

Российский государственный гуманитарный университет  
Институт высших гуманитарных исследований

*П. А. Гринцер*

ТАЙНЫЙ ЯЗЫК  
«РИГВЕДЫ»

Москва 1998

**ББК 83.3(0)3**

**Г 85**

**Гринцер П.А.**

Тайный язык «Ригведы». М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 1998. 72 с.

(Чтения по истории и теории культуры. Вып. 22)

ISBN 5-7281-0107-0

*Работа выполнена при финансовой поддержке*

*Российского гуманитарного научного фонда*

*(проект № 96-04-06423)*

ISBN 5-7281-0107-0

© Гринцер П.А., 1998 г.

© Российский государственный  
гуманитарный университет, 1998 г.

В древних памятниках иранской, индийской, хеттской, греческой, исландской и ирландской литератур рядом ученых, начиная с Х.Гюнтерта [Гюнтерт], более или менее четко выявлена оппозиция так называемых «языка богов» и «языка людей». В древнеиндийской традиции в этой связи наиболее часто цитируется отрывок из «Шатапатха-брахманы», повторенный в «Брихадараньяка упанишаде»: «Как *хайя* он (Жертвенный конь. – П.Г.) возил богов, как *ваджин* – гандхарвов, как *арван* – асуров, как *ашва* – людей» (Шат.-бр. X. 6. 4. 1; Бр.-ар. уп. I. 1. 2). К этому ставшему хрестоматийным примеру<sup>1</sup> Т.Я.Елизаренкова добавляет свидетельства «Бхагавадгиты» («Так как я превзошел проходящее и выше, чем непреходящее, поэтому я в обычном языке (*loke*) и в веде (*vede*) известен как Пурушоттама» – БхГ XV. 18), древних грамматиков (Панини, Катьяны, Кумарилы) и буддийских авторов, различавших священный, ведийский (*vaidikam*) и разговорный (*laukikam*) языки. При этом в одной из палийских джатак противопоставлены два имени бога Индры: «Кого среди богов называют Суджампати, того в мире людей называют Магхаван» [Елизаренкова, 1993, с. 79–80].

Представляется достаточно очевидным, что в древнеиндийских, так же как и в древнегреческих, древнеисландских и иных текстах, слова божественного языка, в отличие от языка человеческого, стилистически маркированы, выступают как замены, перифразы обычного имени. Так, в «Шатапатха-брахмане» *ашва* (*aśva*) человеческого языка – обычное общеиндоевропейское имя для «лошади», а *хайя* (*haya*), *ваджин* (*vājīn*) и *арван* (*arvan*) – ее описательные характеристики: «стремительная», «резвая», «быстрая». В буддийской джатаке Магхаван (*maghavan* – букв. «щедрый») – общепринятое именование бога Индры, а Суджампати (*suḥampati* – букв. «господин благородных») – чрезвычайно редкое, необычное.

Т.Я.Елизаренкова справедливо полагает, что хотя оппозиция «языка богов» и «языка людей» как таковая не засвидетельствована в «Ригведе» и встречается только в более поздних текстах, она явно архаична [Елизаренкова, 1993, с. 73–80]. Однако говорить о ее полном отсутствии в «Ригведе» кажется нам чересчур категоричным: если не прямые, то косвенные на нее указания в «Ригведе» все же имеются.

Так, в 164-м гимне I мандалы «Ригведы» сказано:

На четыре части размерена речь. Эти [части] знают брахманы, которые мудры. / Три тайно сложенные [части] они не пускают в ход, на четвертой говорят люди (РВ I. 164. 45).

Можно, исходя из контекста гимна, о котором еще пойдет речь, предположить, что противостоящие «человеческой» части («на которой говорят люди») три «тайно сложенные» части составляют речь «божественную», которая доступна лишь посвященным, да и те «не пускают ее в ход» в мирской жизни, используя в сакральных целях. Такое предположение подтверждается и тем, что разделение целого на четыре части – одну, предназначенную для простых смертных, и три божественные – в принципе свойственно ведийской поэзии. В 90-м гимне X мандалы «Ригведы» («Гимн Пуруше»), например, говорится:

Четверть его (Пуруши) – все живые существа, три четверти его – бессмертные в небе. / На три четверти поднялся Пуруша вверх, но четверть его осталась здесь (РВ X. 90. 3–4).

О трех божественных четвертях сущего идет речь и в гимне «Атхарваведы» о Вене (АВ II. 1. 2).

Заклучая другой гимн «Ригведы», в котором Индра и составитель гимна обмениваются загадками, с трудом поддающимися разгадке, певец восклицает: «Говоря, как человек (*ṛṅvad vadan*), дай нам на земле богатство, а себе на небе славу и имя героя» (X. 28. 12). По-видимому, высказанные «по-человечески» (*ṛṅvad*) просьба о богатстве и пожелание славы имплицитно противопоставлены здесь загадочному, а следовательно – «нечеловеческому», божественному языку предшествующих стихов гимна. О человеческой речи в скрытом соположении с речью божественной говорится в 185-м гимне I мандалы: «Пусть помогут мне обе речи: [речь мужей [и речь богов]]» (I. 185. 9) (здесь можно предположить характерный для стиля «Ригведы» эллипсис [Елизаренкова, 1989, с. 661]). Намек на разделение речи на божественную и человеческую имеется, на наш взгляд, в 19-м гимне VIII мандалы: «Сделай, о Васу, речь мудрого ниже богов (*avodevam* – возможно: «идущей от богов»), выше людей (*uparimartyam*)» (VIII. 19. 12).

Наконец, прямо «язык богов» назван в начале 58-го гимна IV мандалы, который обращен к жертвенному жиру (ghṛta): «Что есть тайное имя (nāma guhyam) жира? Язык богов<sup>2</sup>, пуп бессмертия» (IV.58.1). «Язык богов» (jihvā devānām) может быть перифразой жертвенного жира, поскольку сакральная речь, священный гимн постоянно в «Ригведе» приравниваются к жертве и отождествляются с нею<sup>3</sup>. Но особенно примечательно, что само выражение «язык богов» обозначено здесь как «тайное имя».

Понятие «тайного», «скрытого», «сокровенного», «непонятного» (guhya, ar̥ṣya, acitta, nītha, niya, nivasana и др.) имени или слова широко используется в «Ригведе». Оно обычно соотносится с именами богов – адресатов гимнов или же, еще чаще, указывает на особый слой языка, точнее – на особый язык, предназначенный для богов и общения с богами. Необходимость такого рода языка и его реальное присутствие характеризуют не только индийскую, но и в целом архаическую сакральную традицию. Сакральное в принципе принадлежит области таинственного. Оно должно быть защищено от стихии обыденного, и особый словарь, особые формы выражения выводят сакральную поэзию за рамки повседневной жизни и общепринятого языка. Когда поэт обращается к богам, ему приходится говорить на «их» языке, и его речь понятна лишь узкому кругу посвященных и недоступна в ее подлинном значении, а иногда вовсе недоступна обычному слушателю. Отсюда повсеместное употребление тайных, сакральных языков в архаическом фольклоре, делающее невозможным понимание обрядовой песни, передававшейся в ее изначальном виде от поколения к поколению, не только для стороннего наблюдателя, но и для местных слушателей, и даже подчас для исполнителей. Для этого в архаической поэзии используют чужой язык (ср. латынь и церковнославянский в католической и православной литургии), бессмысленные или искаженные (посредством агглютинации, прибавления и сокращения слогов и т. п.) слова, архаизированную лексику, всевозможные иносказания и символы [Баура, с. 57–61; Финнеган, с. 109–116; Путилов, с. 143–148; Мелетинский, Неклюдов, Новик, с. 42–44 и др.]. Те же особенности отличают и архаические письменные тексты сакрального или претендующего на сакральность содержания, такие, например, как египетские «Тексты пирамид», китайская «Книга перемен» (И-цзин), древнеиранская Авеста, магическая поэзия исландских скальдов и ирландских филидов и т. п.

Иногда при этом, как и в «Ригведе», уже сами творцы текстов понимают свой язык как тайный. Так, Авеста утверждает, что «для просвещенного мужа лучшее из учений то, которое провозглашает благой Ахура, а через откровения Арты-Васишты – щедрого, как и он, и мудрого его мудро-

стью – также те, кто произносят *тайные слова*» (Ясна 48. 3; ср.: Ясна 48. 9; 31. 3) [Авеста, с. 154]. В «Языке поэзии» «Младшей Эдды» поэзия толкуется как иносказание, состоящее из «темных стихов» (МЭ, с. 101, 106), и вся скальдическая поэтика сводится к перечислению и объяснению кеннингов и хейти. Но особенно четко концепция поэтического языка как языка темного, тайного присутствует в древнеирландской поэтике филидов. К. Уоткинс, обнаружив в ирландском грамматическом трактате «Руководство для мудрых» (VIII–X вв.) знакомую нам оппозицию «языка людей» и «языка богов», представленную здесь как язык сынов Миледа (немаркированный человеческий язык) и язык Народа Богини Дану (маркированный язык богов), обратил внимание и на присутствующее в трактате деление так называемого «избранного языка» (*bérlé tobaide*) на пять видов: «язык ирландцев, максимы поэтов, разделенный язык, темный язык поэтов, посредством которого они говорят друг с другом, и безударный язык» [Уоткинс, с. 12–15]. Опираясь на наблюдения Уоткинса, В.П.Калыгин в своей монографии, посвященной древнеирландской поэзии, показал, что «избранный язык» – это и есть «язык божественный», предназначенный для религиозно-магических целей, а пять его видов обозначают разные способы его обработки, затемнения его смыслов с помощью всевозможных «лингвистических процедур» (рассечения и искажения слов, метатезы слогов, использование архаизмов, редких слов, иноязычных заимствований и т. п.), которые делают текст понятным лишь для посвященных [Калыгин, с. 56–58].

Предназначенные для богов «тайные слова» «Ригведы» изначально, судя по тексту, только богам и принадлежали: «На какой тайный гимн (*manmani ar̥ṣe*) собираются боги – его мы не знаем» (X. 12. 8); «Богиню Речь (*vāc*) породили боги», и она «говорит непонятные слова (*avīcetanāni*)» (VIII. 100. 10–11); «Велико» и «повсюду простирается тайное имя (*nāma guhyam*)», которым Индра «творит то, что есть, и что будет» (X. 55. 1–2). Тайное имя (*nāma guhyam*) «носит Агни» (V. 3. 2), его высшее имя (*nāma ragatam*) скрыто в тайне (*guhā*) (X. 45. 2), боги «нашли трижды семь скрытых в [Агни] тайных имен (*triṣ sapta guhyāni padā nihitā*)», и ими охраняют свое бессмертие (I. 72. 6). О бессмертии, которое дают богам тайные слова (*padā guhyāni*), говорится и в 53-м гимне X мандалы «Ригведы» (X. 53. 10).

Очевидно, что с представлением о тайном, сокровенном слове, принадлежащем богам, о невыразимости божественного естества на ином, чем тайный, языке была связана апофатическая концепция брахмана (*brāhman*) – божественного абсолюта в упанишадах. Брахмана, согласно учению упанишад, согревают «тайные наставления (*guhyā evā 'deśā*)» (Чханд. уп. III. 5. 1–2), он «скрыт в тайне (*nihitam guhāyām*)» (Тайт. уп. II. 1–2), «будучи

тайным и вечным (*guhyaṃ sanātanam*)» (Катха уп. III. 2. 6), он «невыразим речью (*anabhyudītam*)» (Кена уп. I. 5), от него «отступают слова вместе с разумом, неспособные его постичь (*yato vāca nirvartante aprāya manasā saha*)» (Тайт. уп. II. 4. 1). Потому молчание становится важнейшей функцией одного из главных ведийских жрецов – брахмана (*brāhman*), жреца, молчащего во время жертвоприношения [Рену, с. 12].

Боги владеют тайным словом, их божественный язык – тайный, и только на такой язык они готовы откликнуться. Чтобы адепты могли приносить богам жертву словом и делом, те должны им этот язык передать, и только тогда люди способны добиться благоволения богов. Певец «Ригведы» сознает могущество тайного слова и необходимость его освоения:

Я не ведаю, чему я подобен. [Но владея] тайным [словом] (*niṇyaḥ*) я живу, вооруженный мыслью. / Лишь тогда, когда входит в меня Перворожденный закона (Агни), я получаю дань в этой речи (I. 164. 37).

Приобщить поэта к тайному языку – прерогатива бога. Сомма «открывает тайные имена богов (*devānāṃ guhyāni nāmā*), чтобы [жрецы] провозглашали их на жертвенной соломе» (IX. 95. 2). «Агни, знающий тайное слово (*apagūḍham padam*)... возвестил мне его, могучее, [и] молитву» (IV. 5. 3). Будучи сам поэтом (*kavi*), зная «скрытые, тайные имена коров (*usṅāpāṃ arīṣuā nāmāni guhyā*)»<sup>4</sup>, Варуна приводит к расцвету «многие поэтические творения (*kaṇvā piṇu*)» (VIII. 41. 5). И тот же Варуна наставляет: «Тот, кто ведает знак [имен], пусть произносит их как тайные (*guhyaṃ na vocad*), если поэт хочет помочь будущему поколению» (VIII. 87. 4). Когда поэт узнает от богов тайные слова (*padā guhyāni*), он, подобно богам, способен творить то, «чем боги достигли бессмертия», и его «хорошо обдуманная, приносящая пользу, стремящаяся к награде песнь всегда обретает победу» (X. 53. 10–11). Поэты, «владеющие тысячью тайных приемов (*sahasranīthāḥ*)» своими гимнами «охраняют Сурью» (X. 154. 5); «проявляя тайное (*niṇyam*)», ведут к цели жертвоприношение (IV. 16. 3); «зная тайные слова (*nīthāvidyaḥ*), которыми воспевают богов, добиваются процветания» (III. 12. 5). Закрывая один из гимнов, певец обращается к богу Агни:

Для тебя, знатока, о устроитель обряда, все эти скрытые выражения (*nīthāni*), о Агни, тайные слова (*niṇyā vacānsi*), / поэтические иносказания (*nīvacanā kāvyāni*), я, вдохновенный, возгласил для поэта в молитвах и гимнах (IV. 3. 16).

Но и овладевает поэт тайным языком гимнов благодаря Агни: «Вскрой, о Агни, [своим] вдохновением для певца молитву – пещеру (*manīṣāṃ kham*)» (IV. 11. 12). Молитва названа здесь пещерой, видимо, именно по-

тому, что она сокровенна, подлежит вскрытию – пониманию.

Такое понимание иногда нелегко дается даже слагателю гимнов: молитву может понять лишь «тот, кто способен различать (vivikvān)» (Ш. 57. 1). Один из певцов восклицает: «Кто, мудрый, овладел благой речью?» (Х. 114. 9). А другой, неопытный, жалуется: «Не пойму я ни нити, ни утók, ни какую ткань ткут вступающие в состязание». И далее констатирует: «Только он (Агни) понимает и нить, и утók, [только] он правильно произносит речи» (VI. 9. 2–3)<sup>5</sup>. Оттого «лишь тот познает твою [Агни] милость... кто нашел путь к такой [правильной] песни» (IV. 4.6).

Тем более эзотерическая сакральная речь недоступна простому смертному: «Меня (речь), находящую слова, приводящую [их] в движение, присутствующую [везде] благодаря всем молитвам... присвоил смертный с малым разумом» (VIII. 101. 16); «Не понимая меня (речь), они (люди) живут мною» (Х. 125. 4); «Кто не движется ни туда, ни сюда, кто не брахман, участвующий в приготовлении сомы, те, плохо владея речью, ткут пряжу, [словно] неумелые ткачи» (Х. 71. 9). И в том же 71-м гимне X мандалы говорится: «Кто-то, даже глядя, не видит речь, кто-то, даже слыша [ее], не слышит, а кому-то она раскрывает себя, как нарядно одетая любящая жена – мужу» (Х. 71. 4)<sup>6</sup>.

В уже приведенных нами стихах несколько раз встречается принятая в «Ригведе» формула «тайные имена богов (devānāṃ guhyā nāmāni)». Повидимому, она имеет двойкий смысл: тайные имена, которыми владеют боги, и тайные имена, которыми должен окликать их певец. О первом значении мы уже говорили. Во втором значении знание тайного имени бога обеспечивает успех призыва певца. Так, поэт обращается к жертвенному столбу с просьбой направить жертву богам, поскольку он ведаёт их тайные имена (V. 5. 10). С «четырежды девяносто именами» Вишну идет навстречу гимну (I. 155. 6)<sup>7</sup>. Ради приобретения силы взывают к тайному имени Индры, ибо «этим великим, всем желанным именем» Индра творит настоящее и будущее (Х. 55. 1–2). Показательно, что в этом гимне Индра обычным своим именем не назван ни разу, и вместо него используются перифразы: «обладатель ваджры (vajrin)», «всемогущий (viśvaujāh)» и др.<sup>8</sup>. «Трижды семь тайных имен» скрыты в Агни (I. 72. 6). Певцы знают «прекрасное тайное имя (sāṅi nāmārīṣyat)» Апам Напата (II. 35. 11), знают «высшее имя (nāṁa ragatam)» Агни, которое пребывает в тайне (guhā) (Х. 45. 2), а тот, в свою очередь – «высшее имя (radam upatam)» Вишну (V. 3. 3). «Прекрасноперого (Агни), хотя он один, вдохновенные поэты изображают многообразно», – утверждает один из гимнов «Ригведы» (Х. 114. 5). А в другом поэт, обращаясь к Агни, говорит: «Многие имена (bhurī nāmā)



дает тебе прославляющий тебя отец» (в данном случае, жрец. – П. Г.) (V. 3. 10) – и ранее в гимне некоторые из этих имен перечисляет: Варуна, Митра, Индра, Арьяман, Рудра (V. 3. 1–3). Парадоксально, но это имена других богов, которые в данном случае выступают как тайные имена (nāmā guhyāni) Агни. Возможно, что с таким использованием имени одного бога в качестве тайного имени другого связано известное взаимоотождествление разных богов ведийского пантеона («[Его] называют Индрой, Митрой, Варуной, Агни, и также он божественная птица Гарутман. / О том, что одно, вдохновенные [поэты] говорят по-разному; называют его Агни, Ямой, Матарिशваном» – I. 164. 46)<sup>9</sup>, что иногда трактуется как проявление зарождающейся в «Ригведе» концепции «универсального единства», согласно которой все боги представляются эманацией некоего одного верховного существа [Винтерниц, с. 87–88].

В первом гимне II мандалы «Ригведы» Агни поочередно именуется то Индрой, то Вишну, то Брахманспати, то Варуной, то Митрой, то Арьяваном, Аншой, Тваштаром, Рудрой, Пушаном, Савитаром, Бхагой, т. е. именами основных богов ведийского пантеона. Однако еще чаще вместо имени Агни употребляются перифразы: Танунапап («Сын самого себя»), Нарашанса («Хвала людей»), Джатаведас («Знатор существ»), Вайшванара («Всеприсутствующий»), Сын силы (sūnuḥ sahasaḥ), Господин сил (ūrgjām pati), Господин племен (viśpati), Возница жертвы (havyavāhana), Вестник (dūta), Гость (atithi), Жрец (hotṛ), Конь (vājīn), Юный поэт (yuvā kavī) и просто Поэт (kavī), Бык (vṛsabha), Хозяин дома (gṛhpati), Пастырь закона (gorā ṛtasya) и др. – или эпитеты: Самый юный (yuvīṣṭa), Благословенный (subhaga), Имеющий знаменем дым (dhūmaketu), Знающий жертвоприношение (hotṛavid), Златозубый (hiraṇyadanta), Златобородый (hiriśmaśru), Светловолосый (śocikeśa), Прекрасноязыкий (sujihva) и др. [см.: Гонда, 1959, с. 79–96]. Эти эпитеты и перифразы, используемые для непрямого обозначения Агни, иногда сочетаются в гимне с его собственным именем, но часто употребляется без него, и тогда соответствующий стих требует правильного понимания и толкования. Подобного рода косвенные обозначения – в том же или почти том же количестве и нередко в той же неопределенности, поскольку в принципе могут относиться к разным персонажам, – прилагаются ко всем основным богам «Ригведы» и в своей совокупности составляют один из очевидных слоев ее тайного языка<sup>10</sup>.

Другой слой тайного языка «Ригведы» образуют так называемые *брахмодья* (brahmodya – букв. «рассуждения о Брахмане») – космологические загадки, которые, по мнению Т.Я.Елизаренковой и В.Н.Топорова, составляют главную часть словесного ритуала празднования кануна Нового года

[Елизаренкова, Топоров, 1984, с. 21–22, 30–31]. Классические *брахмодья* имели вопросно-ответную форму. Но, как справедливо полагают Елизаренкова и Топоров, они послужили истоком более широкого класса ведийских текстов, многие из которых – например, загадки без разгадок или ответы без вопросов – можно по праву рассматривать в рамках *брахмодья* [Там же, с.29]. Диагностируется такой текст как *брахмодья* благодаря своей нарочитой зашифрованности, нацеленности на разгадывание, на ту или иную интерпретацию. И весьма часто подобного рода стихи сами себя декларируют в «Ригведе» как «тайные», «сокровенные», «неясные».

Так, 47-й гимн V мандалы кончается несколькими загадочными стихами, два из которых мы приводим в переводе Т.Я.Елизаренковой:

Бык, океан, рыжий орел вошел в лоно древнего отца. / Помещенный посреди неба пестрый камень, он выступил [за пределы]. Он охраняет две границы пространства. / Четверо носят его, заботясь о [его] покое. Десятеро дают пососать малышу, чтобы он мог двигаться. / Трояки высшие его коровы, за один день они обходят границы неба (V. 47. 3–4).

В примечаниях к этим стихам Т.Я.Елизаренкова указывает, что, согласно комментарию к «Ригведе» Саяны, «бык», «океан», «орел» – это бог солнца Сурья; Сурья описывается и как драгоценный камень посреди неба, и к нему же относится числовая загадка в четвертом стихе. В то же время переводчик «Ригведы» на немецкий язык К.Гельднер, полагает, что четвертый стих имеет в виду бога Агни, и тогда «четверо» – жрецы, совершающие ему жертву, а «десятеро» – пальцы каждого из жрецов [Елизаренкова, 1995, с. 553–554]. Так это или не так, но для нас в данном случае важно, что вслед за приведенными стихами следует еще одна загадка:

Это чудесное тайное слово, что реки движутся, [а] воды стоят; / что две иные, чем мать, носят его, родившиеся одна тут, другая там, [но обе] близнецы [и] родственницы (V. 47. 5).

Обратим внимание на то, что эта загадка (разгадка здесь, видимо, в том, что матерью Сурья считается богиня утренней зари Ушас, но «носят его» две другие матери – Земля и Небо) прямо названа тайным словом (*pivasana*), и это обозначение, по-видимому, распространяется и на предшествующие стихи гимна.

Сходным образом в 152-м гимне I мандалы после слов: «Не каждый из них поймет это произнесенное поэтами истинное, необыкновенное высказывание (*satyo mantrāḥ ṛghāvān*)» – следуют подряд несколько *брахмодья*: «Грозный четырехгранник побивает трехгранник. Первыми состарились хулители богов» (I. 152. 2)<sup>11</sup>; «Безногая идет впереди тех, у кого есть ноги. . .

Зародыш несет бремя этого [мироздания]. Он спасает закон, пресекает беззаконие» (I. 152. 3)<sup>12</sup>; «Мы видим, как отправляется по кругу девиц любовник, который не ложится [с ними], как он одевается в бескрайние всеохватные одежды» (I. 152. 4)<sup>13</sup>; «Рожденный не как конь, без поводьев, стремительный, с громким ржанием он летит спиной кверху» (I. 152. 5)<sup>14</sup>. И сразу же за последней загадкой следует: «Молодые обрадовались непонятному священному слову (acittam brahma)» (I. 152. 5), утверждая принадлежность и этой загадки, и ей предшествующих священному тайному языку.

В 95-м гимне I мандалы «Ригведы» *брахмодья*: «Теленок сам по себе породил матерей. / Из лона этих многих искусных [матерей] появляется великий поэт, полный собственных сил. / Став видимым, он, прекрасный, растет в них, сияющий блеском, прямой в лоне свернувшихся» (I. 95. 4–5)<sup>15</sup> – предваряется словами: «Кто из вас раскрыл это тайное [слово] (ka itam vo niṇyam ā ciketa)?», опять-таки причисляя приведенную загадку к тайному языку.

Загадочные стихи типа брахмодья встречаются чуть ли не в большинстве гимнов «Ригведы», и иногда из них состоят целые гимны (например, I. 95; III. 55; V. 44; VIII. 29). Среди них и уже упомянутый нами 164-й гимн I мандалы, несколько стихов которого приведем опять-таки в переводе Т.Я.Елизаренковой:

У этого любимого седого хотара средний его брат пожиратель./ Третий его брат – жирноспинный. Здесь я увидел хозяина племен с семью сыновьями» (I. 164. 1)<sup>16</sup>;

Мать приобщила отца к закону: ведь еще раньше она сошлась с ним духом и мыслью. / Она, желая удержать [плод], была пронзена, увлажненная плодом» (I. 164. 8)<sup>17</sup>;

О двенадцати спицах – ведь оно не изнашивается! – вращается колесо закона по небу. / На нем, о Агни, парами сыновья стоят, семь сотен и двадцать» (I. 164. 11)<sup>18</sup>;

Два орла, два связанных друг с другом товарища, обхватили одно и то же дерево. / Один из них ест сладкую винную ягоду, другой наблюдает, не вкушая» (I. 164. 20)<sup>19</sup>.

Вполне закономерно, что вслед за первыми тридцатью восемью стихами этого гимна, содержащего подобного рода загадки, следует – тоже выраженное отчасти посредством иносказаний – восхваление сакральной речи и тех, кто способен понять ее тайный смысл. Начинается оно со стиха:

Слоги гимна [пребывают] на высшем небе, на котором восседают все боги. /

Кто того не ведает, что он сделает с гимном? А кто это ведает, те сидят [здесь] вместе (I. 164. 39).

А кончается – уже приведенными нами стихами о тайных и доступных людям четвертях языка, косвенно свидетельствуя о принадлежности гимна-загадки именно тайной речи:

На четыре части размерена речь. Эти [части] знают брахманы, которые мудры. / Три тайно сложенные [части] они не пускают в ход; на четвертой говорят люди. / [Его] называют Индрой, Митрой, Варуной, Агни, и также он божественная птица Гарутман. / О том, что одно, вдохновенные [поэты] говорят по-разному, называют его Агни, Ямой, Матаршваном [I. 164. 45–46].

И последний пример того, что творцы «Ригведы» осознают *брахмодья* в качестве разновидности тайного языка. В 87-м гимне VII мандалы за стихом:

Трижды семь имен несет корова. / Тот, кто ведает знак [имен], пусть произносит их как тайные, если поэт хочет помочь будущему поколению (VII. 87. 4) –

сразу идет числовая загадка:

Три неба покоятся внутри него (Варуны); три нижние земли составляют шестерки. / Мудрый царь Варуна сотворил на небе эти золотые качели для блеска (VII. 87. 5).

Заметим, что, наряду с числовой загадкой, к «тайным словам» отнесена здесь и перифраза «золотые качели» вместо солнца. Да и в предыдущем, четвертом, стихе «корова», которая, как мы убедимся далее, значит и «речь», обозначена перифрастически – *aghnyā*, т. е. «та, которую нельзя убивать».

Перифразы, или кеннинги, являются, пожалуй, главным инструментом сакрального тайного языка. В уже приведенном нами примере: «Что есть тайное имя жира? Язык богов, пуп бессмертия?» (IV. 58. 1) – сразу две перифразы предложены как «тайное имя (*nāma guhyam*)» жертвенного жира: «язык богов (*jihvā devānām*)» и «пуп бессмертия (*amrtasya nābhiḥ*)». При этом вторая перифраза, как это часто случается в «Ригведе», может в принципе относиться к разным объектам. В 101-м гимне VIII мандалы она означает божественную корову Адити:

Мать Рудр, дочь Васу, сестра Адитьев, пуп бессмертия – / Я хочу сказать разумным людям: «Не убивайте безвинную корову Адити!» (VIII. 101. 15).

В других случаях «пупом бессмертия» названы боги Сома – Пушан (II. 40. 1), «пупом мироздания (bhuvanasya nābhim)» – воображаемый центр вселенной (I. 185. 5), «пупом земли (nābhā pṛthivyāḥ)» – жертвенный алтарь (III. 5. 9), «пупом закона, напитком бессмертия (ṛtasya nābhir amṛtam)» – сок сомы (IX. 74. 4), «пупом (nābhyā) Пуруши» – воздушное пространство (X. 90. 14) и т. д.

Показателен 5-й гимн IV мандалы. Поэт сообщает, что он получил этот гимн от Агни, «знающего тайное слово» (3), называет его «сложенным втайне (guhā hitam)», о ком говорят шепотом (niṅṅ vadanti) (8), а затем, начиная с 9-го стиха, предлагает серию перифраз, не всегда поддающихся дешифровке:

Вот этот могучий могучих лик, который вначале сопровождает рыжая корова. / Я обрел [его] на месте закона, тайно сияющего, стремительного, быстрого (9)<sup>20</sup>.

В одном из этих стихов поэт хулит своих противников – вероятно, соперников в словесном состязании:

[Люди,] не способные дать удовлетворение [своей] лишенной силы, убогой, легкодоступной<sup>21</sup>, жалкой речью, – / что они могут здесь сказать тебе, Агни? Безоружных, да постигнет их забвение! (14)

А в следующем, заключительном, стихе гимна «жалкой речи» соперников поэт противопоставляет свою речь, в которой описывает Агни «тайно», опять-таки с помощью перифраз:

Лик этого быка, зажженного ради красоты, [лик] Васу засиял в [нашем] доме. / Одетый в яркое платье, прекрасный на вид, приносящий дары, словно земля, он засверкал богатствами (15).

Этот же гимн, адресованный Агни, дарителю «тайного слова», и сам, по признанию его творца, «сложенный втайне», помимо приведенных нами и подобных им других перифраз, насыщен звукописью: samānā samānam, gura āgṛipitam, mahi mahām, raghusyad raghuayad и т. п. Аллитерации, анаграммы, этимологические фигуры и иные способы звукописи составляют, как известно, неотъемлемую черту языка «Ригведы» и достаточно полно описаны в большинстве посвященных ему исследований. Поэтому мы не будем специально на них останавливаться и лишь заметим, что они, наряду с *брахмодья*, кеннингами, косвенными обозначениями, игрой числами, грамматическими и стилистическими фигурами, несомненно принадлежат тайному языку «Ригведы» в согласии с пониманием этого термина творцами гимнов и их слушателями.

Можно с уверенностью полагать, что в целом язык «Ригведы» рассматривался ее певцами как тайный. Поэт «Ригведы» – тот, кто «знает тайные [слова] (nīthāvid)», и он способен привести к цели жертвенную церемонию, лишь если поет тайное (niṅyam) (IV. 16. 3; то же: АВ XX. 77. 3). Индру призывают на «жертвенное восхваление певца», ибо он знает «тысячу тайных способов принесения жертвы (sahasrañītho adhvarasya homani)» (III. 60. 7), и поэты тоже должны владеть этой тысячью тайных приемов (sahasrañīthāḥ kavayaḥ) (X. 154. 5). Тот же Индра «делает наше сегодняшнее поклонение богам успешным... наш призыв к богам счастливым», если певцы владеют «тайным языком жертвоприношения (yajñasya jihvām guhyām)» (X. 53. 3). «Великий поэт (mahān kavīḥ), – согласно «Ригведе», – произносит тайные слова (nivacanāni śaṅsan)» (IX. 97. 2), и поколения великих поэтов, «владея здесь (на земле) этими тайными [словами] (ni śim atrā guhyā dadhāna), помазали на власть оба мира... удержали в повиновении оба широких [мира]» (III. 38. 3).

Упоминания тайного языка особенно часты в начале и конце гимнов, характеризуя таким образом весь текст гимна как тайный. Так, в конце 189-го гимна I мандалы говорится: «Мы произнесли для него тайные слова (nivacanāni)... для могучего Агни» (I. 189. 8). То же – только более развернутое – обобщение включает 3-й гимн IV мандалы: «Для тебя, знатока, о устроитель обряда, все эти скрытые выражения, о Агни, тайные слова, / поэтические иносказания, я, вдохновенный, возгласил для поэта в молитвах и гимнах» (IV. 3. 16). 58-й гимн IV мандалы открывается провозглашением тайного имени жертвенного жира, которому посвящен гимн. В начале 55-го гимна X мандалы воспевается тайное имя (nāma guhyam) Индры, наделяющее силой весь мир и, конечно, поэта, исполняющего гимн (X. 55. 1–2). Посвященный Индре 22-й гимн X мандалы начинается со стиха: «Где не слышно о славном Индре... о том, кто в обителях риши тайно (guhā) восхваляется гимнами?» Знаменателен первый стих 61-го гимна VIII мандалы:

Если Индра услышит идущую отсюда эту нашу двойную речь, / то, щедрый, сильнейший, приобщившись к гимну, придет на питье сомы.

Певец называет свою речь «двойной» (ubhayaṃ vacaḥ), явно имея в виду ее двусмысленный, темный характер, и это качество в полной мере присуще всему следующему за этим стихом гимну.

В связи со сказанным заслуживает внимания обрамление другого сборника ведийских гимнов – «Атхарваведы», так же как и «Ригведа», избыточной приметам тайного языка. Первый гимн «Атхарваведы» пред-

ставляет собой обращение к Повелителю речи (Vācaspati), идентифицируемому с богом Брихаспати:

Те трижды семь, что повсюду движутся, неся все формы, / их силы, о Повелитель речи, поистине, даруй мне сегодня! / Снова приди, о Повелитель речи, вместе с божественной мыслью. / О Повелитель добра, пребудь [со мною]. Да будет во мне сокровенное слово! (AB I. 1. 1–2).

Число «трижды семь (trisaptāh)» в ведийских текстах «может пониматься как обозначение некоего не определенного конкретно, но благополучно, положительно завершено множества, всего целого без изъятия» или же «как число звуков... с помощью которых Священная речь описывала все, что подлежало выражению в слове» [Топоров, 1995, с. 39–40]. Не случайно это сакральное число соотносится в «Ригведе» с совокупностью тайных имен: боги «нашли трижды семь скрытых [в Агни] тайных имен» (I. 72. 6); «трижды семь имен» несет корова, которые поэт должен произносить как тайные (VIII. 87. 4); Ушиджи<sup>22</sup> «вспомнили высшее имя коровы, нашли трижды семь высших [имен] матери» (IV. 1. 6); в гимнах «трижды семь коров источают речь-молоко» (IX. 70. 1; 86. 21)<sup>23</sup>. Правомерно поэтому сделать вывод, что «трижды семь» первого стиха «Атхарваведы» означают тайный, сакральный язык, власть над которым поэт испрашивает у повелителя речи Брихаспати, дабы придать действенность своим гимнам. И это предположение подтверждается вторым, а затем третьим и четвертым стихами первого гимна, где уже прямо идет речь о сокровенном слове – śruta, в буквальном значении «услышанном», а в переносном – сакральном, доступном лишь для посвященных знании.

Заканчивается же «Атхарваведа» гимном, состоящим из одного стиха:

Тот ларь, из которого мы извлекли священное знание, – в него мы заключаем его снова (AB XIX. 72. 1).

«Священное знание» (veda) скрыто; его, создавая гимны, поэт извлекает из некоего тайника – «ларя», или «сосуда», «сокровищницы» (kośa). Первый и последний гимны «Атхарваведы», будучи маркированы своим положением, явно соотносятся друг с другом, составляют формальную и смысловую рамку сборника [Топоров, 1995, с.31–32, 39, 41]. И смысловое содержание этой рамки дает возможность еще раз убедиться, что для ведийских риши, творцов «Атхарваведы», весь ее текст (так же как весь текст «Ригведы») представляется сокровенным, а язык ее – тайным. Вместе с тем термины, используемые в «Атхарваведе» для указания на сокровенный характер гимнов, – śruta, veda, в последующей традиции, как

мы видели, обозначают эзотерический «язык богов» в его противопоставлении обыденному «языку людей» – *loka*. Таким образом, по своей сути понятия «язык богов» и «тайный язык» совпадают («Что есть тайное имя жи́ра? Язык богов...»); и так же как весь текст «Ригведы» (и «Атхарваведы») в конечном счете репрезентирует «язык богов» [см.: Елизаренкова, 1993, с.83], с тем же правом его в целом можно рассматривать как воплощение тайного сакрального языка ведийских ариев.

\* \* \*

Тайный язык «Ригведы», как и всякий язык, имеет свою фонетику, лексику, морфологию и синтаксис. Мы коснемся далее только его лексики, которой в неизмеримо большей степени, чем обычному языку, свойственна полисемия, использование слов в двойной референции (бытовой и ритуальной, реальной и мифологической), в метафорическом или, точнее, символическом значении [см.: Елизаренкова, 1993, с. 88–107]. Да и здесь мы подробно рассмотрим лишь несколько символов, но для ключевых в «Ригведе» понятий: «речь», «гимн», «поэт»; символов, хотя и отмеченных как таковые в научной литературе, однако недостаточно исследованных. Между тем такое исследование поможет полнее проиллюстрировать механизмы порождения и функционирования тайного языка.

Во фразеологии «Ригведы» понятие «тайного имени» нередко, как мы видели, дополняется загадочным, на первый взгляд, уточнением: «тайное имя коров» – или сходными по смыслу выражениями. Агни, который сам носит тайное имя, «охраняет им тайное имя коров (*guhyaṃ nāma gonām*)» (V. 3. 3); Сома «устремляется на сокровенное слово (или: след) коровы (*gor ar̥ṣyaṃ padaṃ*)» (IX. 71. 5); Варуна знает «сокровенные, тайные имена коров (*usgāṇām ar̥ṣuā namāni guhyā*)» и, будучи поэтом (*kavi*), «приводит к расцвету многие поэтические творения (*kāvya*)» (VIII. 41. 5); Ушанас, «вдохновенный риши... искусный, мудрый, благодаря поэтическому дару (*kāvyaena*) узнал... скрытое, сокровенное, тайное имя коров (*nihitam ar̥ṣyaṃ guhyaṃ nāma gonām*)» (IX. 87. 3); поэты «юную девутелку (*yoṣāṃ vatsam*) вкладывают в рот сокровенной мыслью и языком (*ar̥ṣyaenā manasota jihvayā*)», и тогда эта «песнь всегда обретает победу» (X. 53. 11); Агни, «знающий тайное [слово], подобное слову (или: следу) коровы (*padam na gor aragūḍham*), возвестил мне его, могучее, [и] молитву» (IV. 5. 3), и далее в том же гимне: «О сложенном втайне (*guhā hitam*) говорят шепотом. Когда открыли... [тайну] коров, [стало ясно, что] он (Агни) охраняет прекрасную вершину земли, след птицы (перифраза тайны. – П.Г.)» (IV. 5. 8).



Во всех приведенных выше примерах и многих других, сходных с ними, формула «тайное имя (или: слово) коровы» так или иначе ассоциируется со священной речью, и комментаторы «Ригведы» с полным правом полагают, что часто понятие «корова» (*go, usgā, dhenu, aghnyā* и др.) тождественно сакральному слову и гимну (см.: Рену, с. 9–11; Гонда, 1963, с. 126; Шмид, с. 1–12, а также примечания К.Гельднера и Т.Я.Елизаренковой к переводам «Ригведы»). Собственно говоря, сама «Ригведа» эксплицирует эту связь понятий, утверждая: «Великое слово зародилось в следе коровы (*mahad vijajñe akṣaram pade goḥ*)» (III. 55. 1). При этом *akṣāra* – «слово», «слог» (букв. «непреходящее») – в своем фоническом варианте *ākṣarā* значит и «слово», «слог», и «корова», а *pada* – «нога», «след ноги», «знак» – приобретает со временем смысл «слово», «стих» [Рену, с. 10]<sup>24</sup>. Отсюда двузначность выражения «слово / след коровы» (*padam goḥ*) в стихах IX. 71. 5 и IV. 5. 3 или же в стихе: «Здесь я увидел твой (Жертвенный конь) высший образ, стремящийся к подкреплению в следе (или: слове) коровы (*pade goḥ*)» (I. 163. 7)<sup>25</sup>. Отсюда возможность двух толкований слова *pada* в стихах: «Наши древние отцы Ангирасы, знающие следы (или: слова – *padajñāḥ*), распевая гимны, нашли коров» (I. 62. 2) и «Сказал мне, мудрому, Варуна: “Трижды семь имен несет корова. / Тот, кто ведает знак (или: слово – *vidvān padasya*) [имен], пусть произносит их как тайные”» (VII. 87. 4).

Следует заметить, что благодаря свойственной ведийской лексике полисемии, слово «корова» (или «коровы») может в зависимости от контекста означать и созвездия, и утренние зори, и землю, и грозовые тучи [Елизаренкова, 1993, с. 36], и воды (AB IV. 15. 1), и Индру (VIII. 1. 10; VII. 18. 14), и богинь Ушас и Ночь (II. 3. 6). Но, пожалуй, отождествление коровы и речи, коровы и гимна в «Ригведе» наиболее регулярно и осуществляется разными приемами<sup>26</sup>.

Многочисленны случаи прямого отождествления: «Богиню Речь (*devīm vācam*) породили боги... Эта приятно-звучащая, надаивающая силу и крепость дойная корова-речь (*dhenūr vās*) пусть придет к нам, хорошо хвалимая» (VIII. 100. 11); «Я посылаю вам, боги, ради [нашего] блага жертвенную молитву (*dhiyaṃ uajñiyām*), божественную, священную, достойную жертву. / Пусть она, великая корова (*mahī gauḥ*), дающая тысячу струй молока, доится для нас, будто она пасется на пастбище» (X. 101. 9) (ср.: «О Индра и Варуна! Станьте оба любовниками этой молитвы (*dhiyaḥ*), словно два быка у коровы (*dhenoh*). / Пусть она доится для вас, будто пошла на пастбище, великая корова, дающая тысячу струй молока» (IV. 41. 5); «Меня, находящую слова, приводящую [их] в движение, присутствующую [езде] благодаря всем молитвам, божественную корову (*devīm gām*), пришедшую от богов,

присвоил смертный с малым разумом» (VIII. 101. 16); «Тот, кто способен различать, нашел мою молитву (manīṣām) – дойную корову (dhenum), пасущуюся без пастуха» (III. 57. 1); «Набухшую [молоком], как кобылица, корову с выменем (dhenum ūdhani) – молитву (dhiyam) сделайте [Маруты] украшенной для певца наградой» (II. 34. 6); «Радуйся, Индра, громко воспетый здесь всеми гимнами (dhībhīḥ) – молочными коровами (dhenābhīḥ)!» (X. 104. 3); «Людская молитва (dhiḥ... mānuṣā) – дойная корова (duhānā dhenuḥ) набухла для нас [молоком]» (II. 2. 9) и т. п.

Соответственно певец «Ригведы» черпает песнопения «из вымени гимнов (ūdhaḥ dhiyām)» (V. 44. 13), а состязание в гимнах именуется «коровьим состязанием»: «Струите прекрасную хвалу – коровье состязание (gavyam ājīm)» (IV.58.10). Гимн, который плохо произносят или плохо понимают, именуется «коровой, не приносящей молока»: «Этот живет обманом – коровой, не приносящей молока (adhenvā), слушая речь бесплодную и бесцветную (vācam aphalām aruṣṣām)» (X.71.5). И *молоко коровы* по принципу *pars pro toto* становится синонимом сакральной речи, слов молитвы. Когда «Речь (vāc), повелительница богов, говоря непонятные [слова], приятно-звучащая, опустила на землю, она надоила для них в четыре струи силу и молоко (payāṅsi)» (VIII. 100. 10). Поэт обращается к богине красноречия Сарасвати с призывом не лишать его ее молока (payas) (VI. 61. 14), воспевая Ашвинов гимнами (sūktaiḥ), просит корову-речь одарить его своим молоком (payobhiḥ) (VIII. 68. 9), черпает из вымени гимнов, поскольку корова приносит ему «полное жизненной силы молоко (rasavat payaḥ)» (V. 44. 13). Гимн сравнивается с коровой, которая дает тысячу струй молока (sahasradhārā payasā mahī gauḥ) (X. 101. 9). Обращаясь к Соме и Пушану, певец говорит, что эти боги породили «готовое молоко в сырых коровах (pakvam āmāsv antaḥ... usgiyāsu)», и смысл этой несколько раз встречающейся в «Ригведе» загадки раскрывается чуть позже, когда поэт просит Сому и Пушана помочь ему и оживить этим молоком его гимн (II. 40. 2, 5–6)<sup>27</sup>. В последнем случае приходится говорить уже не о прямом, но о косвенном, скрытом уподоблении, понять которое можно лишь в контексте нескольких стихов или всего гимна, а иногда даже – учитывая характер словоупотребления «Ригведы» в целом.

Так, в 48-м гимне VI мандалы сказано: «Друзья, обильную молоком корову (subardughāṃ dhenum) пригоните новой речью. Выпустите ее, безотказную» (VI. 48. 11). О том, что здесь имеется в виду сакральная речь, свидетельствуют и выражение «новой речью (navyasā vacaḥ)», которое используется в «Ригведе» по отношению к новому, в новой манере сложенному гимну, и последующие стихи, в частности, тринадцатый: «Ту дойную

корову, что дала себя надоить Бхарадвадже, приносящую все блага, всех питающую...» (VI. 48. 13). Бхарадваджа – легендарный древний риши, глава рода певцов, которому приписывается часть гимнов «Ригведы», и понятно, что «дойная корова» 11–13-го стихов гимна – не что иное, как священная речь.

Сходным образом, когда в 152-м гимне I мандалы говорится: «Дойные коровы (dhenavaḥ), благоволившие Маматее, из того же вымени напоили любителя священного слова (brahmarṣiyam)» (I. 152. 6), ясно, что «дойные коровы» здесь гимны, чьим молоком пользовался Маматей – прославленный автор этого и ряда других гимнов «Ригведы».

Стихи одного из гимнов Сома: «Тут, словно гусь стаю, он заставил звучать молитву каждого. Его (Сому) умащивают, как скакуна коровами (atyo na gobhiḥ)» (IX. 32. 3) – были бы непонятны, если не иметь в виду, что слово «коровы» имеет значение «гимны» (обратим внимание на реконструируемое созвучие: gobhiḥ – girbhiḥ). И дело здесь не только в контексте (Сому ублажают гимнами, которые он сам вызвал к жизни), но и в том, что глагол «умащивать» (añj-) регулярно в «Ригведе» относится именно к гимнам.

В 111-м гимне X мандалы Индра назван «быком, рожденным телкой (gārṣṭeyo vṛṣabhaḥ)». В контексте всего стиха это наименование получает и обоснование, и дополнительный смысл: «От обиталища закона (т. е. от алтаря, с места жертвоприношения. – П.Г.) воссиял гимн. Бык, рожденный телкой, возродился благодаря коровам (gobhiḥ)» (X. 111. 2). Очевидна игра значениями: Индра возрождается благодаря коровам-гимнам, поскольку и был рожден гимном-телкой.

О привлечении Индры к обряду жертвоприношения посредством коров-гимнов говорится и в 173-м гимне I мандалы:

Пусть он (певец) запоет рвущийся вверх, как птица, гимн; мы поем эту песнь, нарастающую, сияющую. / Не подверженные обману дойные коровы (gāvo dhenavaḥ) на жертвенной соломе да привлекут сюда [Индру], пребывающего на небе (I. 173. 1).

По-видимому, то же уподобление гимнов коровам использовано в начале 18-го гимна VII мандалы: «Поскольку именно у тебя, Индра, певцы, отцы наши, получали все блага, хорошо доящиеся коровы (gāvaḥ sudughāḥ) – твои, кони – твои» (VII. 18. 1). Об отождествлении гимнов с конями еще пойдет речь, пока же приведем параллельный стих из «Атхарваведы»: «Ты, мудрость, приди к нам первой с коровами, с конями. / Приди с лучами солнца. Ты достойна у нас почитания» (AV VI. 108. 1). Поскольку гимн, которому принадлежит этот стих, исполнялся в обряде «порождения

мудрости (medhājānana)», дающем доступ к священному знанию, упоминание в нем коров и коней естественно, если только под ними подразумеваются священные песнопения, гимны.

С косвенным отождествлением коров и гимнов связана игра значениями в 97-м гимне IX мандалы «Ригведы»: «Коровы (gāvah) идут, вопрошая (ṛḥchamanah) к пастуху, гимны идут, звеня (vāvaśānāḥ), к Соме» (IX. 97. 94). Вероятно, оба полустишия этого стиха имеют один и тот же смысл. Это выявляется в следующем стихе, где переставлены предикаты: «К Соме идут, мыча (vāvaśānāḥ), дойные коровы; к Соме [идут] вдохновенные певцы, вопрошая (ṛḥchamānāḥ) гимнами». Оказывается, что причастные формы в обоих стихах взаимозаменяемы: vāvaśānāḥ может значить и «просья» (если считать, что оно произведено от глагола vaś-), и «мыча» или «звеня» (если от корня vāś), а ṛḥchamanah – и «вопрошая», и с «просьбой» или «желанием».

С приведенными выше перекликаются стихи из 123-м гимна X мандалы: «Многие матери теленка (vatsasya mātarah), одного и того же рождения, мыча (vāvaśānāḥ) идут навстречу общему сыну (Соме). / Поднявшись на вершину закона (т. е. с места жертвоприношения. – П.Г.), голоса певцов лижут нектар бессмертия (X. 123. 3). «Матери теленка» (коровы) общего происхождения – здесь, несомненно, гимны, которые, мыча/звеня, устремляются к Соме, а второе полустишие повторяет по смыслу первое.

Правомерность интерпретации понятия «корова» как символа священной речи проистекает иногда из более широкого контекста, чем один или несколько стихов гимна. Одна из загадок 164-го гимна I мандалы «Ригведы» гласит:

Ниже дальнего [пространства], дальше этого нижнего поднялась корова, несущая ногой теленка. / Куда обращена она, в какую сторону двинется? Где отелится, ибо [она] не в стаде? (I. 164. 17)

Комментируя этот стих, К.Гельднер и Т.Я.Елизаренкова полагают, что под коровой подразумевается утренняя заря Ушас, несущая ногой-лучом теленка-солнце [Гельднер, 1951, с. 230; Елизаренкова, 1989, с. 647]. Однако в «Атхарваведе», где тоже имеется этот стих (XIII. 1. 41), сразу же вслед за ним сказано:

Став одноногой, двуногой, четвероногой, девятиногой, / она (корова) – тысячесложная (sahasrākṣarā) связь [всего] живого, из нее изливается вверх океан (AV XIII. 1. 42).

В свою очередь этот стих возвращает нас к сорок первому стиху того же 164-го гимна I мандалы:

Корова замычала, создавая потоки, став одноногой, двуногой, четвероногой, / восьминогой, девятиногой, тысячесложной на высшем небе (I. 164. 41).

Объясняя этот стих, Т.Я.Елизаренкова допускает, что в данном случае корова может быть символом божественной речи [Елизаренкова, 1989, с. 648], тем более что слова «одноногая» (*ekapadī*), «двуногая» (*dvipadī*) и т. д. используют корень *pad*, означающий одновременно и «ногу», и «стих», а «тысячесложная» (*sahasrākṣarā*) – указывает прямо на свойство речи. И косвенно подтверждает это еще один стих из I-го гимна XIII книги «Атхарваеды», из которого явствует, что в предшествующих ему стихах, в том числе и в приведенном сорок первом, совпадающем с РВ I. 164. 17, с которого мы начали, речь идет о священном слове, молитве:

Высоко в небе, бессмертный [бог] благосклонно принимает мое слово (*vacas*). / Жертвы, очищенные священным гимном (*brahmarūtā*), несут тебя вверх (АВ XIII. 1. 43).

Утверждая, что в семнадцатом (так же, как в сорок первом) стихе 164-го гимна I мандалы «Ригведы» «корова» служит символом «речи», мы ни в коей мере не исключаем, что за этим символом просвечивают также иные значения: корова – утренняя заря, корова – туча, как в других случаях: корова – звезды, корова – жертва и т. п. Многозначность, возможность нескольких интерпретаций одного символа – неотъемлемое свойство «тайного языка» «Ригведы», как и вообще сакральной поэзии<sup>28</sup>, и контекст лишь подсказывает, какая из интерпретаций наиболее актуальна.

Так, при всей многозначности символа «корова» вероятно, что нижеследующий стих основан на уподоблении коровы именно гимну:

Этого вашего расположения, о благие боги, приносящего силу и крепость, да добьемся мы хвалой корове (*śasā goḥ*). / Пусть быстрее придет к нам ради [нашего] благополучия эта милостивая богиня, обладающая прекрасными дарами (V. 41. 18).

По-видимому, словосочетание «хвала коровы» равнозначно «хвалебному гимну», и тогда «милостивая богиня» – это богиня-корова Вач, богиня речи, богиня гимнов.

В стихе:

Я созерцал это прекрасное место собрания, где коровы (*gavaḥ*), подобно молочным коровам (*pa dhenavaḥ*), направляют свадебную церемонию; / где мать стада – предводитель семи голосов хора (X. 32. 4),

согласно комментарию Саяны, «мать стада» – жрец-хотар, возглавляющий семерых жрецов («семь голосов хора»). К этому, однако, следует

добавить, что стадо коров скорее всего – гимны, исполняемые жрецами и определяющие ход свадебной церемонии, что подчеркнуто тавтологией: коровы, подобные молочным коровам.

Когда певец просит: «Не обрекай нас, Агни, на бездуховность, на безмужество, на бескоровность, на поношение, о сын силы!» (III. 16. 5), – «бескоровность» (agotā), конечно, может значить «отсутствие скота», но за этим буквальным значением просвечивает, а благодаря контексту и выдвигается на первый план другое значение: «неспособность создавать гимны», тем более что в другом месте «Ригведы» дурно сложенный гимн именуется «коровой, не приносящей молока (adhenvā)» (X. 71. 5).

В начале 58-го гимна III мандалы говорится: «Корова древнего (dhenuḥ rpatnasya) надаивает желанное», и далее в том же стихе: «Прославление Ушас (uṣasaḥ stoma) пробудило Ашвинов» (III. 58. 1). Сопоставляя два полустишия, правомерно предположить, что «корова древнего» – это гимн древнего певца, пробуждающий, призывающий на заре Ашвинов.

Достаточно очевидна интерпретация символа «корова» (так же как и «скакун» в 6-м гимне V мандалы):

Этот Агни, который зовется Васу, к которому сходятся коровы (dhenavaḥ), / и резвые скакуны (argvantaḥ), и благородные мудрецы, – принеси певцам благополучие! (V. 6. 2)

Певцы просят благополучие от Агни в обмен на гимны и восхваления (коров и скакунов), на поклонение мудрецов.

Тот же смысл, видимо, в 9-м гимне IV мандалы: «Вспыхнул Джатаведас (Агни), идучи на жертвенное собрание... Коровы (gāvaḥ) проснулись навстречу вспыхнувшему [богу]» (VII. 9. 4).

Более сложна интерпретация загадки из 95-го гимна I мандалы, которую мы уже приводили, доказывая осознание певцами «Ригведы» своего языка как тайного:

Кто из вас распознал это тайное [слово]? Теленок сам по себе породил [своих] матерей. / Из лона этих многих искусных [матерей] появляется великий поэт, полный собственных сил (I. 95. 4).

Разъясняя загадку, Саяна утверждает, что великий поэт (mahān kaḥiḥ) – это Агни, который, будучи небесным огнем, заключен в своих матерях – грозových тучах, но с дождем, проливая воды, сам же их вновь порождает. Объяснение кажется несколько искусственным. Ключ к разрешению загадки, как нам кажется, в эпитете Агни – «теленка» (vatsa), его матери – коровы, но скорее не коровы–грозových тучи, а коровы–гимны, благодаря которым он появился на свет (отсюда их эпитет – «искусные» – apasah).

В свою очередь, будучи «великим поэтом» и, как явствует из многих стихов «Ригведы», прародителем гимнов, Агни сам «порождает своих матерей», и на этом противоречии строится загадка.

С осторожностью можно предположить, что в бесчисленных просьбах певцов «Ригведы» к богам о даровании им коров скрыт также дополнительный смысл: мольбы о способности слагать гимны. И в утверждении:

Тот среди смертных обилен славой (rīrāya sa śravasā), кто, вдохновенный, почитил Агни гимнами. / Его яркопламенный [бог своими] яркими поддержками одаривает загоном, полным коров» (VI. 10. 3) –

слава певца связывается не только и не столько с обладанием загоном с коровами, сколько с обретением дара пения гимнов<sup>29</sup>.

Отождествления коров и гимнов чередуются в «Ригведе» со сравнениями. Индра и Варуна призываются стать любовниками молитвы, «словно два быка у коровы» (IV. 41. 5); гимны набухают, «словно коровы в стойле» (IX. 94. 2; X. 64. 2), молитвы разбредаются, «как коровы по пастбищам» (I. 25. 16; VIII. 92. 12), устремляются (или взывают) к Индре, «как коровы к теленку» (VI. 45. 25. 28; VIII. 88. 1; 95. 1), возвращают Сому, «как коровы теленка» (IX. 61. 14), достигают Агни, как «коровы стойла» (VIII. 43. 17); гимн, «словно теленок припадает к вымени матери» (IX. 69. 1), «как корова к любимому теленку», приходит к певцу (X. 119. 4); поэты наполняют Индру песнопениями, «как загон коровами» (VIII. 26. 4), слагают для Индры хвалу и «гонят ее, словно пастухи корову» (X. 127. 8).

Сравнения и отождествления коров и гимнов в «Ригведе» практически взаимозаменяемы. Было бы, однако, неверным трактовать их просто как стилистические приемы и видеть в отождествлениях свернутые сравнения или метафоры. Скорее наоборот: отождествления первичны по отношению к сравнениям, будучи символами, не вполне обособленными от вещи или явления, поскольку в архаической поэзии в целом и в сакральной в особенности «материальное» не отделено от «духовного», конкретно-чувственное начало – от отвлеченного, предмет от знака [см.: Баура, с. 251, 250; Элиаде, с. 238; Мелетинский, Неклюдов, Новик, с. 50; и др.]. Касаясь ведийских «метафор» типа «корова–молоко», «корова–утренняя заря» (т. е. весьма близких, по сути, «корове–гимну»), Б.Шлерат замечает: «Мы, европейцы, которые воспитаны в традициях античной риторики, склонны поспешно рассматривать такого рода оборот как стилистическую фигуру, как внешнее добавление, которое – на радость знатоку – он может расшифровать. Однако очевидно, что для ведийского времени это ложная оценка. В веде речь идет о возможности обозначить очевидные соответствия и общие пункты этих соответствий, которые, безусловно, понятны

только богам и жрецам» [Шлерат, с. 479]. Касаясь всевозможных уподоблений (мифологических, социальных и природных явлений, элементов макро- и микрокосма и т. п.), об этом же в общетеоретическом плане говорит Е.М.Мелетинский: «Следует, однако, указать, что, строго говоря, перед нами не метафоры, а знаки и мифологические символы. Настоящие сравнения и метафоры – область собственно поэзии, а не мифологии <...> В основе мифологических символов лежат не образные сравнения, а известные отождествления» [Мелетинский, с. 232]<sup>30</sup>.

Отождествление «корова–речь/гимн» необходимо, с нашей точки зрения, учитывать и при истолковании некоторых гимнов «Ригведы» в целом и отдельных присутствующих в них мифологических сюжетов.

Одним из таких сюжетов, более или менее четко реконструируемым по тексту «Ригведы», является миф об Ангирасах. Согласно этому мифу, у семи божественных певцов Ангирасов (Ушиджей) некие демоны Пани похитили коров и спрятали их в пещере Вала (иногда олицетворяемой в виде демона). Ангирасы вместе с Индрой отправляются на поиски коров, находят и (часто с помощью Брихаспати, реже – Агни) освобождают их, расщепля скалу Вала:

С возницами (Ангирасами), раскалывающими даже твердыни, / ты, Индра, отыскал коров, тайно скрытых (I. 6.5);

Когда Индра и Ангирасы занимались поисками, Сарам (собака Индры. – П.Г.) нашла пищу для своего потомка. / Брихаспати расщепил скалу, нашел коров. Мужа (Ангирасы) заревели вместе с коровами (I. 62. 3);

Индра расщепил Валу, хранителя коров, своим ревом, словно рукою. / Вместе с Умашенными потом (Ангирасами) в жажде молока он поверг в отчаяние Пани, он похитил у них коров (X. 67. 6; см. также I. 11. 5; III. 31. 5–11; IV. 1. 13–16; 3. 11; 21. 6; V. 45. 8; X. 68 и др.).

Обычно комментаторы указывают, что коровы в мифе об Ангирасах символизируют жертвенные возлияния (тогда миф трактуется как направленный против враждебных племен, противящихся ведийским жертвоприношениям), или утренние зори и свет утреннего солнца (тогда миф приобретает космологический характер), или просто богатство, изобилие, благоденствие. Все эти смыслы в определенных контекстах могут, видимо, присутствовать в мифе. Однако, как нам кажется, превалирующий смысл мифа – во всяком случае, в гимнах «Ригведы» – связан с уподоблением коровам гимнов и священной речи.

Остановимся в этой связи на основных персонажах мифа. Ангирасы – семь древних мудрецов, сыновья неба или богов, почитающиеся *небесны-*



ми певцами: «Так, он (Индра) порождает семерых певцов неба» (IV. 16. 3); «Поистине, они (Ангирасы) были сотрапезниками богов, [эти] преданные закону древние поэты» (VII. 76. 4). Само имя Ангирасов – aṅgiras, aṅgirasas – воспринимается как созвучное слову gir – «песня», «гимн», хотя имеет, по-видимому, иную этимологию, и с их именем традиция «Ригведы» связывает создание IX мандалы. Характерно, что поэты «Ригведы» почитают себя потомками, преемниками Ангирасов: «Оживи, о вдохновенный (Индра), священным словом потомков Ангирасов!» (VI. 35. 5); «Наши древние отцы Ангирасы (naḥ pūrve pitarah aṅgirasah)... распевая гимны, нашли коров» (I. 62. 2); «Даже крепкие твердыни отцы наши Ангирасы проломили гимнами, скалу – ревом» (I. 72. 2; ср. IV. 1. 13; 2. 15 и др.). И свои гимны певцы «Ригведы» уподобляют пению Ангирасов, хотят исполнять их «подобно Ангирасам (aṅgirasvat)»: «Тебя, Агни, подобно Ангирасам, мы призываем» (VIII. 43. 13); «Вдохновенно, подобно Ангирасам, его (Индру) почитая, я делаю для древнего давно рожденный [гимн] новым» (III. 31. 19); «Мы придумываем для могучего (Индры) прекрасную хвалу... подобно Ангирасам» (I. 62. 1); «Подобно Ангирасам, спойте ему (Индре) новую [песнь]» (II. 17. 1).

В мифе об Ангирасах они освобождают коров вместе или во главе с Индрой, и Индра в этой связи причисляется к Ангирасам, зовется «лучшим из Ангирасов (aṅgirastamaḥ)» (I. 104. 4; 130. 3 и т. д.). Героem мифа Индра становится не случайно, ибо он, так же как Ангирасы, сам «поэт (kavi)» (I. 130. 9; 175. 4; III. 52. 6; IV. 25. 2; VIII. 40. 8; 45. 4 и т. д.), «проламывающий крепости юный поэт» (I. 11. 4), «небесный царь гимнов (dyukṣo gājā girām)» (VI. 24. 1); «неиссякаемый кладезь гимнов» (III. 6. 4). Индра наделен «непревзойденным поэтическим даром (asamastakāvyaḥ)» (II. 21. 4), «управляет гимнами (paṇamāna ukthā)» (I. 173. 9), «порождает гимны (janitā maṭīnām)» (VI. 62. 9), от него «расходятся вечные гимны (vi ca tvad yanti vibhvo maṇṣāḥ)» (VI. 34. 1). Один из постоянных эпитетов Индры в «Ригведе» – «кормилец поэтов (kārudhayaḥ)» (III. 32. 10; IV. 44. 15; VI. 21. 8; 44. 12 и др.). И освобождает он коров вместе с Ангирасами – для Ангирасов, для божественных певцов: «Ты открыл для Ангирасов (aṅgirobhyaḥ) загон с коровами» (I. 51. 3).

Другой участник поиска и освобождения коров Пани – бог Брихаспати, или Брахманаспати, еще более, чем Индра, связан по своим функциям с сакральной речью. В согласии со своим именем, значащим «господин молитвы», «господин священного слова», Брихаспати почитается в «Ригведе» «поэтом поэтов (kaviḥ kavīnām)», «лучшим царем священного слова (jyeṣṭharājā brahmaṇām)». «Сладкоязыкий (mandrajihvah)», он «ведет песню (gāthānyaḥ)» (VI. 97. 3; ср. IV. 73. 2), вдохновляет певцов, вкладыва-

ет в них «блистательную речь (*dadhāmi dyumatīm vācam*)» (X. 98. 2, 7). Участвуя в освобождении коров, он, так же как Индра, зовется Ангирасом (II. 23. 18; IV. 40.1; VI. 73. 1; X. 62. 2; 164. 4 и др.) и часто именно он, а не Индра, является главным героем мифа: «Он выгнал коров, он священным словом расколол Валу» (II. 24. 1); «Когда Брихаспати расколол пылающими гимнами убежище Валу... он вывел на свет сокровище коров» (IX. 68. 6); «Он со сладостно кричащей, поющей гимны свитой ревом проломил Валу, / Брихаспати вывел мычащих коров, делающих жертву успешной» (IV. 50. 5); «Для твоей (Брихаспати) славы разверзлась скала, когда ты, о Ангирас, выпустил стадо скота» (II. 23. 18).

Симптоматично, что синонимом основного имени Брихаспати – «господин молитвы», «господин священного слова» – служит в «Ригведе» еще одно его имя – «господин коров (*goratī*)» (X. 67. 8), и когда говорится о «семикоровьем (*saptagum*)» (X. 47. 6) Брихаспати, этот эпитет, видимо, имеет в виду и семерых Ангирасов, и коров, которых Брихаспати освободил вместе с ними. Характерно и то, что и Брихаспати, и Индра, и Ангирасы освобождают коров не оружием (как подобало бы прежде всего Индре, побеждавшему обычно демонов перуном-ваджрой), но песнопениями, гимнами, на худой конец – криком, ревом (*gaveṇa*) по принципу: на подобное воздействовать подобным.

Наконец, еще один персонаж, иногда присутствующий в мифе об Ангирасах – Агни: «С тобой (Агни) добывая богатство, Ушиджи раскрыли загон с коровами» (X. 45. 11). Вовлечение Агни в миф обусловлено, на наш взгляд, тем, что в «Ригведе» именно Агни – главный покровитель священной речи, сам зовущийся поэтом (*kavi*) чаще, чем какое-либо другое божество (I. 12. 6, 7; 71. 10; 76. 5; 95. 8; 149. 3; 188. 1; II. 1. 13; 6. 7; III. 2. 7; 28. 4; 29. 5; IV. 2. 12; 3. 10; 15. 3; V. 4. 3; 14. 5; 21. 3; 26. 3; VI. 7. 1; VII. 2. 7; 6. 2; 15. 2; VIII. 44. 12, 21, 26, 30; 102. 18; IX. 59. 3 и т. д.). Он также – «юный поэт» (III. 231; V. 1. 16 и др.), «мудрый поэт» (VII. 9. 3), «лучший из поэтов» (VII. 9. 1), «изобретатель блистательной речи» (II. 9. 4), «обладатель божественной речи» (VI. 15. 4), «вдохновенный пролагатель пути для поэтов (*viprah padavīh kavīnām*)» (III. 5. 1), «знарок всех поэтических творений (*viśvāni kāvyāni vidvān*)» (III. 1. 17), «обладатель поэтического вдохновения (*kavikratu*)» (III. 2. 4; 14. 7; 27. 12; V. 11. 4; VI. 16. 23; VIII. 44. 7 и др.). «Нет никого, кто выше его в поэтическом искусстве (*na kāvyaiḥ paro asti*)», и певцы «Ригведы» просят «его, поэта, хранить их [своим] поэтическим искусством (*kaviḥ kāvyena pari pāhi rājan*)» (X. 87. 21). Будучи поэтом, Агни, как и Индра, получает имя Ангираса (I. 1. 16; 31. 17; IV. 9. 7; V. 11. 6; 21. 1; VI. 16. 11 и др.), «лучшего из Ангирасов (*aṅgirastamah*)» (I. 75. 2; VIII. 23.

10; 44. 8), «главного из Ангирасов» (I. 127. 2), «первого, лучшего из Ангирасов певца богов (prathamō aṅgirastamaḥ kavir devānām)» (I. 32. 2), «Ушиджа среди богов (uṣig devānām)» (III. 3. 7). Так же как Брихаспати, «господин молитвы», одновременно и «господин коров (гимнов)», «Агни – родитель, который породил коров (ud usriyā janitā yo jajāna)» (III. 1. 12); «к нему сходятся дойные коровы (saṃ yam ayanti dhenavaḥ)» (V. 6. 1–2). И ему, Агни, по его же словам, принадлежат дойные коровы – гимны, некогда добытые Ангирасами: «С тех пор как ту дойную корову боги отдали Ангирасам... он (Арьяман) знает, что она у меня (yad dha tyām aṅgīrobhyo dhenuṃ devā adattana... tāṃ veda me sacā) (I. 139. 7).

Символическое значение мифа об Ангирасах определяется не только функциями его главных персонажей, но и самим сюжетом. В частности, нахождение коров Ангирасами непосредственно связывается с обретением последними сакрального слова – «высшего имени» коровы:

Там наши человеческие отцы (Ангирасы) уселись, приверженные истине. / Они, призывая утренние зори, выпустили коров, [скрытых] в каменном загоне внутри пещеры, хорошо доящихся.

Они стали украшать [коров?], расколов скалу. Другие повсюду возглашали это их [деяние]. / Избавив скот от пут, они запели песнь, они нашли свет, они овладели гимнами (cakṛpanta dhībhiḥ).

С мыслью о коровах твердую, запертую, удерживающую и заключающую в себе коров скалу, / крепкий загон, полный коров, Ушиджи открыли божественным словом (vacasā daivyuena).

Они узнали высшее имя коровы, нашли трижды семь высших [имен] матери. / Понимая это, заревело им навстречу множество [голосов?]. Благодаря блеску коров стала видна заря (IV. 1. 13–16).

Отождествление коров с гимнами достаточно очевидно: Ангирасы «выпустили коров» и «овладели гимнами»; открыли загон с коровами «божественным словом» и нашли «высшее имя коровы, трижды семь высших [имен] матери», иначе говоря, тайный язык, высшее сакральное слово.

И еще один гимн «Ригведь», адресованный Брихаспати и упоминающий миф об освобождении коров Пани, связывает последний с обретением священной речи:

Это гимн (imām dhiyam), семиглавый, порожденный истиной, высокий, нашел отец наш (Брихаспати) <...>

Вместе с друзьями (Ангирасами), кричащими словно гуси, разорвав каменные скрепы, / Брихаспати закричал навстречу коровам, заревел и запел, мудрый.

Внизу через два [отверстия], вверху через одно – тайно заключенных в путы беззакония коров / Брихаспати вывел, раскрыв три [отверстия], разыскав свет во тьме.

Разбив крепость, Брихаспати освободил из хранилища вод сразу трех, в нем скрытых. / Он нашел Ушас, Сурью [и] корову-гимн (gām aṅkam), гремящий, как небо (X. 67. 1, 3–5).

Заметим, что Брихаспати с Ангирасами, освобождая коров, освобождают, наряду с гимнами, Ушас-зарю и Сурью-солнце, и это лишний раз демонстрирует принципиальную многозначность мифа, сообщаемого тайным языком «Ригведы».

Корова играла важную роль в жизни ведийских ариев. Она давала им еду и питье, служила платой жрецам за совершенное ими жертвоприношение. Было бы поэтому ошибкой в каждом упоминании коров в «Ригведе» искать только или прежде всего символический смысл, реконструировать каждый раз в слове «корова» значение гимна, сакральной речи, а в иных случаях – грозовой тучи, утренней зари и т. д. Но оттенки такого значения часто сохраняются даже, как мы уже говорили, в обычных просьбах о даровании скота или, например, в нескольких гимнах, посвященных именам коровам. Таков, в частности, небольшой, из четырех стихов, гимн из X мандалы «Ригведы»:

Пусть веет освежающий ветерок, пусть коровы едят освежающие травы, / пусть пьют жирное, богатое жизненными [соками] питье ради нашего наде- ленного ногами (или: словами – padvate) подкрепления, о милостивый Рудра.

Тем, что схожи видом, различны на вид, одинаковы видом, чьи имена благода- ря жертвоприношению знает Агни, / кого привели своим усердием сюда Ан- гирасы, даруй им, Парджанья, великую усладу.

Тем, кто приносит себя в жертву богам, чьи формы – все знает Сома, – / им, богатым ради нас молоком, окажи в [нашем] стойле благоволение, Индра.

Праджапати одарил меня ими вместе со всеми богами и предками; / пригласил их, благих, почитаемых, в наше стойло. Да пребудем мы с их потомством! (X. 169. 1–4)

Упоминание во втором стихе Ангирасов, приведших коров, и Агни, знающего их имена (ср. Агни, «знающего тайное слово, подобное следу корову» – IV. 5. 3), придает, на наш взгляд, дополнительный смысл (*коро- вы – священная речь*) гимну, даже если прямой его смысл остается доми- нирующим. И то же можно сказать о 28-м гимне VI мандалы «Ригведы», дословно воспроизведенном в «Атхарваведе» (IV. 21): обращенный к ко-

ровам, он, в какой-то мере, имеет в виду и гимны, как явствует, например, из его шестого стиха, где коровы именуются «говорящими во благо» – bhadravācas:

Вы, коровы, даже худого делаете толстым, даже уродливого – красивым. / Вы делаете дом благословенным, о говорящие во благо, вашу великую силу провозглашают в собраниях (IV. 28. 6).

\* \* \*

Другими сквозными символами сакральной речи и гимна служат в «Ригведе» понятия «колесница» или «упряжка» (ratha, niyut, uojana, yoga), конь (aśva, vahni, vājīn, arvan) и соответственно для поэта – «колесничий», «возница» и опять-таки «конь, «скакун». По-видимому, такого рода символизация вообще свойственна индоевропейской [Иванов, с. 13] и – шире – архаической традиции и объясняется наложением друг на друга представлений о коне, своим бегом сближающем отдаленные точки пространства, и гимне, дарованном людям богами и восходящем к богам от людей, связывая тем самым земной и небесный миры (ср., например, название «конем» в шаманско-сказительском искусстве музыкального инструмента шамана [Мелетинский, Неклюдов, Новик, с. 42]). «Пусть речь, – призывает ведийский риши, – как вестник (dūto na) странствует между двумя мирами!» (I. 173. 2). Хотя отождествление гимна с колесницей или конем хорошо известно специалистам по «Ригведе» [Рену, с. 15; Гонда, 1963, с. 148], оно в своей разветвленности и многозначности заслуживает подробного рассмотрения.

Прежде всего отметим стандартные для «Ригведы» сравнения сочинения гимна поэтом с вытесыванием плотником колесницы: «Это ему (Индре) я слагаю хвалу, как плотник (tastṛ) – колесницу (ratham)» (I. 61. 4); «Эту хвалу... я вытесал (atakṣam), как искусный плотник – колесницу» (V. 2. 11; ср. V. 29. 15); «Эти молитвы мы вытесали (takṣāma), как колесницы» (V. 73. 10); «Мы создали молитву, как Бхригу – колесницу» (IV. 16. 20; ср. X. 139. 14); «Как плотник, я задумал гимн» (III. 38. 1); «Я сердцем отделяваю гимн, как плотник сидение колесницы (vandhuram)» (X. 119. 5); «Кто мыслью вытешет вам это сидение колесницы, создаст этот устремленный ввысь гимн... того окропите жиром, о Митра-Варуна!» (VII. 64. 4); «Эту речь вытесали тебе (Индра) потомки Аю, как искусный мастер – колесницу» (I. 130. 6; ср. II. 31. 7); «Для упряжки буланных коней (hariyojanāya)... Готама вытесал новый гимн» (I. 62. 13) и т. д.

Употребление в отношении поэтического мастерства ремесленной терминологии («вытесывать», «выковывать», «вытачивать», «плести») сти-

хи) общепринято в индоевропейской традиции, и, в частности, глагольные формы от корня \*tek's – «тесать», «плотничать» используются в этом значении в Авесте и у древнегреческих поэтов [см., например, Дюрант, с. 281–249; Шмитт, с. 296–299; Дармстетер, с. 319–321]. В «Ригведе» глагол takṣ- «вытесывать» широко применяется в отношении речи, гимна и вне всякого сравнения с колесницей; например, в словосочетании «вытесните гимн» – takṣata dhiyam / stomam / manma / matim / mantram (I. 109. 1; II. 19. 8; 35. 2; III. 39. 1; 54. 7; IV. 32. 1; VII. 7. 6 и т. д.) или «хвала, вытесанная сердцем/мыслью – stomah taṣṭo manasā/hṛdā» (I. 67. 4; 171. 2; X. 71. 8 и др.). Поэты при этом уподобляются плотникам, их призывают «точить топоры», которыми они, «знатоки тайных слов», вытесывают гимны (X. 53. 10).

В этом поэты схожи с Рибху, божественными ремесленниками и тоже поэтами (III. 54. 17; IV. 36. 7). Рибху, согласно гимнам «Ригведы», вытесали быстроходную колесницу, мчашуюся по воздуху (I. 20. 3; 111. 1; IV. 33. 8), буланных коней Индры, запрягаемых словом (I. 20. 2; III. 60. 2; IV. 33. 10; 35. 5), корову, дающую молоко (I. 20. 3; III. 60. 2; IV. 33. 8), наконец, «молитву, приносящую успех (dhiyaṃ sātaye takṣata)» (III. 54. 17). Все эти деяния Рибху (создание колесницы, коней, коровы, молитвы) так или иначе уподобляются друг другу, все они порождены не силой рук, но силой духа, вдохновением Рибху-мудрых поэтов:

Рожденная без коней, без поводьев, сопутствуемая хвалой трехколесная колесница объезжает воздушное пространство <...>

Тех мудрецов, что сердечным размышлением (manasasas... dhyayā) создали [эту] прекрасную, не уклоняющуюся от пути колесницу, / их мы теперь [зовем] на питье Сомы, о Ваджи<sup>31</sup>, о Рибху <...>

Лучшее украшение, прекрасное на вид, надето на вас – восхваление (stomah). Наслаждайтесь им, о Ваджи, о Рибху. / Ведь вы мудрые, прозорливые поэты (dhīrāso kavayo vīraścitah). Этой молитвой мы зовем вас (IV. 36. 1, 2, 7).

Сравнения гимна с колесницей общеприняты в «Ригведе» и встречаются в самых разных контекстах: «Пусть двинется от нас вперед светлая, божественная молитва (mañṣā), словно хорошо вытесанная победная колесница (sutaṣṭo ratho na vājī)» (VII. 34. 1); «Вверх устремляются эти сладчайшие гимны и восхваления... словно колесницы, мчашие к награде (vājayanto rathā iva)» (VIII. 3. 15); «Это восхваление мы хотим создать с помощью молитвы, словно колесницу» (I. 94. 1); «Эта новая молитва – для тебя, Агни; запряги ее, как колесницу с ярким снаряжением» (X. 4. 6); «Когда же ты, Индра, запряжешь упряжки (niyutaḥ), словно гимны (dhiyu

па)?» (VI. 85. 3); «Приняв путь древних [певцов], мудрые взяли за гимны, словно колесничие за поводья (rathyo na raśmīn)» (X. 130. 7) и т. п. В последнем случае мы имеем дело с характерной для «Ригведы» метонимией: «поводья» вместо «колесницы»; гимны, как и в других случаях, сравниваются с колесницами, путь (panthāḥ) для которых – т. е. способ сложения гимнов – проложили еще древние поэты.

Так же как и при уподоблении гимнов коровам, колесницы, упряжки коней не только сравниваются, но так или иначе отождествляются в «Ригведе» с гимнами: «Наши молитвы – упряжки коней (matayo 'śvayogāḥ) облизывают Индру, как коровы теленка» (I. 186. 7); «Он (Брахманаспати) погоняет упряжку гимнов (dhīnām yogam)» (I. 18. 7); «Вперед устремляются наши превосходные упряжки – гимны (manīṣā niyutāḥ)» (X. 26. 1), и когда далее в этом гимне говорится: «Пусть погоняет великий Пушан с силой нашу колесницу (asmākaṃ ratham)» (X. 26. 9), очевидно, что эта колесница и есть упомянутая в первых стихах упряжка гимнов; «Хорошо пропойте этому Индре хвалу – идущую первой колесницу (purogatham)» (X. 133. 1) и т. п.<sup>32</sup>.

Иногда колесница предстает как вместилище гимнов: «Когда будут возложены на колесницу священные гимны (rathakṣayāni brahmā)?» (VI. 35. 1); «К тебе, как колесничий [на колесницу] поднялись гимны... о любящий гимны. / Вместе они, зашумели тебе, Индра, навстречу, как матери при виде теленка» (VIII. 95. 1)<sup>33</sup>.

Иногда колесница приводится в движение гимнами: «Мудрые поэты посылают вперед колесницу гимнами и песнопениями (ṛksāmābhyām) / У этой колесницы четырнадцать могучих (?); семь мудрых погоняют ее речью (vacā)» (X. 114. 6–7).

Иногда уподобление колесницы и гимна достигается с помощью смыслового параллелизма стихов: «Да будет первой, о боги, колесница выжимателя сомы; да одержит верх над злоумышленниками наша хвала!» (I. 94. 8); «Он (Индра) слышит зов ищущего поддержки поэта; он мчит вперед [его] колесницу» (I. 178. 3); «Сделаем для Индры повозку... пусть будет исполнен для Индры [наш] гимн» (III. 53. 3) .

Столь же часто, а точнее – еще чаще, чем с колесницей, гимны «Ригведы» отождествляются с конями колесницы или просто конями: «Дайте нам, Маруты, этого бегущего к цели коня в колеснице (vājinaṃ rathe) – священное слово (brahma)» (II. 84. 7); «Тот смертный, кому вы, о Рибху и Индра, помогаете, да будет он удачлив в молитвах (dhībhiḥ) – он со своим скакуном (arvatā)» (IV. 37. 6); «Ты, Сурья, идешь нам навстречу благодаря этим восхвалениям – быстрым коням (stomebhir etaṣebhir evaiḥ)» (VII. 62.

2); «Молитвами – скакунами (dhībhir argvadbhiḥ) мы хотим завоевать лошадей, богатство, награду» (VI. 45. 12); «Да стяжают успех кони, наши гимны (sartayaḥ... no dhiyaḥ), они сами движутся вперед, как погонщики скота» (X. 142. 2); «Ты, Индра, даруй [мне] владение многими прекрасными конями (rugūni svaśvyā), с помощью которых я мог бы петь тайные гимны (nivāsanāni)» (X. 113. 10); «Даже самые быстрые кони (vahnaḥ) слушаются его. Вдохновенный певец, он в собраниях гимном (maṭī) приносит награды» (II. 24. 13) и т. п.

Об уподоблении гимна колеснице или коню говорит и использование в связи с гимном понятий, означающих конскую упряжь, иногда метонимическое соотнесение с нею: «Тебя, Индру, мы хотим поставить у дышла (dhurī) нашей громкой песни» (I. 132. 2); «Это восхваление... словно к дышлу (dhurī) прикреплено, как конь, жаждущий награды» (VII. 24. 5); «Будет ли кнут (codāḥ) погонять наши гимны к успеху?» (I. 143. 6); «Вожжами речи (syūmanā vācaḥ) погоняет возница, славящий певец, сверкающие зори» (I. 113. 7); «Что было метром, что дышлом – гимном (praḡgam uktham), когда боги приносили жертву богам?» (X. 130. 3); «Словно конь, я, знаток, сам впрягся в дышло (dhurī)» (V. 46. 1); «Этот гимн, как подруга (kaḥṣyā) коней, приносящих награды» (VIII. 104. 6). Гимны направляются к Агни «с помощью вожжей (abhīśubhiḥ), хорошо держащих, всем управляющих» (V. 44. 4); мудрые певцы подхватывают гимны древних, «словно возничие – поводыя (rathyo na raśmīn)» (X. 130. 7); в Варуне «укреплены все поэтические творения (viśvāni kāvyā), словно ступицы в колесе (sakre nābhiḥ)» (VIII. 41. 6); «жрецы укрепляют хвалу, как плотник ярмо у коня, которое нельзя сбросить (aśvyaṃ taṣṭevānārasuṭam)» (X. 93. 12).

Поскольку гимн отождествляется с колесницей или конем, исполняющий его певец зовется колесничим и возничим. Мы это видели уже в цитированных по другому случаю примерах и приведем в подтверждение еще несколько: «Сотворена тебе (Индра) новая молитва (brahma), о хозяин буланых коней. Благодаря [этому] гимну (dhiyā) да будем мы всегда победоносными колесничими (rathyaḥ sadāsāh)!» (IV. 16. 21; 17. 21; 19. 11; 20. 11; 21. 11; 22. 11; 23. 11; 24. 11; 56. 4); «Он [Индра], вершитель многих подвигов, с крепкоколенными возничими-певцами гимнов (vahniḥ ṛkvaḥ) всегда побеждал в состязаниях за коров (VI. 32. 8); «Агни, Ушас, Ашвинов, Дадхикару призывает на рассвете возничий гимнами (vahniḥ ukthaiḥ)» (III. 20. 1).

И уже по знакомому нам принципу смежности понятий поэт в «Ригведе» отождествляется (или сравнивается) не только с возничим, но и с самим конем, скакуном: «Да будет он (Агни)... завоевателем с помощью скакунов (argvadbhiḥ), да будет он победителем с помощью поэтов (viprebhiḥ)!»



(I. 27. 9); «Стремясь к славе, как скаковые кони (*argvanto na*), мы, Васиштли, прекрасными восхвалениями призываем на помощь Индру-Ваю, жаждающие награды» (VII. 90. 7; 91. 7); «К тебе (Индра) пришли они (певцы) с восхвалениями, жаждающие награды, словно кони на ристалище (*ājim na aśvāḥ*)»; «Как плотник, я задумал гимн, как скакун, приносящий награду (*atyo na vājī*)» (III. 88. 1). С неторопливой лошастью сопоставляется в одном из гимнов плохой поэт: «Даже лишённого вдохновения (*avipre*) он наделяет силой, даже с небыстрым скакуном (*anāśunā cid arvatā*) / Индра завоевывает установленную награду» (VI. 45. 2).

Возвращаясь к основному в «Ригведе» отождествлению колесницы или коня с гимном, мы, как и при рассмотрении символики «коровы», должны оговориться, что вовсе не обязательно за этими образами стоит лишь понятие, связанное с сакральной речью. С колесницей или конем сопоставляется жертва («Пусть двинется вперед эта жертва, словно подхлестнутый конь» – VII. 43. 2; ср. I. 129. 1; II. 18. 1. и др.), богиня Дакшина, олицетворяющая вознаграждение за жертву и отчасти саму жертву («Да победим мы с Дакшиной-колесницей» – I. 123. 5; ср. I. 164. 9; V. 1. 3; 40. 8 и др.), с двумя колесничими – жертвенные давяльные камни (III. 30. 1), а с возникшими жертвы (*havuvāḥaḥ*) – жрецы (III. 43. 1). Весьма распространена формула «колесница закона (*ṛtasya gatha*)»; «колесничими закона (*gathīr ṛtasya*)» зовутся при этом Агни (III. 2. 8; IV. 10. 2), Пушан (VI. 55. 1), другие боги (VI. 51. 9; VIII. 83. 3) и сами жрецы («Да будем мы колесничими закона!» – VIII. 19. 35). Достаточно часто встречается и другая формула: «колесница богатства (*gauṇām gatha*)» (V. 54. 13; VI. 48. 9; VII. 5. 5 и др.). Но прежде всего и постоянно говорится в «Ригведе» о колесницах (или конях) богов, на которых они совершают подвиги, приезжают на жертвоприношения по просьбе певцов, привозят дары, увозят хвалы и жертвы.

Колесница Индры или запряженная в нее пара буланых коней (*haṅī*) упоминается чуть ли не в каждом гимне, адресованном Индре (например: I. 3. 6; 5. 4; 6. 2; 16. 1–4; II. 17. 3; 18. 3; III. 35. 1; 44. 1–2, 4–5; 53. 1; IV. 32. 15–24; 47. 3; V. 31. 4. 9–10; 36. 5; VI. 20. 9; 40. 1; 53. 3; VII. 36. 4; VIII. 1. 25; 3. 17; 13. 10; X. 48. 2; 96. 2, 6, 7, 9). Почти так же обстоит дело с колесницей или конями Агни (I. 13. 4; 14. 12; 141. 2; III. 3. 9; 4. 11; IV. 2. 5; V. 11. 12; 18. 3; VI. 59. 5; VII. 2. 11; 11. 1; VIII. 38. 2; 56. 5; 72. 6; X. 3. 6; 8. 6), Ашвинов (I. 139. 4; 157. 1–3; 180. 1, 9, 10; II. 37. 5; III. 58. 3, 8, 9; IV. 14. 1; 43. 5; 44. 1–5; V. 43. 8; 75. 1, 9; VI. 62. 2, 7, 10; VII. 67. 8; 69. 1, 3–5; VIII. 5. 28, 35; 8. 10, 11, 14; 85. 8), Марутов (I. 37. 14; 38. 11, 12; 39. 6; II. 34. 3, 4, 8; III. 54. 13; V. 52. 9; 53. 2, 5, 10; 56. 8, 9; 61. 12, 13; VII. 56. 21; VIII. 7. 17; 20. 10, 12), Ушас (I. 48. 7, 10; 49. 2; 92. 15; 127. 17; III. 61. 2; IV. 14. 3; 51. 5; V. 80. 3; VI. 65. 2; VII. 78. 1, 4;

75. 6). Реже (но это связано и с меньшим числом гимнов, посвященных этим богам) говорится о колеснице (или конях) Сурьи (I. 35. 2, 5; 50. 8; 115. 3; IV. 13.3; V. 45. 9; 62. 1; VII. 66. 15; X. 138. 8), Пушана (VI. 55. 6; 57. 8; 58. 2; X. 26. 5), Ваты (I. 122. 3; 135. 2, 4; II. 41. 1; IV. 48. 2, 3, 5; V. 41. 6; VII. 90. 5; 91. 5; X. 168. 1), Митры и Варуны (I. 25. 18; 122. 15; V. 63. 1; VI. 68. 10; VIII. 101. 2), Рибху (IV. 37. 6; V. 48. 1; VII. 37. 1), Парджаньи (V. 83. 3). С колесницей сравниваются капли сомы: «Словно посланные вперед колесницы, бегут из рук капли сомы» (IX. 10. 2), а сам Сомы зовется конем (IX. 17. 7; 64. 10), который мчится словно на состязании колесниц (*rathye yathājau* – X. 91. 5). Соответственно «возничими», «колесничими», «водителями колесниц» (*vahnī, rathī, rathānām yama*) зовутся Агни (I. 60. 1; III. 2. 8; IV. 10. 2; V. 25. 4; VI. 7. 2; 15. 4; 16. 9, 12; 17. 6; VIII. 11.2; 19. 21; 75. 1; 103. 10), Маруты (VI. 26. 21), Сомы (VI. 39. 1; IX. 17. 7; 64. 10) и другие боги, а Индра (I. 11. 1; 33. 5; VI. 39. 1; 41. 3; 45. 15; 56. 18; VIII. 45. 7–9; 69. 6; 70. 1; 99. 7 и др.), Пушан (VI. 55. 2), Ашвины (I. 22. 2; 182. 2 и др.) – «лучшими из колесничих (*rathītama*)».

Но при этом выясняется, что сравнение поэта с колесничим, а его гимна с колесницей распространяется и на богов: «Ведь вы, – обращается ко Всем-Богам певец «Ригведь», – будучи колесничими наших тел были [и] колесничими искусного слова (*rathyas... dakṣasya vacasaḥ*)» (VI. 51. 6). Колесницы (или кони) богов оказываются предназначенными для гимнов: «Унесите ли вы (боги) [мои] гимны на колеснице (*giraḥ rathe?*)?» (X. 64. 12); «Ашвины постоянно возят на конях молитвы (*dhiyaḥ... aśvaiḥ*)» (VI. 62. 3); «О Сарасвати, ты, что двигаешься на одной колеснице с гимнами» (AB XVIII. 4. 47). Нередко при этом колесницы/кони богов просто идентифицируются с гимнами: «Пусть придет, о Ашвины, ваша колесница, лучшая из колесниц, / громкое восхваление среди смертных (*āṅgūṣo martyeṣu*), к нам через много [пространств]» (V. 74. 8); «Ашвины едут на жертвоприношение на гимне (*gīrā*)» (VIII. 26. 15); «Тебя, о Агни, сопровождают звонкие, полные желания (или: ржущие – *vāvaśānāḥ*) буланные кобылицы-песнопения (*harito... giraḥ*)» (VII. 5. 5); «Словно колесницу для завоевания награды, мы запрягли тебя, о Пушан, для гимна» (VI. 53. 1); «Имеющий сияющий путь, владеющий упряжкой коней, поэт, ты (Ваю) идешь навстречу поэту, о почитаемый жертвой» (VI. 49. 4). В последнем стихе, как и в ряде иных случаев, очевидна игра слов: «имеющий сияющий путь» (*dyutad-yāmā*) одновременно значит «имеющий сияющую молитву», ибо *yāma* – и «путь», и «молитва»; «владеющий упряжкой коней (*niyutaḥ ratyamānaḥ*)» может значить «владеющий стихами», ибо *niyut* и «упряжка», и «стихи». Отсюда дополнительное обоснование именованья Ваю поэтом (*kaviḥ*), который идет навстречу певцу, тоже поэту (*kavim*).

Особенно часто уподобляются гимнам буланые кони Индры. Позже, в «Шатапатха-брахмане», прямо говорится, что «пара буланных коней [Индры] – это “рич” (ṛc) и “саман” (sāman)» (Шат.-бр. IV. 4. 3. 7) – два главных вида ведийских песнопений. Но уже в «Ригведе» сказано: «Непревзойденные священные гимны (brahmā) слагаются для тебя, о Индра, любящий песни. / Наслаждайся этими упряжками буланных коней (haryaśvā uojanā), что мы для тебя придумали» (VIII. 90. 3). Индра назван «поэтом, добывающим награду [своими] скакунами (argvadbhiḥ)» (VIII. 2. 36). Певец «запрягает двух буланных коней в колесницу Индры, чтобы он приехал с помощью нового, хорошо сложенного гимна» (II. 18. 3; VII. 19. 6), и вопрошает Индру: «Когда же ты, Индра, запряжешь упряжки, словно гимны?» (VI. 35. 3). Эпитет «ведомый гимнами (girvāha, brahmavāha)» – один из постоянных эпитетов Индры в «Ригведе» (I. 101. 9; 139. 6; V. 39. 5; VI. 21. 2, 6; 45. 6; VIII. 2. 30; 96. 10 и др.).

Несколько раз мы уже сталкивались с излюбленной метафорой «Ригведы» – «запрягать гимны», которая оправдана все тем же отождествлением гимн–колесница, гимны–кони. Гимны запрягают певцы: «они (певцы) запрягают мысль, запрягают гимны (yuñjate mana uta yuñjate dhiyaḥ)» (V. 81. 1); «Я запрягаю древний гимн (yuje... brahma pūrvyam)» (X. 18. 1); «Запрягите божественный гимн (deviṃ dhiyaṃ dadhidhvam)» (VII. 34. 9); «Кто восхвалением может запрячь, о Индра, эту пару буланных коней, твою превосходную колесницу?» (VII. 86. 4). Гимны запрягают и боги: «Индру мужи призывают в состязании, чтобы он запряг эти приносящие успех молитвы (rāguā yunajate dhiyas tāḥ)» (VII. 27. 1); «Этот новый гимн, Агни... запряги, как колесницу (yukṣvā rathaṃ na)» (X. 4. 6). Гимны-колесницы запрягают в «Ригведе» мыслью и словом, и отсюда кони Индры зовутся «запрягаемыми словом (vaso yujā haṅ)» (I. 7. 2; 20. 2; VI. 20. 9; VIII. 45. 39 и др.), «запрягаемыми священным словом (brahmayujā haṅ)» (III. 35. 4; VII. 2. 27, 17. 2; ср. I. 177. 2; VIII. 1. 24.); «запряжены мыслью (manoyuja-)» кони Агни (I. 14. 6), Ваты (I. 51. 10), колесница и кони Ашвинов (V. 75. 6; VIII. 5. 2) и т. д.

Ранее мы говорили, что далеко не всегда *колесница* символизирует гимн, и слово это может употребляться и в прямом значении, и в связи с понятиями *жертвы*, *закона*, *богатства*. Однако во многих случаях и контекстах эти различные значения *колесницы* могут накладываться друг на друга, совмещаться. Так, ввиду постоянного уподобления в «Ригведе» гимна жертве (I. 2.7; 26. 10; 43. 4; 76. 5; 91. 10; 110. 6; II. 2. 1; 41. 18; III. 2.1; 13. 5; 29. 15; 62. 12; IV. 43. 1; 49. 1; V. 20. 8; 72. 1; VI. 2.2; 48. 1; VII. 862; 64. 5; VIII. 6. 43; 39. 3; 66. 5; IX. 19. 5; 68. 10; 97. 22; X. 4. 1; 76. 4; 111. 2; 114. 16

и т. д.) формула *колесница/повозка жертвы* может одновременно значить *колесница гимна*. Когда, например, поэт начинает гимн словами: «О Агни, сегодня, *это*, словно коня восхвалениями... мы хотим донести до тебя посредством повозок (agne tam adyaśvaṃ na stomaiḥ... ṛdhyāmā ta ohaīḥ)» (IV. 10. 1), то местоимение *это* (tam) в равной мере может указывать и на жертву (tam [uajñam]), и на гимн (tam [arkam]).

Так же обстоит дело и с формулой *колесница закона* (ṛtasya ratha), ибо одно из значений ведийского ṛta («закон», «истина») – культовое сакральное слово [Топоров, 1981, с. 155]. Поэтому в стихе, обращенном к Брихаспати: «Ты восходишь на сверкающую колесницу закона... раскалывающую загон с коровами (ratham ṛtasya... gotrabhidam)» (II. 23. 3), – *колесницу закона* можно понимать как *колесницу гимнов*, во-первых, оттого, что в нем имеется отсылка к мифу об Ангирасах, согласно которому «загон с коровами» означает, в частности, «собрание гимнов», а во-вторых, речь идет о божественной молитве и стихом ранее о нем сказано: «Мы призываем тебя, поэта поэтов (kaṣiṃ kavīnām)... лучшего царя священных гимнов (jyeṣṭharaḡājam brahmaṇām)» (II. 23. 7). В другом стихе: «Когда, переправля дитя закона (praḡāṃ ṛtasya), вдохновенные поэты приносят [жертву?] на повозке закона (ṛtasya vāhasā)» (VIII. 6. 2) – еще по предположению К.Гельднера, «дитя закона» подразумевает поэтическое произведение (dhī), а «повозка закона» – восхваление (stoma) [К.Гельднер, III. с. 204]. И это предположение подкрепляется, на наш взгляд, следующим стихом гимна, представляющим смысловую параллель к предыдущему: «Когда Канвы восхвалениями делали Индру исполнителем жертвы, они выбирали родное оружие (jāmi... āyudham)» (VIII. 6. 3), где «родным оружием» Канвов, певцов «Ригведы», является несомненно гимн, песнопение.

Обнаруженные соответствия позволяют думать, что и во многих других случаях, не столь очевидных, за упоминаниями *колесницы* или *коня* в «Ригведе» стоит понятие гимна. Иногда такую интерпретацию определяет общий смысл стиха. Колесница, очевидно, служит символом гимна в стихах, где речь идет о призыве богов или их восхвалении певцами; таких, например, как: «Он (Индра) слышит зов молящего о поддержке поэта (nadhamānasya kāroḥ), он мчит вперед колесницу почитающего [его], находясь рядом» (I. 178. 3); «Из колесницы (rathād) будет восхвалять тебя (Индра) певец Пурувасу (автор гимна. – П.Г.)» (V. 36. 3); «Вернись к нам, Индра... благодаря конным упряжкам народов (niyudbhiś carsanīnām)» (IV. 31. 4). Более сложен стих:

«Три Ниррити (божества, связанные со смертью. – П.Г.) неуклонно следуют установлению: далеко слышащие (dīrghaśrutah), они наблюдают за конями

(vahnayaḥ). / Поэты (kavayaḥ) знают, что движет ими, [хранящими] высшие, тайные обеты (pareṣu guhyeṣu vrateṣu)» (X. 114. 2).

Но и здесь можно предположить уподобление гимнов коням благодаря эпитету Ниррити – «далеко слышащие», а также потому, что они знают «высшие, тайные обеты» – скорее всего, высший, тайный язык гимнов.

Возможность отождествления коней с гимнами подтверждается одновременным употреблением в тех же стихах и в том же значении символа *корова*. В 18-м гимне VII мандалы сказано:

Это у тебя, Индра, еще отцы наши – певцы все блага получили. / Так как хорошо доящиеся коровы (gāvaḥ sudughāḥ) – твои, кони (aśvāḥ) – твои, ты должен одарить богатствами почитателя богов (VII. 18. 1).

Иначе говоря, нынешние певцы, как и прежде, заслуживают награды за принесенные Индре гимны («коровы – твои, кони – твои»). Тот же смысл в просьбе к Агни дать певцам благополучие, поскольку к нему «сходятся коровы (dhenavaḥ) и резвые скакуны (arvanto raghudruvaḥ)» (VI. 6. 1, 2). Своего рода контаминация обоих символов гимна содержится в стихе «Он (Индра) продвигает вперед коровью колесницу (rathaṃ gavyantam)» (VIII. 2. 35). И о том, что здесь имеется в виду именно гимн, восхваление, свидетельствует следующий стих, где Индра именуется «поэтом, добывающим награду [своими] скакунами (sanitā vipro arvadbhiḥ)» (VIII. 2. 36), иначе – гимнами.

Контекст (предыдущие и последующие стихи) позволяет прояснить значение символа и в ряде других случаев. Так, идентифицировать «колесницы» с гимнами и «мужей» с певцами в стихе «Будь (Индра) помощником наших колесниц, наших мужей, о герой!» (VII. 32. 11) дает возможность последующий стих: «Гимн (mantram), неурезанный, хорошо сложенный, хорошо украшенный, поднесите, певцы, достойным жертв» (VII. 32. 13). За стихом «Нашей колеснице, а также нашему дому даруй ладью с собственными веслами-ногами<sup>34</sup>, о Агни» (I. 140. 12) непосредственно следует «Прими же благосклонно наш гимн (uktham), о Агни» (I. 140. 13). Благодаря синтаксическому параллелизму соседних стихов: «От тебя, о Агни, – поэтические творения (kāvyā), от тебя – молитвы (manīṣāḥ), от тебя рождаются достойные успеха гимны (ukthāḥ)» (IV. 11. 3) и «От тебя – конь, приносящий награду (vājī vajambharah)... от тебя – богатство (gauḥ), дарованное богами... от тебя, о Агни, резвый скакун (āśur arvā), рвущийся вперед» (IV. 11. 4), – «конь», «богатство», «скакун» второго стиха выглядят синонимами «поэтического творения», «молитвы», «гимна» первого.

В третьем стихе 40-го гимна II мандалы «Ригведы»:

О Сома-Пушан, преодолевающую небесные пространства, семиколесную колесницу, не всем доступную, / едущую в разных направлениях, запряженную мыслью, – приведите ее в движение (jinvathah), имеющую пять поводов, о два быка! –

по мнению Саяны, имеется в виду колесница года; другие же комментаторы (К.Гельднер, Л.Рену) полагают, что колесница здесь – гимн, запряженный мыслью, а семь колес – семь певцов, участвующих в жертвоприношении [Гельднер, I, с. 328; Елизаренкова, 1989, с. 688]. Последнее предположение подкрепляет, с нашей точки зрения, контекст: в следующих стихах того же гимна в параллель к третьему говорится: «О Сома-Пушан, помогите моему гимну!» (II. 40. 5) и «Пусть Пушан приведет в движение (jinvatu – тот же глагол, что и в третьем стихе. – П.Г.) гимн!» (II. 40. 6). Показателен и более широкий контекст – «Ригведы» в целом. О семи певцах в связи с колесницей Смы идет речь в 62-м гимне IX мандалы: «Его (Сому) запрягают гимнами в колесницу семь риши (rathe yuñjanti ṛṣṇām sapta dhītibhiḥ)» (IX. 62. 17). А «семиколесная колесница» – один из устойчивых символов «Ригведы» и прежде всего символ сакральной речи. Так, загадка из 164-го гимна I мандалы:

Семеро стоят на этой колеснице, везут ее семиколесную (saptacakram) семь коней; / семь сестер радуются ей, на которой сложены семь имен коров (I. 164. 3) –

по интерпретации того же К.Гельднера, имеет в виду поэтическую речь, и число семь поочередно относится к семерым жрецам, семи поэтическим размерам, семи голосам певцов [Гельднер, I, с. 228]. Подкрепляет эту интерпретацию и упоминание «семи имен коров» – перифраза, как мы знаем, тайной, сакральной речи.

На уподоблении сакральной речи *колеснице/коням*, так же как и на уподоблении ее корове, могут строиться не только отдельные стихи, но и целые гимны. К таковым относится 31-й гимн «Ко Всем-Богам» из II мандалы «Ригведы». Гимн начинается со стиха: «Нашей колеснице (asmākaṃ gatham) помогите Митра и Варуна, сопровождаемые Адитьями, Рудрами, Васу» (1). В стихах со второго по шестой называются иные боги, которые должны помочь колеснице, «когда кони, пересекая воздушное пространство, топчут копытами спину земли» (2): Индра, Маруты, Тваштар, Пушан, Ашвины, Ушас, Земля и Небо и т. д. При этом поэт заверяет богов, что он обращается к ним с «новой речью» (navyasā vacā) (5) и стремится доста-

вить им удовольствие своей «молитвой, трудом» (*dhiyā śamī*) (6). Заключает же гимн седьмой стих, возвращающий нас к первому:

Я хочу [поднести] вам эти высокие слова, о достойные жертвы, [которые] Аю вытесали для нового (*navyase*) [гимна]. / Кто ищет славы, кто стремится к награде, да достигнет цели (или: да овладеет гимном – *dhītim aśyāh*), словно конь в колеснице (*saptir na rathyaḥ*) (II. 31. 7).

На протяжении этого небольшого гимна слова «колесница (*ratha-*)», «конь (*sapti-*)», «речь (*vāc*)», «гимн (*dhīti*)» поочередно замещают друг друга, и это дает возможность двоякой интерпретации гимна: как призыва к богам помочь «нашей», т. е. находящейся под опекой певцов, колеснице, или же «нашему», т. е. исходящему от самого певца, гимну. В этой связи К.Гельднер справедливо полагает, что гимн воспроизводит состязание поэтов, аллегорически описанное как состязание колесниц [Гельднер, I, с. 314]. Правда, мы предпочли бы сказать: в терминологии состязания колесниц.

В «Ригведе» постоянно говорится о разного рода состязаниях: коней, колесниц, воинских поединках, возможно, игре в кости и, наконец, о словесных состязаниях певцов – творцов и исполнителей гимнов. Очевидно, что по большей части имеются в виду ритуальные состязания, и Ф.Б.Я.Кейпер в статье «Древний арийский словесный поединок» убедительно показал, что такой поединок составляет часть обряда возобновления жизни, приуроченного к рубежу старого и нового года и воспроизводящего поединок Индры в борьбе за солнце [Кейпер, с. 47–100; см. также: Елизаренкова, 1993, с. 81]. Термины для обозначения состязания в «Ригведе» достаточно разнообразны. Среди них прит (*prt*), притана (*ṛtanā*), аджи (*āji*), самана (*samana*), самад (*samad*), самарья (*samarya*), ваджа (*vāja*), ваджина (*vājina*), бхара (*bhara*), вивач (*vivāc*), вигада (*vigada*) и др. Этимология этих терминов не всегда ясна, но можно предположить, что *прит* и *притана* (возможно, от корня \**ṛ* – «спорить», «превосходить») первоначально обозначали «спор», затем «соревнование» и «битву»; *аджи* (возможно, от корня \**aj* – «гнать», «править лошадьми») и *ваджа* («сила, или «резвость коня», затем «награда», затем «состязание») вначале были в первую очередь связаны с конскими скачками; *самад*, *самана*, *самарья* (от корня \**sam*) имели исконное значение «собрание», а *вивач* и *вигада* (второе слово, правда, встречается в «Ригведе» лишь однажды – X. 116. 5) имели непосредственное отношение именно к словесным поединкам и значили буквально «слово-прение» (*vi-vac*) «разно-говорение» (*vi-gada*).

Обычно певцы «Ригведы» упоминают просто «состязание», и не ясно, какой именно его вид или же, напротив, любой стоит за такими, например,

стихами: «Индра, помоги нам в этих состязаниях (vājeṣu)» (I. 7. 4; ср. тот же термин и сходное употребление в I. 10. 10; 36. 2; III. 11. 9; V. 23. 1; VI. 14. 5; VIII. 38. 1; 46. 13; 70. 8; X. 81. 7 и др.; а также vājabandhavaḥ «товарищи в состязаниях» – VIII. 68. 19); «С тобой, Индра, мы хотим выиграть у противника состязание (ājim)» (IV. 20. 3; ср. VIII. 84. 8 и др.); «Мы, стремясь к награде, призываем на помощь в состязаниях (samatsu) Агни» (VIII. 11. 9; ср. VII. 34 и др.); «Пусть помогут они (боги) нам победить в состязаниях (pṛtanājeṣu)» (III. 8. 10); «С теми поддержками, какими вы вызываете усердие в состязании (bhare) ради награды, – с ними приходите [к нам], Ашвины» (I. 112. 1; ср. I. 132. 1) и т. п.

Однако в достаточно большом числе случаев речь явно идет именно о словесных состязаниях, состязаниях певцов в исполнении гимнов. Это прежде всего те случаи, когда употреблено слово *vivāc*, в женском роде означающее, как мы уже говорили, «словопрение», а в мужском – «участника словопрения»: гимны стекаются к Индре «в словесном состязании восхвалителей (stotṛñām vivāci), стремящихся к награде» (VI. 45. 29); «Тебя, Индра, достойного призывов, мы призываем в словесном состязании (vivāci)» (VII. 30. 2); «Ради потомства, ради вод, ради солнца обращались к тебе (Индра) состязающиеся в слове мужи (carṣaṇayo vivācaḥ)» (VI. 31. 1); «Тебя, о Индра, зовут на помощь состязающиеся в слове мужи (vivāco carṣaṇayaḥ) при завоевании героев» (VI. 33. 2); «Он (Индра) прославляется в споре (samagye), на словесном состязании (vivāci), всемогущий, хвала жертвователя» (I. 178. 4); «Ввысь устремились быстро священные слова (brahmāṇi). Индру возвеличь в споре (samagye), о Васиштха!... Вознесся крик, о Индра, свойственный богам, когда назначались награды в словесном состязании (vivāci)» (VII. 23. 1, 2). Показательно, что в последних двух примерах в качестве синонима слова *vivāc* использовано слово *samarья*. И вообще, как можно легко убедиться из соответствующих контекстов, в значении «словесное состязание» употребляются в «Ригведе» не только *vivāc* и *vigada*, но любой из перечисленных выше терминов: «Могущественный союзник в состязаниях (vājeṣu), приди на помощь (Индра) нашему священному гимну (asmākaṁ brahma) в любых состязаниях (pṛtsuṣu)» (I. 129. 4); Дурного певца «не посылают больше на состязания (vājineṣu)» (X. 71. 5; ср. X. 71. 10); «Это поистине грозное священное слово говорящий красноречиво (gūrtavacas) произносит на состязании (ājau)» (X. 61. 1); «С твоими, Индра, поддержками я всегда иду на состязание в священном слове (brahma... ājim)» (VIII. 53. 6; ср. IV. 58. 10); «Наш священный гимн да одержит верх в состязаниях (pṛtanāsu)» (I. 152. 7; ср. I. 57. 2; II. 40. 5 и др.); «Я посылаю тебе (Индра) красноречивую (vacasyuvam) песнь на состязание (samane), слов-



но ладью... Услышит ли он (Индра), нашу речь?» (II. 16. 7); Ашвины призываются Васиштхой «на состязание из сотворенных гимнов (kṛtabrahmā samagyaḥ)» (VII. 70. 6); «Я (Речь) вызываю состязание (samadam) среди народа» (X. 125. 6); «Силой прекрасного восхваления (suṣṭutī), с поклонением я хочу повернуть [к нам] Небо и Землю. / Пусть Отец и Мать, медоречивые, нежнорукие, помогут нам, прославленные, в любом состязании (bhare-bhare)» (V. 43. 2) и др.

Чаще всего, однако, в «Ригведе» говорится о конных состязаниях, о состязаниях колесниц. В ряде случаев нет оснований сомневаться, что таковые и имеются в виду, как, например, в трех гимнах IV мандалы «Ригведы», посвященных обожественному скаковому коню Дадхикаре (IV. 38–40). Явно о конном состязании идет речь в связи с мифами об Эташе – коне Солнца, участвующем в борьбе за солнечное колесо: «Эташе, спорящему (raspṛdhānam) за солнце, жертвователю сомы, Индра помог в конном состязании (sauvaśvye – от aśva-«конь»)» (I. 65. 15). Также о конных скачках (sarga от корня \*sṛj – «пускать вскачь») говорится в стихе: «Воды помчались, словно поощряемый криками конь на скачках (vājī na sargeṣu)» (IV. 3. 12; ср.: «Ты, Индра, выпустил воды... чтобы они мчались, как кони на скачках» – III. 32. 6). Судя по контексту, скорее всего к реальным конным состязаниям отсылают стихи: «Для колесницы... участвующей в состязании (vājauntam), Индра создает отлогий путь» (V. 31. 1); Боги «отправились на жертвоприношение, словно обладатели самых быстрых коней на состязание (ājim)» (V. 41. 4) и др.

Но обычно остается неясным, действительно ли речь идет о конных состязаниях или, учитывая рассмотренное нами отождествление *кони-гимны*, о состязаниях гимнов, состязаниях певцов. Более того, символическое значение понятия конное состязание, как нам кажется, весьма часто оказывается не просто уместным или допустимым, но и предпочтительным.

Так, в 187-м гимне I мандалы сказано:

Индра вместе с мужами – победитель на состязаниях (pṛtsu). Он слышит зов ищущего поддержки поэта. / Он мчит вперед колесницу почитающего его, находясь рядом. Звучат гимны, когда он сам появляется (I. 178. 3).

Можно, на первый взгляд, посчитать, что поэт призывает Индру, «победителя в состязаниях-битвах», помочь колеснице жертвователя в ритуальном состязании колесниц. Но сразу же за этим стихом идет уже приведенный нами стих: «Он (Индра) прославляется в споре, на словесном состязании (vivāci), всемогущий, хвала жертвователя» (I. 178. 4), где термин *вивач* безусловно указывает на состязание певцов, и становится ясным,

что «колесница почитающего», которую Индра «посылает вперед», – это гимн его адепта.

Сходным образом, когда в начале 33-го гимна VI мандалы певец просит у Индры воодушевления, опьянения (*mada*), которое «связано с конями и дает владение конями, одолевает врагов и недругов в состязаниях (*samatsu*)» (VI. 33. 1), можно было бы предположить, что имеется в виду воодушевление, необходимое для победы на скачках, если бы в следующем стихе не говорилось:

Тебя, о Индра, зовут на помощь состязающиеся в слове мужи (*vivāso saṅṣaṇayaḥ*) при завоевании героев. / Ты с помощью вдохновенных (Ангирасов) покончил с Пани; только поддержанный тобою скакун (*arvā*) завоевывает награды (VI. 33. 2).

И уже не только термин *вивач*, но и упоминание мифа об Ангирасах, освободивших коров-гимны, позволяют интерпретировать «состязания» в первом стихе как состязания словесные, а «скакуна» во втором – как гимн.

Двойное прочтение допускает стих:

Дарителя Агни я восхваляю, о близкий всем людям, о Вишваманас, / песней, а также состязающихся на колесницах, / Чей достойный гимнов напор (*ābādha ṛgmiyaḥ*) предназначен для захвата силы и пропитания. / Поиском возникчий обретает благополучие (VIII. 23. 2–3).

Слово *ṛgmiyaḥ* может значить и «достойный гимнов», и «состоящий из гимнов». Во втором случае «напор», «натиск» (*ābādhaḥ*) состязающихся колесниц понимается как стремление, напор гимнов, приносящих благоденствие.

Более очевиден символический смысл стиха: «Даже самые быстрые кони слушаются его. Вдохновенный певец, он гимном в собраниях (*sabheyaḥ*) приносит награды... Этот Брахманаспати – победитель в состязании (*vājī samithe*)» (II. 24. 18). О том, что «быстрые кони (*āśiṣṭhā vahṇayaḥ*)» в данном случае – гимны, а «состязание», в котором побеждает Брахманаспати, – состязание певцов, свидетельствует строка: «Вдохновенный певец, он гимном в собраниях приносит награды».

Не вызывает сомнения, что в первую очередь словесные состязания имеются в виду в стихах: «Индру мужи призывают в состязании, чтобы он запряг эти приносящие успех молитвы (*rāguṃ yunajate dhiyaḥ*)» (VII. 27. 1) и «Да двинемся мы вперед на конях, гимны мудрого поэта, о могучий (Индра), отпирающий загон с коровами. / Мы хотим победить на состязаниях (*prtsu*), о громовержец!» (VIII. 32. 11).

Во втором примере опять-таки показательна отсылка к мифу об Ангисах, всякий раз подсказывающая, что речь идет о сакральной поэзии и если о состязании, то о состязании гимнов.

Возможность толкования конных состязаний как состязаний поэтических часто проистекает из соположения нескольких стихов гимна. Так, в 35-м гимне V мандалы говорится:

Нашу неустойчивую колесницу, едущую впереди на состязаниях (ājiṣu), / сопровождаемую тобой, стремящуюся к любой награде, поддержки, о Индра (V. 35. 7).

А в следующем стихе эта колесница отождествляется с восхвалением, и этим устраняется сомнение в том, что подразумевается состязание гимнов: «Нашу колесницу поддержки (Индра) вместе с Пурамдхи... Сегодня мы хотим придумать восхваление (stomam)» (V. 35. 8)<sup>35</sup>.

129-й гимн I мандалы начинается со стиха: «Ты колесницу, которая далеко [позади], ты, о стремительный Индра, продвигаешь вперед ради завоевания награды, о безупречный. / Скорей окажи ей помощь и пожелай стать победительницей... как этой речи устроителей обряда (imām vācam na vedhasām)» (I. 129. 1). Пока колесница лишь сравнивается с речью, гимном, как это часто бывает в «Ригведе» (VI. 24. 6; IX. 10. 2; 47. 5; 91. 11 и др.). Во втором стихе в развитие первого говорится, что Индру нужно призывать ради победы в состязаниях (pṛtanāsu) (I. 129. 2). Но уже в четвертом с очевидностью обнаруживается, что ранее речь шла о состязании певцов: «Приди на помощь нашему священному гимну в любых состязаниях (asmākaṃ brahmotaye' vā pṛtsuṣu kāsu cit)» (III. 129. 4).

Такое же постепенное выявление смысла – в 80-м гимне VIII мандалы. «О Индра, помоги нашей колеснице, хотя она и находится позади, о хозяин давящих камней! Сделай ее для меня первой!» – говорится в четвертом его стихе. В следующих, пятом и шестом, повторяется этот призыв: «Сделай нашу колесницу первой! [Дай нам] высшую славу в состязаниях... Помоги нашей состязающейся колеснице (vājaṃ ratham). Сделай нас настоящими победителями!» Но уже в седьмом стихе «состязающаяся колесница» уподобляется молитве: «Индра, будь тверд – ты крепость! Красавица идет к тебе на свидание – это подобающая тебе молитва (dhīh)». И далее уже к молитве прилагаются термины конных состязаний: «Не ввергай ее (молитву) в презрение! Широка беговая дорожка, установлена награда, убраны препятствия»<sup>36</sup> (VIII. 80. 4–8).

Иногда целый гимн может быть построен на совмещении описаний соревнований гимнов и соревнований колесниц. Таков, как еще заметил К.Гельднер [Гельднер, I, с.131], 102-й гимн I мандалы. Начинается он со

слов: «Эту молитву (dhiyam) я приношу тебе, великую – [тому, кто] велик»(1). Но вскоре понятие *молитвы* вытесняется понятием *колесницы*, участвующей в состязании: «Вон той колеснице (gatham) помоги выиграть, о щедрый... На состязании (ājā) даруй нам, Индра, твою защиту» (3); «Мы хотим с тобой, [как] сотоварищем (уцјā – букв. «в одной с нами упряжке»), одолеть сопротивление противников; помоги нам [захватить] нашу долю в каждом состязании (bhare-bhare)!» (4); «На нашу колесницу взойди, чтобы она выиграла; [ведь] твоя невозмутимая мысль победоносна» (5). В конце же гимна, в согласии с его началом, описания соревнования колесниц и соревнования гимнов контаминируются:

Тебя мы зовем первым среди богов, ты [всегда] был победителем в состязаниях (pṛtanāsu). / Пусть сделает Индра этого нашего певца Упаманью (или: мудрого поэта – kāgum upamaṇum) добившимся успеха, пусть пустит вперед в состязании его колесницу (9) <...>

Да будет Индра нашим покровителем в слове (adhivaktā). Не уклоняясь от пути, да выиграем мы состязание (vājam). / Пусть щедро даруют нам эту [победу] Митра, Варуна, Адити, Синдху, Земля и Небо (11).

Многочащен, как мы уже говорили, символ колесницы, созданной божественными ремесленниками и поэтами Рибху. Но во всяком случае в первую очередь к поэтическим состязаниям имеет отношение колесница, вытесанная Рибху, о которой говорится в 111-м гимне I мандалы: «Они [Рибху] искусно вытесали быстроходную колесницу, вытесали буланых коней, везущих Индру, приносящих богатство... вытесали теленку мать-спутницу<sup>37</sup> (1) <...> Вытешите нам удачу, о Рибху, удачу – колеснице, удачу – скакуну, о мужи. / Щедро наделите нас удачей, приносящей всегда победу, / одолевающей в состязаниях (pṛtanāsu) и своего, и чужого!» (8). О том, что речь идет о поэтических состязаниях, явствует из заключительных стихов гимна: «Пусть подвигнут они (боги) на успех, на поэтическое творчество (dhiye), на победу!» (4); «Да отточит для нас Рибху удачу для состязания (bhaḡāya), да поможет нам Ваджа<sup>38</sup>, побеждающий в состязаниях (samagajit)!» (5).

О состязаниях гимнов, попеременно отождествляющихся со скаковыми конями и коровами, говорится также в 41-м гимне IV мандалы, адресованном Индре и Варуне. После восхваления этих богов в 1–4-м стихах поэт обращается к ним с просьбой:

О Индра и Варуна, станьте оба любовниками этой молитвы, словно два быка у коровы. / Пусть она доится для вас, будто пошла на пастбище, великая корова, дающая тысячу струй молока! (5)

И далее: «Эти молитвы устремились к вам за помощью, словно [скакуны] на состязание (ājim)... К Индре приблизились гимны (gīraḥ), к Варуне – мои молитвы (manīṣāḥ)» (8); «Эти мои молитвы достигли Индры и Варуны... словно скаковые кобылицы (raghvīḥ), ищущие славы» (9), «Да будем мы хозяевами изобилия своего богатства, состоящего из лошадей, состоящего из колесниц... Пусть принадлежат нам богатства конных упряжек!» (10). А заключает эту серию сравнений и отождествлений описание состязания – в контексте предшествующих стихов, естественно, состязания в гимнах:

Приходите к нам, о могучие, с могучими поддержками Индра и Варуна, для добывания награды! / Когда заиграет оружие в состязаниях (ṛṭanāsu), да будем мы у вас победителями этого соревнования (ājeh)! (11)

Как и ранее, когда мы имели дело с символами коровы, коровьего молока, упоминания скаковых коней, колесниц, конных состязаний нельзя, повторим еще раз, считать всякий раз перифразами гимна, сакральной речи, словесного поединка. Часто они неоднозначны, предполагают контаминацию, амальгаму значений. В зависимости от контекста и ситуации, времени и места произнесения гимна то реальный, то символический их смысл (как сакральной речи, жертвы, дара, воинского поединка и т. д.) может выходить на передний план или, наоборот, ослабевать, устраняться вовсе. Однако можно утверждать, что такая невольная (т. е. зависящая от мифологической традиции) или вольная (т. е. уже входящая в намерения поэта) игра смыслами составляет важную особенность стиля «Ригведы» и, пожалуй, основное свойство ее тайного языка. В свою очередь владение этим тайным языком требовало от творцов «Ригведы» большой искусности, что ими отчетливо сознавалось.

Певец «Ригведы» именуется в ее тексте вдохновенным (vīpra, vipraścīt), мудрым (dhīra, dhīvat, pracetas, viduṣṭara, manīṣin), знающим законы поэзии (ṛvij). Для того чтобы снискать милость богов, чтобы одержать верх над соперниками, речь его должна быть благой (sat), истинной (satya). Благой и дурной (asat) речь всегда «спорят друг с другом, и ту, что истинна, что правильна (satyam... ṛjyaḥ), поддерживает Сома, дурную он убивает» (VII. 104. 12). Лишенная истины, дурная речь – источник зла для того, кто ее произносит: «Нельзя желать дурной речи (duruktāya)» (I. 41. 9); «С дурной хвалой (duṣṭutī) смертный не обретет блага» (VII. 32. 21); «Да уязвит он себя (противник поэта. – П.Г.) дурными речами (duruktaiḥ)» (I. 147. 4).

При этом почти всегда в понятие «дурной», так же как и «благой» речи вводится не просто нравственная оценка. Поэт должен быть не только мудр, но и искусен (dakṣas), красноречив (vacovid, suvācas). Он просит у богов помочь ему, «прекрасно говорящему (vadate valgu)» (VIII. 73. 8) «даровать свет... красноречивому провидцу (viprāya... vacasyave)» (I. 182. 3), «заострить у него творческую силу и искусность (kratuṃ dakṣam)» (VIII. 42. 3) и, наоборот, «сделать лишенной блеска (adyum)» (VII. 34. 2) речь его соперников. Только «хорошо говорящие (su-śaṅsāḥ)» поэты способны восторжествовать над «плохо говорящими (duḥ-śaṅsāḥ)» (II. 23. 10), и потому, обращаясь к богу, певец заклинает: «Да будет этот хорошо сложенный (su-dhitam) гимн тебе, Агни, приятнее (preyaḥ), чем плохо сложенный (dur-dhitād), приятнее пусть даже приятного гимна» (I. 140. 1).

Показательно, что наряду с другими именованиями гимнов (brahma, gīr, dhī, manīṣā, stoma, uktha, arka) в «Ригведе» постоянно присутствуют названия, начинающиеся с оценочного наречия su – «хорошо». Одно из них – *сукта* (sūkta <su-ukta>) – «хорошо сказанное». Иногда причастие *сукта* служит определением к понятиям слова или гимна: «Сначала хорошо сказанное слово (sūkta-vākam), затем Агни, затем жертву породили боги» (X. 88. 8); «Сома, дай силу хорошо сказанному слову (sūktāya vacase)» (IX. 90. 6); «Пусть они (боги) возрадуются хорошо сказанному гимну (brahma sūktam)» (X. 65. 14; ср. I. 36. 1; II. 18. 3; 36. 1; V. 45. 4 и др.). Однако чаще слово *сукта* субстантивизируется и становится просто одним из названий гимна: «Этот поэт воспевает вас (Ашвинов) гимнами (sūktair)» (VII. 68. 9); «Сделай успешными пути для гимна (sūktāya)» (IX. 9. 8); «О Брахманаспати, ты возникший этого гимна (asya sūktasya)» (II. 23. 19; ср. I. 42. 10; 70. 5; 171. 1; 197. 2; V. 49. 2; 82. 7; VI. 52. 17; VII. 29. 3; 58. 6; 65. 1; 66. 12; 68. 9; IX. 91. 5; X. 66. 2 и др.). Таким образом, это название гимна само содержит в себе указание на то, что он должен быть «хорошо сделан», «прекрасен».

Так же обстоит дело и с другим названием – *сушутити* (su-ṣṭuti) – «хорошо хвалящий». В отдельных случаях оно тоже, видимо, выступает как определение к тому или иному именованию гимнов: «Да усилят тебя, Вишну, песни, хорошо хвалящие (su-ṣṭutayo girāḥ)» (VII. 99. 7; 100. 7); «Вместе устремились к нам эти молитвы, речи (matayo vācaḥ), от нас – эти гимны, песни, хорошо хвалящие (tso girāḥ suṣṭutayaḥ)» (X. 91. 12). Но обычно *сушутити* выступает как самостоятельный термин: «Приходи, Индра, на наши прекрасные восхваления (ā no yāhi... suṣṭutir ura)» (VIII. 17. 4); «Наслаждайся, Агни, священным словом (brahma) людей, наслаждайся прекрасным восхвалением (suṣṭutim)» (II. 37. 6); «Вы, Ашвины, создали прекрасное восхваление (suṣṭutim) для щедрого жертвователя» (X. 37. 9;

см. также: I. 7. 7; 17. 9; 117. 12; II. 16. 1; 32. 4; III. 38. 8; 62. 7; IV. 24. 1; 58. 10; V. 42. 14; 43. 2,10; VI. 16. 6; 52. 16; VII. 58. 6; 91. 2; VIII. 1. 16; 103. 14; IX. 62. 3; 85. 7; X. 26. 2, 3; 188. 2 и т. д.).

Наряду с *сукта* и *суштутти*, в качестве названий гимнов используются *сушастти* (su-śasti) – «хорошо произнесенный» (VIII. 5. 24; 23. 6), *сумати* (su-mati) – «хорошо замысленный» (V. 1. 10; 25. 3; VII. 18. 4; 70. 2; X. 47. 7), *сукирти* (su-kīrti) – «хорошо провозглашенный» (I. 60. 3; VIII. 26. 19; 45. 83; 82. 7), *сувач* (su-vāc) и *сувачас* (su-vacas) – «прекрасное слово» (III. 7. 10; X. 116. 9).

Особо следует отметить весьма распространенное в «Ригведе» именование гимна – *сувркти* (su-vṛkti) – «хорошо сложенный», букв. «хорошо гнутый». Как и *сукта*, *сувркти* иногда служит определением к другому названию гимна: «мы хотим привлечь для поддержки Сарасвати хорошо сложенными гимнами (suvṛktibhiḥ dhītibhiḥ)» (VI. 61. 2); «Пусть усилят вас, Ашвины, хорошо сложенные песни (suvṛktaḥ girāḥ)» (VIII. 8. 22); «Поэты создали для Индры хорошо сложенный священный гимн (suvṛktim brahma)» (VII. 31. 11); «Те, кто единодушно, с поклонением, создают хорошо сложенную хвалу (suvṛktim stomam) щедрому Рудре...» (V. 41. 2; ср. I. 61. 3; VI. 61. 2; VII. 24. 2; 96. 1; VIII. 8. 22 и др.)<sup>39</sup>. Неизмеримо чаще, однако, *сувркти* используется в «Ригведе» в значении «прекрасный гимн» как самостоятельный термин: «Поднеси Марутам прекрасный гимн (suvṛktim gra bhagā marudbhyaḥ)» (I. 64. 1); «Какой молитвой (girā), какими прекрасными гимнами (suvṛktibhiḥ) возвеличить громкоревущего поэта Брихаспати?» (X. 64. 4); «Для Агни Рибху вытесали священное слово; Агни мы возгласили великий, прекрасный гимн (mahām suvṛktim)» (X. 80. 7); «Они (Маруты) запрягают передние упряжки прекрасным гимном (suvṛktī)» (I. 186. 9; см. также I. 61. 2; 4. 16; 64. 1; 153. 2; 184. 5; II. 35. 15; III. 3. 9; 51. 1; 61. 5; V. 10. 1, 6; 23. 5; 41. 10; VI. 11. 5; 16. 26; VII. 8. 3; 36. 2; 70. 7; 73. 8; 97. 9; VIII. 8. 3; 48. 10; X. 30. 1; 40. 1; 63. 5; 64. 4).

Заметим попутно, что слово su-vṛkti образовано от глагольного корня vṛj – «гнуть», «делать кривым», его исходное значение, таким образом, – «хорошо искривленный», «хорошо гнутый», и такое обозначение гимна в «Ригведе» возвращает нас к представлению о загадочности, двусмысленности сакрального слова. Так или иначе, при всех своих импликациях термин *сувркти* находится в одном ряду с такими именованями сакральной речи, как *сукта*, *суштутти*, *сушастти* и др., имеющими общий смысл «прекрасный гимн». Тот же смысл имеют определения гимна *судхита* (sudhita «хорошо сложенный») или, в согласии с ремесленной терминологией «Ригведы», *суташта* (sutaṣṭa – «хорошо вытесанный»): «Мы хотим про-

возгласить этот хорошо выгесанный гимн» (II. 35. 2); «Пусть двинется от нас вперед светлая божественная молитва, словно хорошо выгесанная победная колесница» (VII. 34. 1) и т. п., или *мандра* (mandra) – «приятный», «приятно-звучащий»: «Сделайте гимны приятно-звучащими (mandrā dhiyaḥ)» (X. 101. 2); «поэт [породил для Индры новую приятно-звучащую песнь (navīyaśim gīram mandrām)]» (VIII. 95. 5); «приятно-звучащая дойная корова-речь (mandrā duhānā dhenur vāc)» (VIII. 100. 11; ср. VI. 39. 1; VIII. 95. 4 и др.)<sup>40</sup>. В 100-м гимне VIII мандалы эпитет «приятно-звучащая» – на первый взгляд, парадоксально, но в системе ценностей «Ригведы» вполне закономерно – сочетается с утверждением непонятности, потаенности священной речи: «Когда Речь, повелительница богов, говоря непонятные [слова] (avīcetanāni), приятно-звучащая (mandrā), опустилась на землю...» (VIII. 100. 10).

К характеристике гимна как «приятного» примыкают и такие его определения, как «блестящий», «сияющий», «яркий» и т. п. То и дело говорится о «сияющих молитвах», гимнах, словах (dyumnavad brahma – III. 29. 5; dyotmānām manīām – X. 177. 2; dyumañim vācam – X. 98. 2, 3; vacānsi dyumattamāni – VIII. 101. 7),

о «светлых», «светло-украшенных» восхвалениях (śuciḥ stomaḥ – X. 29. 1; VII. 93. 1; śucayadbhir arkaiḥ – IV. 56. 1; śucipeśasām dhiyam – I. 144. 1; śubhrā dhiyaḥ – X. 143. 3; śukravarṇām dhiyam – I. 143. 7; śukrasya vacasaḥ – II. 9. 4), о «ярких гимнах» (śvetayā dhiyā – VIII. 26. 19; citram arnam – VI. 66. 9; X. 112. 9; śukrā manīṣā – VII. 34. 1; śukrapīśām śriyam – X. 110. 6) и т. д.

Будучи «приятной», сакральная речь призвана услаждать богов и людей, и в «Ригведе» широко используются эпитеты «медовый» и «сладкий». Эти эпитеты и само представление о «меде поэзии» восходят, очевидно, к индоевропейской древности. У Гомера из уст «сладкоречивого Нестора» (Νέστωρ ἡδυεπής) льется речь «слаще меда» (μέλιτος γλυκίον) (Ил. I. 248–249), «сладкоречивыми» именуются певцы Демодок (Од. VIII. 87) и Фемий (Од. XXII. 346). «Сладкоречивы» Музы и певцы в Гомеровых гимнах (Гом. гимны XXI. 3; XXXII. 2) и у Гесиода (Теог. 965–966; ср. 39–43). О «сладком даре» (γλυκῦδωρον ἄγαλμα) поэта говорит Вакхилид (Песни 5.3). Но особенно полно идея сладости поэзии представлена у Пиндара: «строители хоров (песен), сладких, как мед» (Нем. III. 4–5), «сладкорунный мед [песен]» (Пеан. 6. 58), «сладкая песнь» (γλυκὸν ὕμνον – Нем. IX. 7), песнь из смеси «меда и молока» (Нем. III. 134–135), «сладкоречивая песнь» (ἄδυεπής ὕμνος – Нем. I. 4–5), «сладкие, как мед, песни» (μελιγάρυες ὕμνοι – Пиф. III. 64; ср. также: Ол. VII. 9–10; X. 93–94; Нем. VI. 12–13, 21; Ист. V. 20; VI. 9 и др.). Примечательны в этой же связи фрагмент магиче-



ского заклинания из древнеирландской поэзии: «Желаю, чтобы был дом с пиршественным (букв. медовым) залом, почетная песнь со сладкими, как мед, словами» [Калыгин, с. 28] – и легенда о меде Одина – «меде поэзии» в древнеисландской традиции [МЭ. с. 100–105]. Соответственно как метафору священного слова можно истолковывать представление о меде Ашвинов в таких, например, стихах «Ригведы»:

Испейте мед устами, пьющими мед, и запрягите для меда свою прекрасную колесницу. / Вы оживляете медом колею пути, вы везете мешок с медом, о Ашвины (IV. 45. 3; ср. I. 34. 2, 10; 157. 3; X. 41. 2).

Идея меда поэзии и – шире – сладости поэзии многократно отражена в тексте «Ригведы». Коровы-гимны, освобожденные Брихаспати по мифу об Ангирасах, названы «скрытым в скале медом (asṅnāpinaddham madhu)» (X. 68. 8). «Семь голосов» жрецов, участников ведийского жертвоприношения, «доят волну меда (madhva ūrmim)» для Индры и Варуны (VIII. 59. 3). Певцы призываются произнести «чудесный гимн, что слаще меда и жира (vacasḥ ghṛtāt svadīyo madhunās)» (VIII. 24. 20). Канвы, древние певцы-риши, «своим гимном усилили древнюю прекрасную молитву, пропитанную медом и жиром (su pūrvyām dhiyam madhor ghṛtasya pīpyuṣīm)» (VIII. 6. 43). Агни в качестве поэта рисуется «с медом в руках (madhuhastyasḥ)» (V. 3. 2) или «щедро одаряющим медом (madhupṛcam)» (II. 10. 6). Также Индра «нашел мед, собранный в корове (madhu sambhṛtam usriyāyām)» и «тайно спрятанный, тайный, скрытый в водах (guhā hitam guhyam gūlham arsu) взял, могучий, в правую руку» (III. 39. 6)<sup>41</sup>.

Излюблен в «Ригведе» эпитет «медовый» по отношению к гимнам. «Вверх устремляются эти сладчайшие (букв. «очень медовые» – madhumattamāḥ) гимны и восхваления» (VII. 3. 15); Ватса, мудрый поэт произносит для Ашвинов «медовое слово (madhumad vacasḥ)» (VIII. 8. 11); «Пусть Отец и Мать (Небо и Земля), медоречивые (madhuvacāḥ)... помогут нам в любом состязании» (V. 43. 2; ср. madhumad vacasḥ – I. 78. 5; madhuvacāḥ – VII. 7. 4, madhumattam vacas – V. 11. 5; madhvasḥ dhītayasḥ – VIII. 50. 4; madhumantam arkam – VIII. 51. 10; madhu chando – VI. 11. 3 и т. д.)<sup>42</sup>. Поскольку «медовы» сакральная речь и гимны, боги в «Ригведе» – «медоязыкие»: «Язык твой, Агни, медовый, прекрасномудрый (jihvā madhumatī sumedhā) повсюду звучит среди богов... С его помощью напои нас медом (taṃ pāyauā madhūni)» (III. 57. 5). Об Агни «с медовой речью (madhuvacasḥ)» говорится в стихах IV. 6. 5, VII. 7. 4; об Агни «с медовым языком (madhujihva)» – в I. 13. 3; 44. 6; 60. 3; III. 57. 2 и др.<sup>43</sup> «Медовый язык» приписывается прежде всего Агни (ср., впрочем, madhujihva – в связи с Сомой в IX. 73. 4; 85. 10) не только потому,

что язык (язык пламени) вообще один из постоянных его атрибутов, но и потому, что, как мы уже говорили, Агни среди богов «Ригведы» по преимуществу рассматривается в качестве поэта и прародителя поэтов: «От тебя, Агни, рождаются приносящие успех поэтические творения, от тебя – молитвы, от тебя – гимны» (IV. 11. 3).

Как и в архаической греческой поэзии, гимны в «Ригведе» именуется если не «медовыми», то просто «сладкими» (svādu): «очень сладкие гимны (prasvādaso girah)» риши Маратитхи (X. 33. 6); певцы призывают Индру наделить их «сладостной речью (svādmānaṃ vacaḥ)» (II. 21. 6), они произносят речь, которая «слаже сладкого (vacaḥ svādoḥ svādīyaḥ)» (I. 114. 6; ср. «речь слаще меда» в приведенном выше примере из «Илиады»), богам преподносится «сладчайший гимн» (svādiṣṭhā dhītiḥ – I. 110. 1; 136. 1; svādiṣṭhā gīt – III. 53. 2) и т. д.

Понятно, что определения «хорошо сказанный», «хорошо сложенный», «приятный», «блестящий», «сладостный» в своей совокупности указывают на неизменное требование к гимнам «Ригведы» – быть красивыми. Отсюда сравнения гимна с красавицей: «Красавица идет к тебе (Индра) на свидание – эта подобающая [тебе] молитва (bhadrā ta eti niṣ kṛtam iyaṃ dhīr ṛṭvīyāvati)» (VIII. 80. 7); с женщиной, одетой в красивый наряд: «Одетая в красивые, светлые одежды (bhadrā vastrāny arjunā vasānā) – эта рожденная для нас, идущая от отцов молитва» (III. 39. 2), «А кому-то она (Речь) раскрывает себя, как нарядно одетая (suvāsā) любящая жена – мужу» (X. 71. 4)<sup>44</sup>; просто с красивым нарядом: «О Индра, возрадуйся сложенным нами священным гимнам... Как красивые, хорошо изготовленные наряды (vastreva bhadrā sukṛtā), я изготовил их, словно умелый мастер – колесницу» (V. 20. 15), «Сому мы наряжаем в гимны (gīrbhīḥ vāsāyāmasi)» (X. 35. 5; 43. 1).

И в целом свое творчество поэты «Ригведы» характеризуют как «прекрасное ремесло», «прекрасное искусство» (sukṛti, sukṛtyā)<sup>45</sup>. Поэты приходят к Индре за помощью «со своим прекрасным искусством (sukṛtyauyā)» (VIII. 54. 2). Возничи гимнов (т. е. певцы-риши) «получили почетную долю среди богов за свое прекрасное искусство (sukṛtyauyā)» (I. 20. 8). Ангирасы, победившие демонов Пани и освободившие коней и коров (т. е. гимны), «зажгли жертвенные костры [своим] трудом и прекрасным искусством (śamyā... sukṛtyauyā)» (I. 83. 4). Давильные камни, «искусные и [действуя] с искусством (sukṛtaḥ sukṛtyauyā) говорят на сотни, на тысячи ладов, грохочут блестящими ртами» (X. 94. 2). Специально понятие «прекрасного искусства» связывается с деятельностью Рибху, божественных ремесленников и поэтов: они названы «искусными за свое прекрасное

искусство (sukṛtaḥ sukṛtyayā)» (II. 60. 3), Индра «сделал их [своими] друзьями за их преданное искусство (sukṛtyā)» (IV. 35. 7), они «стали богами за свое прекрасное искусство (sukṛtyā)» (IV. 35. 8).

Красота поэзии требует от поэтов умения «украшать». Поэты должны подносить богам гимн, «неурезанный, хорошо сложенный, хорошо украшенный (mantram akharam sudhitam supeśam)» (VII. 32. 13). Обращаясь к богине Раке, дважды упомянутой в «Ригведе» рядом с богиней красноречия Сарасвати (II. 32. 8; V. 42. 12), певец призывает ее придти и дать процветание своими «хорошо украшенными прекрасными гимнами (sumatayaḥ supeśasah)» (II. 32. 5; ср. употребление слова supeśas в I. 13.7; 63. 9; 142. 7–8; 188. 6–7; X. 36. 1).

В значении, более или менее близком к значению «украшать», в «Ригведе» используются многие глаголы. Один из них – «очищать (pū-)». Гимн очищает своего адресата: «Инду, очищен гимнами поэтов (induh pavīṣṭaḥ... kavīnām maṭī)» (IX. 64. 10; ср. IX. 96. 15; 113. 5 и др.), «гимн, очищающий [своей] духовной силой (kratvā punatī dhītiḥ)» (IV. 5. 7); но и сам гимн должен быть «очищен», «украшен»: «Я очищаю молитву (punīṣe maṇiṣām) для вас (Индра и Варуна)» (VII. 4. 1); «Вместе струятся, словно реки, потоки [речи], изнутри очищенные сердцем и разумом (antar hṛdā manasā pūyamānāḥ)» (IV. 58. 6); «Мудрые очищают речь (vācam punantī) ситом, изливающим тысячу потоков» (IX. 73. 7; ср. I. 73. 10; III. 1. 15; 8. 5; 26. 8; VII. 88. 1; X. 67. 23 и др.).

Два других глагола, используемые в значении «украшать» – «умазывать» (añj-) и «начищать» (mṛj-). Оба заимствованы из практики коневодства, что лишний раз подтверждает отождествление коня и гимна в «Ригведе». Певцы умазывают (ajyase) бога Агни, как могучего коня (VI. 2. 8) и так же, как коня, они умазывают гимны: «Это ему, Индре, я языком умазываю гимн (arkam jihvā sam añje), словно коня в желании славы» (I. 61. 5). И уже опуская подразумеваемое сравнение с конем, говорят: «Я умазываю гимны (giraḥ sam añje) [для Марутов]» (I. 64. 1); «Я умазываю речь (anajā vacām)» (V. 54. 2); «пусть умазят вас (Индру и Варуну) мазями молитв (sam vām añjantu actubhir maṭīnām)» (VI. 69. 3); «Индра был умашен молитвой (dhiyā anaje)» (VIII. 631); «Агни, умашенный речами (acto vacobhiḥ)» (IV. 5. 6; ср. I. 36. 3; V. 54. 1; X. 71. 7 и др.).

Тот же смысл имеет глагол «начищать». «Начищают (maṛjauante) скакуна Агни, мчащегося впереди на состязаниях» (VIII. 84. 8), «начищают (mṛjanti) скакуна Сому» (IX. 29. 2; ср. IX. 63. 17, 20; 64. 13; 74. 9 и др.), «десять пальцев и семь гимнов начищают (mṛjanti) Сому» (IX. 15. 8; ср. IX. 17. 7; 63. 20). И одновременно поэты «начищают гимны/молитвы»: dhiyu

marjāyanta (I. 61. 2; IX. 47. 4) и т. д. При этом «Ригведа» сама объединяет понятия «натирать», «очищать» и «украшать». Маруты «своими песнями начищают и украшают (mṛjanti śumbhanti) коня Сому» (IX. 96. 17); «Тебя, Индру, начищают песни, которыми ты украшен ради опьянения (gīras ta inda marmjyante... yābhir madāya śumbhase)» (IX. 2. 7).

В значении «делать красивым» употребляются в «Ригведе» также глаголы ruṣ- (букв. «питать», «взрачивать», «давать цвести»): «Кто-то сидит, расцвечивая цветок гимнов (ṛcām tvāḥ poṣam āste puruṣvān)» (X. 71. 11) и piś- (букв. «приготавливать», «формировать»): «Говорят, они многими способами налаживают речь (puruṭrā vācam pipiṣur vadantaḥ)» (VII. 103. 6), но прежде всего слова, чей главный смысл – «украшать»: śumbh-, pariṣkt-, bhūṣ-.

Гимны способны украсить богов: «Люди из рода Атри укрепляют тебя (Агни) восхвалениями, украшают [тебя] гимнами люди из рода Атри (gīrbhiḥ śumbhantu atrayaḥ)» (V. 22. 4; 39. 5); «Агни я украшаю гимнами (agniṃ śumbhāmi manmābhiḥ)» (VIII. 44. 26); «Его (Сому) все наши гимны украшают (gīraḥ śumbhanti)» (IX. 43.2); Сома, «украшенный гимнами» (gīrbhiḥ pariṣkṛtaḥ – X. 135.7; matibhiḥ pariṣkṛtaḥ – IX. 86. 24; 105. 2); «гимны украшают Индру (ura bhūṣanti giro indram)» (X. 104. 7); колесницу Ашвинов поэт «украшает восхвалением (stomena prati bhūṣati)» (V. 75. 1; ср. V. 62. 4) и т. д. Но чтобы украсить богов, сами гимны должны быть украшены: «Я украшаю гимны, подобно Канвам (древним певцам. – П.Г.) (gīraḥ śumbhāmi kaṇvavat)» (VIII. 6. 11); «Вложи (Индра) в них (певцов) гимн, всячески украшенный (aiṣu vísvapeśasaṃ dhiyaṃ dhāḥ)» (I. 61. 16).

Гимн «Ригведы», украшающий и украшенный, соответственно рассматривается как украшение: «Лучшее украшение (śreṣṭham reṣo) надето на вас, о Ваджи, о Рибху, – [это] прекрасное на вид восхваление (darśatam stoma)» (IV. 36. 7); «Гавитшхира (имя автора гимна. – П.Г.) с поклоном прикрепил к Агни восхваление, словно к небу всеохватывающее украшение (stomaṃ divīva rukmaṃ uruvyañcam)» (V. 1. 12). В свадебном гимне «Ригведы» (X. 85) в виде украшений представлены разные виды гимнов: «Нарашанси был ее браслетом; прекрасное платье Сурьи... украшено *гатхой* <...> Хвалы были ступицами [ее] колеса; *чхандас* был головным убором (āsīd... nārāśaṃsi nyocanī sūryāyā bhadram id vāso gathayā pariṣkṛtam <...> stomā āsan pratidhayaḥ kuṭīrāṃ chanda opaśaḥ)» (X. 85. 6, 8).

Представление об украшенности сакральной речи непосредственно связано с доктриной украшенности поэтического языка, ставшей основополагающей в классической индийской поэтике. Так называемые «украшения» – *аланкары* (alaṃkāra), т. е по существу поэтические фигуры и тропы, определяли специфику поэзии по мнению авторов ранних поэтических

трактатов (Бхамахи, Дандина, Удбхаты, Ваманы, Рудраты), да и позже их анализу посвящалась бо́льшая часть санскритских поэтик, а сама поэтика получила название *аланкара-шастры* (alamkara-śāstra) – «учения об аланкарах» [см. подробно: Гринцер, с. 56–140]<sup>46</sup>. В «Ригведе» понятия *аланкары* как украшения еще нет. Оно появляется несколько позже в «Шатапатхабрахмане» (XIII. 8. 4. 7; III. 5. 1. 36) и «Чхандогья упанишаде» (VIII. 8. 5). Но именно с изучения языка «Ригведы» началось изучение украшений (и прежде всего сравнения – *упамы*) в работах древних индийских грамматиков (Яски, Панини, Катьяяны, Патанджали). А главное – в позднейшем учении о фигурах и тропах, отличающих поэтический язык от непоэтического, было преломлено и развито архаическое представление о необычном, украшенном, «тайном» языке сакральных текстов.

Это сближение имплицитной поэтики тайного языка «Ригведы» и эксплицитных учений санскритской поэтики можно подкрепить еще несколькими соображениями. В классической индийской поэтике (у Бхамахи, Кунтаки) в качестве коллективного именованного «украшений»-*аланкар* используется термин *вакротти* (vakrokti). Согласно Кунтаке, *вакротти* составляло специфику поэтической речи в противопоставлении речи обыденной, «необычный способ выражения, придаваемый [языку] искусством поэта» [ВДж, с. 21]. В буквальном переводе *вакротти* значит «гнутая (vakra) речь (ukti)». И это вновь возвращает нас к «Ригведе», в которой гимны, как мы знаем, именовались *сувркти* («хорошо гнутый», «хорошо искривленный»), а «гнутость» сакральной речи ассоциировалась с ее украшенностью: «Тебе, Индра, прекрасным сгибанием [слов] (suvṛkṭī) люди из рода Готамы создали священные молитвы (brahmāni). Вложи в них гимн, всячески украшенный (viśvapeśasaṃ dhiyam)» (I. 61. 16). От глагольного корня vṛj – «гнуть», к которому восходит su-vṛkṭi, образовано прилагательное vṛjina – «кривой». И когда в «Ригведе» мы читаем: «Когда ты, о Индра, в конной скачке (sarge) ради великой ставки погоняешь скакунов (arvataḥ) по неровной дороге, по кривому пути (vṛjine pathi)» (VI. 46. 13), мы вправе предположить, что, так же как гимны уподоблены коням, «кривой путь» служит здесь перифразой тайной сакральной речи.

В том же семантическом поле, что su-vṛkṭi и vṛjina, находится в «Ригведе» и прилагательное vaṅku, использование которого рассмотрено Т.Я.Елизаренковой и В.Н.Топоровым [Елизаренкова, Топоров, 1979, с. 97–104]. Это прилагательное употреблено в «Ригведе» в качестве эпитета буланых коней Индры (I. 51. 11) и Вагы (VIII. 1. 11), Рудры в качестве поэта (I. 114. 4) и одного из авторов «Ригведы» Какшивата (V. 45. 6), которому приписываются одиннадцать ее гимнов (I. 116–126). Т.Я.Елизаренкова и

В.Н.Топоров убедительно выявили значение *vaṅku* – «кривой», «идуший окольным путем», и, сопоставив его с одним из эпитетов греческого Аполлона – *Δόξιας* («Кривой») и именем древних литовских жрецов-поэтов – *Krivis Krivaitis*, связали это значение с представлением о «кривом пути» пророческого языка «Ригведы». Примечательно, что ведийское *vaṅku* и санскритское *vakrokti* не только близки по смыслу, так же как *vakrokti* и *suṅkti*, но имеют общую этимологию: они образованы от одного и того же глагола *vañc* – «двигаться криво, извилисто».

Ценность «украшения»-*аланкары* в санскритской поэтике была связана с ее суггестивностью, способностью соединять в едином образе несколько смыслов. Это привело к появлению теории *dhvani* (*dhvani* – букв. «отзвук», «эхо») – скрытого смысла, составляющего «душу» поэзии. Очевидна преемственность и этой теории по отношению к представлению о тайном, сокровенном языке ведийских гимнов. С точки зрения творцов «Ригведы», украшенный гимн – это не просто гимн, красиво сложенный, но сложенный красиво прежде всего потому, что он многозначен, содержит второй, а иногда и третий, и четвертый смысл. «Мудрые поэты, – говорится в «Ригведе», – очищают речь в цедилке, изливающей тысячу потоков (*sahasradhāre vitate pavitra ā vācam punanti kavayo manīṣiṇaḥ*)» (IX. 73. 7, ср. X. 101. 9: «великая корова [речь], дающая тысячу струй молока»). И, по-видимому, тысяча потоков речи (*sahasradhāra*) свидетельствует не только о ее разнообразии, но о ее многозначности, «тысячевидности» (*sahasradhā, sahasrabharṇas*). «Ты, Сома, – сказано в одном из гимнов, – очищенный, вдохновляешь искусную, тысячевидную речь (*tvaṃ soma viraścitam punāno vācam iṣyasi... sahasrabharṇasam*)» (IX. 64. 25). А другой гимн провозглашает:

Пятнадцать гимнов тысячевидны (*sahasradhā*): каковы земля и небо – таковы они. / Тысяча великих [гимнов] тысячевидны (*sahasradhā*): какова всеохватность священного слова (*brahma viṣṭhitam*), такова речь (X. 114. 8).

И в следующем же стихе связывает эту «тысячевидность» гимнов с трудностью их истолкования: «Кто, мудрый, познал употребление гимнов? Кто постиг благую речь (*kaś chandasām yogam ā veda dhīraḥ ko dhiṣṇyām prati vācam parāda*)?» (X. 114. 9).

Соответственно, тысячевидной речью могут владеть лишь «поэты, владеющие тысячью тайных приемов (*sahasranīthāḥ kavayaḥ*)» (X. 154. 5; III. 60. 7). Творцы сакральной речи сделали «слово всеведущим, но не всем доступным (*viśvavidam vācam aviśvaminvām*)» (I. 164. 10; ср. II. 40. 3). А доступная (*pratītya*) речь одновременно охарактеризована как «лишенная

силы) (anīga – букв. «лишенная сока»), «убогая (phalgu)», «жалкая (kṛdhu)», и пользующиеся ею певцы «безоружны (anāyudhāsah)»<sup>47</sup> и «обречены на забвение (āsātā sacantām)» (IV. 5. 14).

Учение о *дхвани* санскритской поэтики предполагало, что за легко доступным, буквальным смыслом стиха стоит скрытый, проявляемый смысл. Тайный язык «Ригведы» также заключал в себе несколько смыслов, каждый из которых мог актуализироваться сообразно сакральному контексту. Такой язык был доступен только посвященным и богам, оттого он «божественен». Индра приходит на жертвоприношение не просто потому, что его приглашают адепты, но потому, что они приглашают его тайным языком гимнов:

Если Индра услышит идущую отсюда эту нашу двойную речь (ubhayaṃ vasaḥ), / то, щедрый, сильнейший, он, соединившись с гимном, придет на питье сомы (VIII. 61. 1).

И так же как *дхвани* для индийских теоретиков составляет «душу» поэзии, тайный язык, обеспечивая гимну его действенность, придает ему красоту, «приводит к расцвету».

Кто способен поддерживать людей, кто знает скрытые, тайные имена коров, / тот, поэт, приводит к расцвету многие поэтические творения, как небо – [свою] красоту (yo dhartā bhuvanānām ya usrāṇām arīṣyā veda nāmāni guhyā / sa kavīḥ kāvyā puru rūpaṃ dyaur iva puṣyati) (VIII. 41. 5).

## Примечания

<sup>1</sup> Заметим, кстати, что в «Шатапатха-брахмане» есть не только пример распределения синонимов между божественным и человеческим языками, но и прямое упоминание этих языков. В объяснение, почему остры обе стороны жертвенной лопатки (abhṛī), в ней говорится, что «так же с обеих сторон остер кончик нашего языка, ибо он используется и божественной и человеческой речью» (Шат.-бр. VI. 3. 1. 34).

<sup>2</sup> «Язык» (jihvā) в данном случае – не орган речи, но сама речь. Ср. в «Ригведе»: «язык (jihvā) – вождь речи» (X. 137. 7); «вас (Митру и Варуну) призывает языком (jihvayā) очень мудрый» (VI. 67.8); «язык (jihvā) твой, Агни, сладостный, исполненный мудрости... слышится (ucyate) среди богов» (III. 57. 5); «тайный язык (jihvām guhyām) жертвоприношений» (X. 53. 3) и т. п.

<sup>3</sup> Жертвенный жир (ghṛta) уподобляется сакральной речи и далее в 58-м гимне IV мандалы: «Вместе струятся, словно реки, потоки [речи], изнутри очищенные

сердцем и разумом; / несутся эти волны жира, словно лани, бегущие от стрелы» (IV. 58. 6).

<sup>4</sup> О значении формулы «тайные имена коров» см. далее.

<sup>5</sup> Описание сложения гимна в ремесленной терминологии и, в частности, как ткачества характерно не только для «Ригведы», но и для всей индоевропейской традиции. Среди многих известных примеров – русское «плести словеса».

<sup>6</sup> Ср. в «Евангелии от Марка» слова Иисуса, обращенные к его ученикам, после того как он поведал притчу о сеятеле: «...вам дано знать тайны Царствия Божия, а тем внешним все бывает в притчах; так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не понимают» (Мк 4. 11–12).

<sup>7</sup> Множественность имен Вишну и позднее важная черта его культа. В «Бхагавадгите» Вишну перечисляет Арджуне несколько десятков своих тайных имен (БхГ X. 19–40), а в XIII книгу «Махабхараты» включен гимн тысяче именам Вишну (Мбх XIII. 149).

<sup>8</sup> С другой стороны, в упанишадах само имя «Индра», не имеющее ясной этимологии, понимается как тайное и его употребительность объясняется любовью богов к непонятному: «Его, являющегося Индхой (букв. «Пылающим»), скрыто зовут Индрой; ведь боги таковы [что] любят непонятное (parokṣarpiyāḥ) и враждебны понятному (pratyakṣadvīṣāḥ)» (Бр.-ар. уп. IV. 2. 2). Ср. в «Айтарея упанишаде» (I. 3. 14): «И его, Идантру, называют Индрой, ибо боги любят тайное» [Уп., с. 42]

<sup>9</sup> Ср. именование Жертвенного коня в одном стихе Ямой, Адитьей, Тритой, «по некоему тайному обету (guhena vratena) имеющим общее с Сомой» (I. 163. 3).

<sup>10</sup> Табуирование и замена имени бога иногда определяет характер целого гимна «Ригведы». Так, каждый стих 29-го гимна VIII мандалы «Ко Всем-Богам» адресован одному какому-то божеству, которое всякий раз не называется по имени, но обозначено косвенным признаком или определением [см.: Елизаренкова, 1995, с. 340–341, 690].

<sup>11</sup> Под четырехгранником, согласно К.Гельднеру, подразумевается ваджра – оружие Индры; под трехгранником – оружие противников («хулителей») богов [Гельднер, I, с. 210].

<sup>12</sup> «Безногая» – видимо, богиня Ушас, пробуждающая людей и животных, «имеющих ноги»; «зародыш» – утреннее солнце [Елизаренкова, 1989, с. 638].

<sup>13</sup> «Любовник» и «девицы» – бог Сурья и утренние зори [Там же].

<sup>14</sup> Видимо, тот же бог солнца Сурья.

<sup>15</sup> Теленок, по комментарию Саяны, – бог Агни в виде молнии, он появляется из лона туч – «свернувшихся» вод, но вместе с дождем сам порождает эти воды – бывшие ранее его матерями [Елизаренкова, 1989, с. 599].

<sup>16</sup> По Саяне, три брата – солнце, ветер, земной огонь; по Гельднеру, – три жертвенных костра, а «хозяин племен» (рода) – домашний огонь, «семь сыновей» которого – все виды пламени [Гельднер, I. с. 227].



<sup>17</sup> Речь идет о соитии Матери-Земли и Отца-Неба [Елизаренкова, 1989, с. 646].

<sup>18</sup> Имеется в виду год с 12 месяцами и 720 днями и ночами [Там же].

<sup>19</sup> Существуют разные интерпретации этой загадки, которая так или иначе подразумевает мировое дерево [Там же, с. 647].

<sup>20</sup> «Могучий огонь» – видимо, небесный огонь, олицетворяемый Агни; «могучие» – боги; «рыжая корова» – утренняя заря, Ушас; «место закона» – алтарь; «тайно сияющий, стремительный, быстрый» – жертвенный огонь, земная ипостась огня небесного.

<sup>21</sup> «Легкодоступной» [речью] – так, нам кажется, следует перевести слово *pratiyena* (от глагола *prati-i* – «идти навстречу», «делать понятным»). Принятый перевод – «подающей опровержению» [см.: Елизаренкова, 1989, с. 366, 722] – вызван, по-видимому, парадоксальностью соположения эпитетов «убогая», «жалкая» и «доступная» или «понятная».

<sup>22</sup> Ушиджи – родовое имя Ангирасов, божественных певцов.

<sup>23</sup> Ср. «трижды семь струящихся рек», которые призывает себе на помощь певец (X. 64. 8).

<sup>24</sup> Ср.: «С жертвой они шли по следам речи (*vācaḥ padavīyam*)» (X. 71. 3). Или: «Певцы охраняют след закона (*ṛtasya padam*), они владеют высшими тайными именами (*guhā nāmāni ragāṇi*)» (X. 5. 2), где «след закона», судя по контексту, означает «слово закона», «слово истины», которое поэты (*kavaṇaḥ*) призваны охранять, поскольку владеют сакральным тайным языком.

<sup>25</sup> Едва ли здесь речь идет о награде в виде коров или о жертвоприношении на алтаре [см.: Елизаренкова, 1989, с. 644]. Скорее, если учесть обычное значение выражения *padam goḥ*, имеется в виду священное слово либо гимн, которые способны «подкрепить» «высший образ» Жертвенного коня.

<sup>26</sup> Примеры отождествления коровы и сакральной речи в большом числе имеются также в «Атхарваведе», брахманах и упанишадах: «Эта твоя дочь, Кама, которую зовут дойной коровой (*dhenu*), поэты называют ее царственной речью (*vācaḥ vīgājam*)» (AB IX. 2. 5); «Это, поистине, Речь, которую боги сделали своей дойной коровой; и точно так же своей собственной дойной коровой делает Речь жрец» (Шат.-бр. IX. 1. 2. 17; ср. III. 2. 4. 10–15; III. 3. 1. 1 и др.); «Речь следует почитать как молодую корову... жизненное дыхание – ее бык, разум – теленок (Бр.-ар. уп. V. 8. 1) и др. В.Шмид считает, что и в гатах Авесты корова была символом священной речи: «Ты, который сотворил для нас приносящую счастье корову и в качестве пастибища для нее, дающего покой, – правую мысль (Армайти)» (Ясна 47. 3) [Шмид, с. 6–11]. Можно по многим основаниям полагать, что представление о некоем соответствии, близости понятий коровы и сакральной поэзии существовало и в древнегреческой традиции. В частности, согласно одному из мифов, у бога Гермеса, посредника между мирами богов и людей, который считался также изобретателем семиструнной лиры, Аполлон, покровитель искусств, выменял эту лиру на стадо коров, кото-

ры в мифологическом измерении как бы стали ее эквивалентом (Гом. гимны III. 413–502).

<sup>27</sup> Уподобление сакральной речи молоку характерно вообще для ведийской литературы. Ср. в «Атхарваведе»: «напоенная молоком моя речь (pauṣvaṇ asmākam vaśaḥ)» (AB III. 24. 1); «Пусть избавят тебя [от зла] растения силой, священным словом (brahmaṇā), гимнами (ṛgbhiḥ), молоком риши (pauṣāḥ ṛṣīṇām)» (AB X. 1. 12) и т. п. Особенно знаменательно рассуждение «Чхандогья упанишад», обосновывающее почитание одного из видов гимна – «удгитхи» (udgītha) тайным значением составляющих это слово слогов: «Небо – “уд”, воздушное пространство – “ги”, земля – “тха”. Солнце – “уд”, ветер – “ги”, “Ригведа” – “тха”. Кто, зная это, почитает слоги удгитхи: “уд”, “ги”, “тха”, тому речь изливает молоко, молоко речи» (Чханд. уп. I. 3. 4; ср. I. 13. 14). Здесь «молоко» не только служит синонимом «речи», но овладение «молоком речи» непосредственно связывается с пониманием ее тайного смысла.

<sup>28</sup> Для архаического фольклора и сакральной поэзии, наряду с одним символом для разных явлений [см., например, Путилов, с. 151], характерны и разные символы для одного явления (например, *солнце–птица* и *солнце–колесо колесницы*), на что обратил внимание А.А.Потебня. Он утверждал, что «ни один из этих образов не мог быть устранен; не было оснований сказать: “Только кажется, что солнце есть птица, а на самом деле оно колесо колесницы, управляемой божественным существом”, ибо не было еще разницы между мнимым и действительным. Оставался один выход: принять разновременность этих образов и сказать, что существо, управляющее солнечной колесницей, по временам становится птицей» [Потебня, с. 437–438]. Едва ли, однако, мифологическое сознание нуждалось в таком выходе: разнообразие отождествлений и их одновременное, не ощущавшееся как противоречие, наложение друг на друга создают ту множественность смыслов, которая характерна для тайного языка сакральных текстов, в частности, «Ригведы».

<sup>29</sup> Ср. в «Атхарваведе»: «Коровы приближаются к славному господину коров (Индре). Овладев славой, да пребудем мы на земле» (AB XIX. 58. 3), где «коровы» явно подразумевает «гимны»: благосклонно приняв их, Индра наделяет поэта славой. Вообще в «Атхарваведе», как и в «Ригведе», уподобление гимнов коровам встречается весьма часто. Знаменательно начало одного из гимнов: «Поэты запрягают пахотных быков» (sīrā yuñjanti kavajah)» (AB III. 17.11; то же: RB X. 101. 4), в котором труд поэта сравнивается с пахотой, а гимны отождествляются с быками.

<sup>30</sup> В свое время против представления о метафоричности мифа, предполагающего «способность человека удерживать различие между субъективным началом познающей мысли и тем ее течением, которое мы называем (неточно) действительностью, миром, объектом», решительно возражал А.А.Потебня и в этой связи писал: «...мы, как и древний человек, можем назвать мелкие, белые тучи *барашками*, другого рода облака *тканью*, душу и жизнь человека – *паром*; но для нас это только сравнения, а для человека в мифическом периоде его сознания – это полные истины».

И далее, заимствуя пример как раз из ведийской поэзии, констатировал: «Для человека, для которого есть миф *туча–корова*, одновременное с этим название тучи коровою есть самое точное, какое только возможно» [Потебня, с. 435, 434]. Э.Кассирер, исследуя так называемые мифологические метафоры, убедительно показывает, что «в самом мифе речь идет о чем-то совершенно отличном и гораздо большем, чем простая “замена”, чем риторико-языковая фигура; то, что кажется при нашей позднейшей рефлексии простым переносом, является для него подлинной и непосредственной идентичностью» [Кассирер, с. 39].

<sup>31</sup> Ваджа (vāja) – букв. «скакун», имя одного из Рибху, которое нередко становится собирательным для всей этой группы полубогов.

<sup>32</sup> Отметим, что один из видов гимнов так и называется в «Ригведе» – «лучшая колесница (rathaṃtara)» (X. 133. 1).

<sup>33</sup> Отождествление гимна и колесницы или коня и отождествление гимна и коровы очень часто, как мы уже видели и увидим, соседствуют и как бы подкрепляют друг друга (см., например, чуть ранее: I. 186. 7).

<sup>34</sup> «Ладья с собственными веслами-ногами (paus nityāritrā padavatī)» символизирует в «Ригведе» защиту и спасение [Елизаренкова, 1989, с. 631].

<sup>35</sup> Тот же смысл в стихах: «Вас двоих (Митра и Варуна) [я зову] на гонки колесниц, на широкое ристалище. / Мы смело задумали прекрасное восхваление (suṣṭūtim) в песнях Ратахавьи (имя певца. – П.Г.)» (V. 66. 3) – или: «Вас двоих, Индра и Агни, мы зовем на гонку колесниц (eṣe rathānām)... о два знатока, больше всех любящих песни» (V. 86. 4). Во втором случае символический смысл стиха подсказывает эпитет богов: gīvanastamā – «больше всех любящие песни».

<sup>36</sup> Как «препятствия» мы переводим не вполне понятное слово aratnauaḥ, которое буквально значит «локты».

<sup>37</sup> В «Ригведе» часто бог (особенно Индра) уподобляется теленку, а гимны его матери – корове или коровам (VI. 45. 25, 28; VIII. 95. 1; X. 123. 3 и др.).

<sup>38</sup> См. выше прим. 31.

<sup>39</sup> Определение *сувркти* может относиться и к имени бога и значить в таком смысле «хорошо воспетый»: «Я зову прекрасно блистающего, хорошо воспетого Агни (sudyotmānaṃ suvṛktim agnim)» (II. 4. 1); «Гимны украшают тысячесильного, побеждающего врагов, наслаждающегося выжатым сомой, щедрого, хорошо воспетого... Индру (suvṛktim... indram)» (X. 104. 7; ср. VI. 10. 1; X. 74. 5).

<sup>40</sup> «Приятно-звучащим, как и гимн, должен быть язык поэта, и эпитет mandrajihva («с приятно-звучащим языком») характеризует в «Ригведе» богов Брихаспати (I. 190. 1; IV. 50. 1), Агни (I. 76. 5), Ночь и Ушас (I. 142. 8), когда они именуются поэтами (kavi).

<sup>41</sup> «Корова» в этом стихе – скорее сакральная речь, а не утренняя заря, как предполагается в ряде переводов [см.: Елизаренкова, 1989, с. 331]. На это, с нашей точки зрения, указывают отнесенные к собранному в ней меду определения «тайно

спрятанный», «тайный», «скрытый», которые обычно в «Ригведе» характеризуют язык, слово.

<sup>42</sup>Представление о «медовой речи» в той же мере, что и «Ригведе», свойственно «Атхарваведе: «Я произнес приятную медовую речь (vācam juṣṭām madhumatīm) (AB V. 7. 4); «То, что я говорю, сладостно как мед (yad vadāmi madhumat tad)» (AB XII. 1. 58); «Дай нам, Земля, медовую речь (vaso madhum) (AB XII. 1. 16; ср. III. 30. 2; V. 43. 2 и др.).

<sup>43</sup>Другой эпитет Агни и ряда других богов (Марутов, Ушас, Ашвинов) – «прекрасноязыкий» (sujihva) (см.: I. 13. 8; 14. 7; 142. 8; 166. 11 и т. д.).

<sup>44</sup>Ср. у Пиндара описание Мнемозины, матери Муз и вдохновительницы поэзии, как «одетой в прекрасное платье» (εὐπέπλω) и дающей поэту «прекрасное умение» (εὐμαχαιά) (Пенан 7b. 15–17).

<sup>45</sup>Термины sukṛti, sukṛtūā буквально значат «прекрасное деяние», «хорошее дело». В духе мифологических поэтико-ремесленных соответствий создание гимна понималось как работа, материальная деятельность, которая описывалась с помощью глагола kṛ – «делать», а поэт именовался kṛu – «делатель», «ремесленник» (сходное представление отражено в греческих именовании поэзии – *ποιεσις* (ποίησις) и поэта – *ποιητες* (ποιητής) от глагола ποιέω – «делаю», в древнеирландских do-*gní* «делать (стихи)»; *creth* – «поэзия» и т. д.). Ведийская терминология отчасти сохранялась в классической индийской традиции. Поэзия называется *кавья-крия* (kāvyā-kṛiyā, где kṛiyā – «то, что делается» – от того же глагольного корня kṛ – «делать») в «Натьяшастре» Бхараты (НШ XXII. 23), «Камасутре» Ватсьяны (I. 3. 16), «Викраморваши» Калидасы (I. 2), а *крия-кальпа* (kṛiyā-kalpa – букв. «знание делания [поэзии]») становится синонимом термина *аланкара-шастра* – «поэтика» [Рагхаван, с. 289–292].

<sup>46</sup>Сходно значение «украшений» в других ранних поэтологических традициях. Ср. теорию украшений (*ornatus*) в античной и средневековой европейской риторике, роль кеннингов и хейти в «Языке поэзии» «Младшей Эдды», учение о «красотах поэзии» в арабской, а затем персидской поэтиках, понятие красоты – *ли* (букв. «орнамент», «украшение»), отделяющее художественную литературу от нехудожественной в древнем и средневековом Китае.

<sup>47</sup>Ср.: именование гимнов – «родным оружием (jāmi āyudham)» Канвов, прославленного рода ведийских певцов-риши (VIII. 6.3).

## Библиография

- Авеста – The Zend-Avesta. Pt III / Transl. L.H. Mills / The Sacred Books of the East. Vol. XXXI. Oxford, 1887.  
AB (Атхарваведа) – Atharva Veda Sanhita / Hrsg. R. Roth, W.D. Whitney. Berlin, 1856.  
Баура – *Bowra C.M. Primitive song.* Cleveland; New York, 1962.

- Бр.-ар. уп. – Брихадараньяка упанишада / Перев. А.Я.Сыркина. М., 1961.
- БхГ (Бхагавадгита) – The Bhishmaravan, Being the VI Book of the Mahābhārata / Ed. S.K. Belvalkar. Poona, 1947.
- ВДж (Вакроктидживита) – Vakroktijīvita of Kuntaka / Ed. S.K. De. Calcutta, 1923.
- Вакхилид. Песни – *Bacchylides*. Carmina cum fragmentis. Lipsiae, 1934.
- Винтерниц – *Winternitz M.* A history of Indian literature. Vol. I. Pt 1. Calcutta, 1959.
- Гельднер – *Geldner K.F.* Der Rig-veda aus dem Sanskrit ins Deutsch übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. T. I–III. Cambridge (Mass.), 1951.
- Гесиод. Теог[ония] – Hesiod, the Homeric hymns and Homeric. Cambridge (Mass.); London, 1982.
- Гом[еровы] гимны – Hesiod, the Homeric hymns and Homeric. Cambridge (Mass.); London, 1982.
- Гонда, 1959 – *Gonda J.* Epithets in the ṛgveda. s'Gravenage, 1959.
- Гонда, 1963 – *Gonda J.* The vision of the Vedic poets. The Hague, 1963.
- Гринцер – *Гринцер П.А.* Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987.
- Гюнтерт – *Guntert H.* Von der Sprache der Götter und Geister. Halle (Saale), 1921.
- Дармстетер – *Darmesteter J.* Iranica VI. Une métaphore grammaticale de langue indoeuropéenne / Memoires de la Soc. Linguistique de Paris. 1978. № 3.
- Дюрант – *Durante M.* Ricerche sulla preistoria della lingua poetica greca / Atti della Acad. Naz. dei Lincei. 1960. № 15.
- Елизаренкова, 1989 – Ригведа. Мандалы I–IV / Издание подготов. Т.Я.Елизаренкова. М., 1989.
- Елизаренкова, 1993 – *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.
- Елизаренкова, 1995 – Ригведа. Мандалы IV–VIII / Издание подготов. Т.Я.Елизаренкова. М., 1995.
- Елизаренкова, Топоров, 1979 – *Elizarenkova T.Y.* and *Toporov V.N.* Vedic vaṅkú / Ludwik Sternbach Felicitation Volume. Pt 1. Lucknow, 1979.
- Елизаренкова, Топоров, 1984 – *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* О ведийской загадке типа brahmodya / Паремнологоические исследования. Сборник статей. М., 1984.
- Иванов – *Иванов Вяч.В.* Эстетическое наследие древней и средневековой Индии / Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.
- Ил. (Илиада) – Homer's opera. Vol. I–II / Ed. D.V. Monro and T.W. Allen. Oxford, 1901–1903.
- Калыгин – *Калыгин В.П.* Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986.
- Кассирер – *Кассирер Э.* Сила метафоры / Теория метафоры. М., 1990.
- Кёйпер – *Кёйпер Ф.Б.Я.* Древний арийский словесный поединок / *Кёйпер Ф.Б.Я.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.
- Мбх (Махабхарата) – The Mahābhārata, for the first time crit. ed. by V.S. Sukthankar a.o. Vol. I–XVIII. Poona, 1933–1966.
- Мелетинский – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.

- Мелетинский, Неклюдов, Новик – *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С.*  
Статус слова и понятие жанра в фольклоре / Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1994.
- МЭ – Младшая Эдда / Издание подготов. О.А.Смирницкая, М.И.Стеблин-Каменский. Л., 1970.
- НШ (Натьяшастра) – *Nāṭyaśāstra with the commentary of Abhinavagupta. Vol. 1–3 / Ed. M.R.Kane. Baroda, 1926–1954.*
- Од. (Одиссея) – *Homeri opera. Vol. III–IV / Ed. D.B. Monro and T.W. Allen. Oxford, 1904–1906.*
- Пиндар. Ол[импийские], Пиф[ийские], Нем[ейские], Ист[мийские] [Оды], Пеаны – *Pindari carmina. P.I. Epinicia / Ed. H. Maehler. Lpz., 1984.*
- Путилов – *Путилов Б.Н.* Миф–обряд–песня Новой Гвинеи. М., 1980.
- Потебня – *Потебня А.А.* Из записок по теории словесности / *Потебня А.А.* Эстетика и поэтика. М., 1976.
- Рагхаван – *Raghavan V.* Studies on some concepts of *Alamkāra śāstra*. Madras, 1973.
- РВ (Ригведа) – *Aufrecht Th.* Die Hymnen des Rigveda. Т. 1–2. Berlin, 1955.
- Рену – *Renou L.* Les pouvoirs de la parole dans le *ṛgveda* / *Renou L.* Études védiques et *rāṇinées*. Т. 1. Paris, 1955.
- Топоров, 1981 – *Топоров В.Н.* Ведийское *ṛta* – к соотношению смысловой структуры и этимологии / Этимология. 1979. М., 1981.
- Топоров, 1995 – *Топоров В.Н.* О древнеиндийской заговорной традиции / Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова. М., 1995.
- Уоткинс – *Watkins C.* Language of Gods and Language of Men – remarks on some Indo-European metalinguistic traditions / *Myth and Law among the Indo-Europeans. Studies in Indo-European comparative mythology. Berkeley; Los Angeles; London, 1970.*
- Уп. (Упанишады). Катха уп., Кена уп., Тайт[тирия] уп. – Упанишады / Перев. А.Я.Сыркина. М., 1967.
- Финнеган – *Finnegan R.* Oral poetry. Its nature, significance and social context. London, 1977.
- Чханд. уп. – Чхандогья упанишад / Перев. А.Я.Сыркина. М., 1965.
- Шат.-бр. (Шатапатха-брахмана) – *The śatapatha-brāhmaṇa of the White Yajurveda / Ed. A. Weber. Leipzig, 1924.*
- Шлерат – *Schlerath B.* Bemerkungen zu den vedischen Metaphern und Identificationen / *Sanskrit and World culture. Berlin, 1986.*
- Шмид – *Schmid W.P.* Die Kuh auf der Weide / *Indogermanische Forschungen. Bd. 64. Hf. 1. Berlin, 1959.*
- Шмитт – *Schmitt R.* Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967.
- Элиаде – *Eliade M.* Images et symbols. Essais sur les symbolisme magico-religieux. Paris, 1979.