow). Ivan Pavlovich Minayev as a Linguist	63
† M. S. Andronov (Moscow). From Notes on Tamil Phonetics	71
H. Bodewitz (Utrecht). The Refrain <i>kásmāi devāya havīṣā vidhema</i> (RV 10, 121)	79
H. Falk (Berlin). The Solar Year in the Gavāmayana of the Nidānasūtra	99
T. Gotō (Sendai). Reisekarren und das Wohnen in der Hütte: <i>sālām as</i> im Śatapatha-Brāhmaṇa	115
J. C. Heesterman (Leiden). The Epic Paragon of <i>dharma</i>	127
Vyach. Vs. Ivanov (Moscow–Los Angeles). Towards the Study of the Harappan Script	141
S. Jamison (Los Angeles). Women's Language in the Rig Veda?	153
J. Klein (Athens, Georgia, USA). Adverbial Repetition in the Rigveda	167
W. Knobl (Kyoto). Conspicuous Absence. A New Case of Intended Metrical Irregularity: The Catalectic Line RV 10.129.7b	183
A. I. Kogan (Moscow). Regarding the Status and Origin of the Voiced Aspirates in a Number of Dardic Languages	197
F. Kortlandt (Leiden). The Origin of the Indo-Iranian Desiderative	227
T. Krisch (Salzburg). Das neue Rigvedawörterbuch RIVELEX und die Bedeutung Tat'jana Elizarenkovas für das Projekt	231
L. I. Kulikov (Leiden). The Vedic Causative <i>saṃkhyāpáyati</i> / <i>saṃksāpáyati</i> Reconsidered	245
R. Lazzeroni (Pisa). Alternanza causativa e classi di presente in vedico: Contributo alla soluzione dell' "enigma" di Kuiper	263
N. R. Lidova (Moscow). King and Priest in the Natyashastra Tradition	273
V. P. Liperovsky (Moscow). Quantitative Segmentation of Objects Based on Their Measurement in Units: Its Expression in Hindi	293
A. Lubotsky (Leiden). The Indo-Iranian Root <i>stig-</i>	305

Chr. Minkowski (Oxford). Meanings Numerous and Numerical: Nīlakaṇṭha and Magic Squares in the R̥gveda	315
S. L. Neveleva (St. Petersburg). Epic ṛ̥ṣis (according to the Data of the Mahabharata)	329
G.-J. Pinault (Paris). About the Slaying of Soma: Uncovering the Rigvedic Witness	353
N. I. Prigarina (Moscow). Yusuf's Beauty in the Mirrors of Persian Poetry and Book Illumination	389
V. N. Romanov (Moscow). On the Meditative Meaning of the Verb <i>upa-ās</i> (towards Genre Evolution of the Brahmanic Prose)	419
M. A. Rusanov (Moscow). Nagarjuna and Pashupata in the Prakritic Novel of <i>Lilavai</i>	435
S. D. Serebryany (Moscow). A Strophe Mentioning the <i>Bhagavadgita</i> in the <i>Narayaniyam</i> by Meppattur Narayana Bhattatiri (16th–17th cc.)	449
G. V. Strelkova (Moscow). The Boar and the Kitten: Metaphors Used in the <i>Autobiography of Banabhata</i> by Hazari Prasad Dvivedi	459
E. Tichy (Freiburg). Mit dem Tag im Bunde: Vedisch <i>jyók</i> und lateinisch <i>diū, iūgis</i>	479
A. A. Vigasin (Moscow). The "Great" and the "Small" in Ashoka's Inscriptions	493
C. Wright (London). R̥gvedic <i>grāvan</i> , <i>ūsri</i> , and <i>kṣīp</i>	501

INDOLOGICA: Сборник статей памяти
Т. Я. Елизаренковой / Под ред. И. Смирно-
ва; сост. Л. Куликов, М. Русанов. Серия
«Orientalia et Classica: Труды Института вос-
точных культур и античности». М.: РГГУ,
2008. 528 с.

ISBN 978-5-7281-1028-6

Сборник посвящен памяти выдающегося русского индолога Татьяны Яковлевны Елизаренковой — автора многих работ по грамматике ведийского языка, по грамматике пали и новоиндийских языков, исследований по стилистике и поэтике Ригведы, переводчика ведийской литературы, одной из тех, кому пришлось возрождать классическую индологию в России. В сборник вошли статьи по широкому кругу проблем индологической науки.

Для специалистов-индологов, студентов, аспирантов.

УДК 94
ББК 63.3(5)я43

Indologica: T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume commemorates the eminent Russian Indologist Tatyana Yakovlevna Elizarenkova, an expert in many fields of Indian studies (Vedic grammar, Pali, Neo-Indic languages, *Rigveda* stylistics, to name but a few). The present collection incorporates contributions by major scholars worldwide, which makes it a unique project in Russian Indology.

Научное издание

INDOLOGICA

Сборник статей
памяти Т. Я. Елизаренковой

Составители Л. Куликов, М. Русанов

Компьютерная верстка А. А. Ковалев

Подписано в печать 17.06.2008

Формат 60×90 ¹/₁₆.

Уч.-изд. л. 33,6. Усл. печ. л. 33,2.

Тираж 400 экз. Заказ № 197

Издательский центр РГГУ
125993 Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8-499-973-42-00

