

 **Orientalia**
et Classica

Indologica

Книга 2

●orientalia et Classica



Russian
State University
for the Humanities

● **Orientalia**
et **Classica**
Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies

Issue XL

INDOLOGICA

T. Ya. Elizarenkova
Memorial Volume

Book 2

Compiled and edited by
L. Kulikov, M. Rusanov

Moscow
2012

Российский
государственный гуманитарный
университет

● **Orientalia**
etClassica

Труды Института восточных культур
и античности

Выпуск XL

INDOLOGICA

Сборник статей памяти
Т. Я. Елизаренковой

Книга 2

Составители:
А. Куликов, М. Русанов

Москва
2012

УДК 94
ББК 63.3(5)я43
I 41

**Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности
Выпуск XL**

Под редакцией И. С. Смирнова

**INDOLOGICA:
Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой**

ISBN 978-5-7281-1260-0

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2012
© Институт восточных культур
и античности, 2012

Содержание

Предисловие	9
<i>M. Albino. Vedisch pitūyánt- ‘Nahrung verschaffend’</i>	11
<i>Н. Александрова, М. Русанов. Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета</i>	21
<i>Ю. М. Алиханова. Два этюда об эпической «Шакунтале»</i>	63
<i>A. Beinorius. On the Duties and Professional Qualifications of Indian Astrologer</i>	95
<i>J. Brereton. Gods’ Work: The Ṛbhus in the Ṛgveda</i>	111
<i>J. Bronkhorst. Manu and the Mahābhārata</i>	135
<i>Ya. Vassilkov. “Words and things”: An attempt at reconstruction of the earliest Indo-European concept of heroism</i>	157
<i>В. В. Вертоградова. Теория цвета в древней Индии по «Читрасутре» (концепция чхави)</i>	189
<i>W. Doniger. The Third Nature: Gender Inversions in the Kamasutra</i>	207
<i>A. Dubyanskiy. Some observations on the mythology of Cūr in early Tamil poetry</i>	225
<i>Дж.И. Эдельман. К истории терминов родства в иранских языках</i>	239
<i>И. Глушкова. Про ЭТО. К кому / чему вызывают Тукарам и Рамдас: невидимый орган внутри маратхского тела</i>	263
<i>M. Hahn. Mūlika, Seeker of Roots. Legend No. 24 from Haribhaṭṭa’s Jātakamālā.</i>	279
<i>Н. Корнеева. Древнеиндийские ордалии</i>	307
<i>Н. Г. Краснодембская. Шри Ланка: гортанная смычка как явление речевого этикета?</i>	367
<i>С. В. Кулланда. К абсолютной датировке ведийских памятников</i>	373
<i>V. Lyssenko. Le « Déterminisme linguistique » de Benveniste et le cas du Vaiśeṣika.</i>	381
<i>Б. Огибенин. Водные преграды и другие препятствия в ведийской мифологии и в буддийской сотериологии</i>	397
<i>A. Parpola. Chapter headings of the Jaimini-Paryadhyāya (Jaiminīya-Śrautasūtra III)</i>	423

<i>H.-P. Schmidt. Ṛgveda 1.28 and the Alleged Domestic Soma-Pressing</i>	431
<i>T. B. Топорова. Сопоставительный анализ образа крепости в «Старшей» и «Младшей Эдде» и в «Ригведе».</i>	445
<i>A. Wezler. Eine indische Nachtmusik: Zu drei Zitaten aus anderen Arthaśāstras in Viśvarūpas Bālakrīdā (Untersuchungen zum Kauṭilīya Arthaśāstra IV)</i>	477
 <i>Из научного наследия Т. Я. Елизаренковой</i>	
О названиях реки в Ригведе.	539
 <i>Из научной переписки</i>	
Семь писем Ф. Б. Я. Кёйпера Т. Я. Елизаренковой (Публикация Л. И. Куликова)	551

Contents

Preface	10
<i>M. Albino</i> . Vedisch <i>pitūyánt</i> - ‘Nahrung verschaffend’	11
<i>N. Aleksandrova, M. Rusanov</i> . Boddhisattva by the Nairāṇjana river. The history of the development of the plot.	21
<i>Yu. M. Alikhanova</i> . Two notes on the Epic Śakuntāla	63
<i>A. Beinorius</i> . On the Duties and Professional Qualifications of Indian Astrologer	95
<i>J. Brereton</i> . Gods’ Work: The Ṛbhus in the <i>Ṛgveda</i>	111
<i>J. Bronkhorst</i> . Manu and the Mahābhārata	135
<i>Ya. Vassilkov</i> . “Words and things”: An attempt at reconstruction of the earliest Indo-European concept of heroism	157
<i>V. V. Vertogradova</i> . A theory of colours in Ancient India according to <i>Citrāsūtra</i> : The concept of <i>chavi</i>	189
<i>W. Doniger</i> . The Third Nature: Gender Inversions in the <i>Kamasutra</i>	207
<i>A. Dubyanskiy</i> . Some observations on the mythology of Cūr in early Tamil poetry	225
<i>J. I. Edelman</i> . Towards the history of kinship terms in Iranian languages	239
<i>I. Glushkova</i> . IT: Who/what is addressed: an invisible organ inside the Marathi body	263
<i>M. Hahn</i> . Mūlika, Seeker of Roots. Legend No. 24 from Haribhaṭṭa’s <i>Jātakamālā</i>	279
<i>N. Korneeva</i> . Ancient Indian ordals.	307
<i>N. G. Krasnodembskaya</i> . Sri Lanka: glottal stop as a phenomenon of speech etiquette	367
<i>S. V. Kullanda</i> . Notes on the absolute dating of the Vedic texts.	373
<i>V. Lyssenko</i> . Le « Déterminisme linguistique » de Benveniste et le cas du Vaiśeṣika.	381
<i>B. Oguibenine</i> . Water barriers and other obstacles in Vedic mythology and Buddhist soteriology	397
<i>A. Parpola</i> . Chapter headings of the Jaimini-Paryadhyāya (Jaiminīya-Śrautasūtra III)	423
<i>H.-P. Schmidt</i> . <i>Ṛgveda</i> 1.28 and the Alleged Domestic Soma-Pressing	431

<i>T. V. Toporova. A comparative analysis of the concept of ‘fortress’ in the Elder Edda, in the Younger Edda and Ṛgveda</i>	445
<i>A. Wezler. Eine indische Nachtmusik: Zu drei Zitaten aus anderen Arthaśāstras in Viśvarūpas Bālakrīḍā (Untersuchungen zum Kauṭilīya Arthaśāstra IV)</i>	477
 <i>From T. Ya. Elizarenkova’s unpublished works</i>	
The words for ‘river’ in the Rgveda.	539
 <i>Seven Letters from F. B. J. Kuiper to T. Ya. Elizarenkova. Published by L. Kulikov</i>	
	551

Предисловие

Настоящий сборник посвящен памяти выдающегося российского индолога Татьяны Яковлевны Елизаренковой (1929–2007) и является продолжением первой книги *Indologica*, изданной в 2008 году. Данный том включает работы по литературе, языкам, философии и искусству Индии. Авторы статей — крупнейшие индологи России, США, Германии, Франции и других стран Европы. В сборнике опубликованы также несколько писем голландского индолога Ф. Б. Я. Кёйпера, одного из крупнейших исследователей индоиранской филологии и мифологии, адресованные Т. Я. Елизаренковой. Завершает том публикация статьи о названиях рек в Ригведе, написанной Татьяной Яковлевной в последние годы жизни и оставшейся неизданной. Таким образом, наш сборник продолжает публикацию научного наследия Т. Я. Елизаренковой. В 2010 г. было завершено издание последнего фундаментального труда Татьяны Яковлевны, русского перевода Атхарваведы, над которым она работала буквально до последних дней своей жизни.¹ Еще не одно поколение читателей будет знакомиться с ведийскими гимнами и заговорами по филологически и стилистически точным, ставшим уже классическими переводам Татьяны Яковлевны.

Эта книга — скромная дань ее памяти.

Редакторы выражают искреннюю признательность А. С. Касьяну за огромную кропотливую работу по форматированию статей и подготовке сборника к печати.

Л. И. Куликов, М. А. Русанов
Лейден—Москва, март 2011

¹ Непереведенными остались лишь последние 30 (с 43-го по 72-й) гимнов-заговоров 19-й книги (канды). В настоящее время Л.И. Куликов завершает работу над их переводом, который будет издан отдельным томом (вместе с его переводом гимнов Кунтапы из 20-й канды).

Preface

The present volume is dedicated to the memory of the outstanding Russian Indologist Tatyana Yakovlevna Elizarenkova (1929–2007). It is the sequel to Part 1 of *Indologica*, which was published in 2008. Both volumes include studies on Indian literature, languages, philosophy and art. Among the contributors are renowned Indologists from Russia, the USA, Germany, France and other European countries.

In the concluding part of the volume, a few letters to T. Ya. Elizarenkova from the outstanding Dutch Indologist and Indo-Europeanist F. B. J. Kuiper, one of the greatest scholars of Indo-Iranian philology and mythology, are published. The book concludes with Tatyana Elizarenkova's previously unpublished article on the names of rivers in the Ṛgveda. Thus, this volume carries on the publication of Elizarenkova's scholarly work, following the posthumous publication of the last two volumes of her Russian translation of the *Atharvaveda* – the project she had been working on till the last days of her life — by the Publishing House “Vostočnaja Literatura” (Oriental Literature) in 2007 and 2010.¹

Many readers to come will study Vedic hymns, using Tatyana Yakovlevna's philologically and stylistically exact seminal translations.

This book pays a modest tribute to her memory.

We would like to express our sincerest gratitude to A. S. Kassian for his enormous and thorough formatting and technical work in the course of the preparation of this book.

L. I. Kulikov, M. A. Rusanov
Leiden – Moscow, March 2011

¹ Only the last 30 hymns (43–72) of book (kāṇḍa) XIX remain untranslated. Now Leonid Kulikov is preparing an annotated translation of these hymns, which will be published as a separate volume, together with a translation of the Kuntāpa-hymns of book XX.

Vedisch *pitūyánt-* ‘Nahrung verschaffend’

M. Albino

(Uttenreuth)

Das Nomen *pitūyánt-* ist im Sanskrit nur einmal, im *Ṛgveda*, bezeugt, wo es als Beiwort Agnis dient. Offensichtlich handelt es sich um eine Ableitung von *pitú-* ‘Nahrung’. Das Problem in Bezug auf diese Bildung und gleichzeitig der Inhalt dieses Aufsatzes ist deren Bedeutung.

pitūyánt- wird von der Forschung in der Regel “kupitivisch” aufgefaßt. So schon SĀYAṆA: ‘pitum annaṃ bhakṣyam icchant-’. Entsprechend ROTH, *PW* IV, Sp. 717: ‘Nahrung begehren’; GRASSMANN, *Wb.*, s.v.: ‘dass.’. Ferner GELDNER, *Rig-Veda*: ‘wenn du nach Nahrung verlangst’; RENOU, *Évp* XIV, S. 31: ‘quand tu désires des aliments’; ELIZARENKOVA, *Rigveda*: ‘когда ты жаждешь пищи’; THIEME, *Gedichte*, S. 17: ‘eines Speisebegehrenden’. Anders zunächst LUDWIG, *Rigveda* (437): ‘als dem närenden’, doch dann *Commentar* IV, S. 421: ‘der du nahrung brauchst’.

Die Belegstelle samt GELDNERs Übersetzung lautet, *Ṛ* V 10.142.2:

*pravát te agne jánimā pitūyatáh
sācīva víśvā bhúvanā ny ĩñjase |
prá sáptayaḥ prá saniṣanta no dhīyaḥ
purás caranti paśupá iva tmánā.*

‘Deine Geburt, Agni, (wird) ein Strom, wenn du nach Nahrung verlangst. Alle Geschöpfe drängst du gleichsam beiseite. Unsere Gespanne, unsere Gebete sollen (den Preis) gewinnen; sie gehen an der Spitze wie der Hirt in eigner Person.’

Eine denominale Bildung auf *-yánt-/yú-* oder ein denominales Verb “kupitivisch”, d.h. in Sinne eines Begehrens zu deuten, ist eine von den einheimischen Gelehrten übernommene Praxis. Wie ich im Laufe meiner diesbezüglichen Untersuchung glaube festgestellt zu haben, läßt sich jedoch kaum eine dieser Bildungen in diesem Sinne deuten — von den Verben sicherlich keines. Es gibt zwar einige, die eine solche Nuance wohl verlangen, doch, wenn überhaupt, ist es eine kleine Gruppe, und bei dieser handelt es sich um Bezeichnungen von Menschen, die sich an einen Gott wenden.¹

¹ Z.B. *asvāyánt-*, *janīyánt-*, *putrīyánt-*. Alle anderen lassen sich mehr oder weniger offensichtlich anders erklären.

Es ist aber nicht meine Absicht, dieses Problem hier zu besprechen.² Vielmehr möchte ich in anderer Weise, d.h. von diesen Tatsachen unbeeinflusst, die hier vorliegende Bildung nach ihrer Bedeutung hinterfragen und vielleicht wahrscheinlich machen, dass sie (mit LUDWIGs erstem Ansatz) genau das Gegenteil von dem bedeutet, was allgemein angenommen wird.

Die Auffassung, dass mit *pitūyánt-* das Verlangen Agnis nach Nahrung gemeint sei, wurde wohl von der Tatsache unterstützt, dass in den nächsten Strophen des Liedes (3–5) seine Gefährlichkeit beim Steppenbrand geschildert und er *bápsat-* ‘kauend, zermalmend’ genannt wird (3, 4). Dagegen wird in Strophe 1 Agni als Opferfeuer vom Sänger als der Freundschaft und Schutz gewährende Gott angesprochen, und Strophe 6 schließt mit der Einladung an alle Götter, zum gegenwärtigen Opferfeuer herbeizukommen. Strophe 2 mit *pitūyánt-* steht also zwischen zwei Vorstellungen: Agni als freundlicher und als gefährlicher Gott.³

pitūyánt- lässt an ein anderes, ebenfalls singuläres Beiwort Agnis denken: *ánniyant-* (*RV* 4.2.7). Auch diesem denominalen Adjektiv wird meist kupitive Bedeutung beigelegt, was aber an der betreffenden Textstelle aus syntaktischen Gründen (*ánniyant-* + *cid*) schwierig ist.⁴ Hier wird nämlich festgestellt, dass man dem Agni in seiner Erscheinung als Opferfeuer “Speise” bringt: *yás te bhárād ... ánnam*. Die Komposita *drvánna-* und *ghṛtánna-* zeigen, um welche Speisen es sich in solchen Fällen handeln dürfte. Eine Variante dieses Motivs liegt vor an folgender Stelle, 10.1.4ab: *áta u tvā pitubhṛto jánitrīr / annāvṛdham prāti caranti ánnaiḥ* ‘Dann kommen dir, dem durch Speise Wachsenden, die Nahrung bringenden Erzeugerinnen⁵ mit Speisen entgegen’ (GELDNER). Auch an Stellen, an denen es sich um die gefährliche Seite Agnis als Feuer beim Wald- und Steppenbrand handelt, wird das Wort *ánna-* zur Bezeichnung seiner “Speise” verwendet (*RV* 4.7.11; 6.4.4,5), dazu einmal *ádma-* (1.58.2).

Dagegen finden sich unter den immerhin nicht wenigen Belegstellen von *pitu-*(^o) (*RV*^{24x}) keine solchen, die ein ähnliches Motiv enthielten, weder in Bezug auf das Opferfeuer noch auf das Feuer beim Wald- und Steppenbrand. Doch steht an zwei Stellen das Wort *pitú-* im Zusammenhang mit Agni, und zwar dort, wo von den Speisen der Menschen und Agnis erfreulicher Auswirkung auf deren Bereitung die Rede ist: Agni ist der ‘Schmackhaftmacher der Speisen’ (*svādana-*

² Siehe Verf., “Scr. *madhūyú-* ‘provedor de miel’“, und “Methodisches”, Anm. 6.

³ Vgl. z.B. THIEME, aaO., S. 17 Vorbemerkung, nach dem bereits in Strophe 2 “der Gedanke an die Gefährlichkeit seines Wesens” vorliegt.

⁴ Ich werde das mir ungedeutet erscheinende Wort *ánniyant-* an anderer Stelle besprechen.

⁵ RENOU, *Évp* XIV, S. 59 f.: “... les ‘engendreuses’ englobant avec les (deux) baguettes de friction la notion des ‘plantes’ en général...”

pitūnám 5.7.6), er ist die ‘Süßigkeit der Speisen’ (*svādman-* *pitūnám* 1.69.3). Auch das singuläre Kompositum *pitukṛt-* stellt Agni als Bereiter von Speisen dar; 10.76.5d heißt es von den Press-Steinen: *agnés cid ... pitukṛttarebhyaḥ* ‘die mehr Speise bereiten als selbst Agni’ (GELDNER). Von diesem Gesichtspunkt aus ist auch zu verstehen, wenn Agni mit Objekten verglichen wird, die *pitumánt-* sind; 1.144.7d, 10.64.11a: *raṇvāḥ sámdṛṣtau pitumá iva kṣáyaḥ* ‘erfreulich beim Anblick wie ein speisereicher Wohnsitz’ (GELDNER), 5.48.4c: *... pitumántam iva kṣáyam*; 4.1.8d: *sádā raṇvāḥ pitumátīva samsát* ‘immer erfreulich wie eine speisereiche Tafel’ (GELDNER). Nur an einer Stelle, im ersten Stadium seiner wunderbaren Geburt (1.141.2a), erhält Agni selbst das Attribut *pitumánt-*. Angesichts der aufgeführten Belege von *pitu-(°)*, bei denen immer eine Beziehung zwischen Agni und den Speisen der Menschen besteht, könnte man sich fragen, ob hier nicht *pitumánt-* implizit ebenfalls diese Beziehung zum Ausdruck bringt: Agni als der für die Menschen ‘speisereiche’ Gott.

Dieser kurze Stellenüberblick spricht jedenfalls nicht zugunsten der kupitiven Deutung des Agni-Epithetons *pitūyánt-*. Allerdings lässt sich der Belegstelle selbst auch nichts Genauereres entnehmen. Die Strophe 10.142.2 besteht aus zwei Teilen, die inhaltlich keine enge Verbindung haben: in *a,b* wird Agni angesprochen, in *c,d* geht es um den Erfolg der Preislieder. Über den ersten Teil nun besteht keine einhellige Meinung, da mehrere Problemwörter vorkommen, die unterschiedlich gedeutet werden. Vor allem war es wohl das Verb *ní-ṛñj* in Vers *b*, das dazu geführt hat, im ersten Teil der Strophe die Gefährlichkeit Agnis ausgedrückt zu finden. Die rigvedischen Belegstellen von *ní-ṛñj* zeigen aber, dass diesem Verb zwar an einigen Stellen, keineswegs aber überall eine negative Konnotation zuzuschreiben ist (s. Exkurs 3). Von daher gesehen besteht kein zwingender Grund, Agni, dessen Freundschaft und Schutz das Thema der Eingangstrophe bilden, in Strophe 2 als gefährlichen Gott dargestellt zu sehen. Vielmehr könnte der zweite Teil dieser Strophe, wo es um den Sieg der Preislieder geht, dafür sprechen, dass ihr erster Teil ebenfalls noch dem Gott in seiner freundlichen Erscheinung gewidmet ist, d.h. dass hier ebenfalls die oben erwähnte positive Beziehung zwischen Agni und den Speisen der Menschen zum Ausdruck kommt. Wie die oben angeführten Belege von *pitu-(°)* zeigen, könnte sich die *-yánt-* Bildung auf die für Agni in diesem Zusammenhang “charakteristische Tätigkeit” des Speisebereitens beziehen. Daher halte ich es für möglich, dass das singuläre *pitūyánt-* als Agni-Epitheton die Bedeutung hat: ‘speiseverschaffend, Verschaffer von Speisen’, d.h. dass hier ebenfalls die Beziehung zwischen Agni und den Speisen der Menschen zum Ausdruck käme. Wenn damit auch keine gesicherte Deutung der Bildung *pitūyánt-* erreicht ist, so zeigt immerhin der sonstige Gebrauch von *pitú-* im Zusammenhang mit Agni, dass die allgemein anerkannte ku-

pitiv Deutung des Wortes aufzugeben ist. Versuchshalber schlage ich folgende Übersetzung vor (der eine kurze Besprechung der “Problemwörter” *pravát*, *sācīva* und *nī-ṛñj-* als Exkurs angefügt ist):

‘Ein Vorwärtsstreben[?], o Agni, ist deine Geburt, der du ein Speiseverschaffer bist. Du gewinnst[?] dir gleichsam alle Wesen zugleich[?]. Unsere Gespanne, unsere Preislieder sollen den (Siegespreis) erlangen! Sie gehen voran wie Hirten in eigener Person.’

Exkurse

1) *pravát*

Das an dieser Textstelle schwer zu deutende Wort, gewöhnlich als Abstraktum aufgefasst, wurde öfter konkret im Sinne der Geburtsstätte Agnis interpretiert. Vgl. BERGAIGNE, *Rel. véd.* I, S. 72 Anm. 1: ‘Le penchant de la montagne, ô Agni, est le lieu de ta naissance’; LUDWIG, *Commentar* IV, S. 421: ‘im flusze (oder ‘in des fluszes gefälle’) ist deine geburt’; OLDENBERG, “Zwei ved. Worte [1. *pravát-*]”, S. 117, 121 (= *Kl.Schr.* II, S. 1117, 1121): ‘Die vorwärts gehende Bahn, Agni, ist deine Geburt(ssstätte)’. Nach einer anderen Auffassung steht *pravát* in Abhängigkeit von dem vorausgesetzten Wunsch nach Nahrung. Vgl. GELDNER, *Rig-Veda*: ‘Deine Geburt, Agni, (wird) ein Strom, wenn du nach Nahrung verlangst’; RENOU, *Évp* XIV, S. 31: ‘Ta naissance, ô Agni, (est) en droite ligne,⁶ quand tu désires des aliments’; THIEME, *Gedichte*, S. 17: ‘Deine Geburt, Feuer! ist das Vorwärtsstürzen eines Speisebegehrenden’. In jedem Fall ist die Gleichsetzung von *jániman-* mit *pravát-* ungewöhnlich; vielleicht sollte Agnis “Geburt” als ein folgenreicher Vorgang von schnellem Verlauf und starken Auswirkungen dargestellt werden. Mir unklar.

2) *sācīva*

Die Wortfügung *sācīva* ist nicht sicher geklärt. Nach GELDNER, *Ved.Stud.* III, S. 29: ‘seitwärts gleichsam’, *Rig-Veda*: ‘gleichsam beiseite’; THIEME, aaO.: ‘gleichsam seitwärts’. Vgl. ep. klass. *sāci*, *sācī*^o ‘quer, schräg, seitwärts, von der Seite her’. Die gleiche Wortfügung *sācīva* ist auch *PB* 5.1.12 belegt (Komm.: ‘tiryag iva’), wo erklärt wird, warum zwei “Flügel” ungleicher Länge (aus 15 Versen und 17 Versen) den Opferer doch in die himmlische Welt bringen können: *sācīva vai vayah pakṣau kṛtvā patīyah patati* ‘the bird, forsooth, when holding his wings aslant, so to say, flies swifter’ (CALAND, *Pañcaviṃśa-Br.*). Was ist da gemeint? Eine für die *RV*-Stelle m.E. besser geeignete Erklärung bietet RENOU, *Évp* XIV, S. 99: *sācīva* ‘comme ensemble’, Lok.Sg. *sācī* (mit Adverbialakzent) von

⁶ Dazu aaO., S. 99.

**sā(ñ)c-* neben *sākām* ‘zusammen, zugleich’. Vgl. FORSSMAN, “Ved. *sākām*”, S. 26 Anm. 19.⁷ Als Problem bleibt die *PB*-Stelle.

3) *ní-rñj*

Das im *Ṛgveda* an sechs Stellen belegte Verbalkompositum wird meist als semantisch ambivalent aufgefasst. Vgl. ROTH, *PW* I Sp. 428: 1) ‘erreichen, gewinnen’, 2) ‘erwischen, unter sich bringen’; GRASSMANN, *Wb.*, s.v. *rñj*, *rj*: 1) ‘erreichen, erlangen’, 2) ‘für sich gewinnen’, 3) ‘niederstrecken (im Kampfe), sich unterwürfig machen’.⁸ So erklären sich denn auch die widersprüchlichen Deutungen des Syntagmas *viśvā bhūvanā ny rñjase* an unserer Stelle. Vgl. einerseits: ‘gewinnst du alle geschöpfe’ (LUDWIG [437]); ‘machst dir alle Wesen hold’ (GRASSMANN, *Rig-Veda*). Andererseits z.B.: ‘fällst du alle Geschöpfe an’ (GELDNER, *Ved.Stud.* III, S. 29), ‘alle Geschöpfe drängst du’ (DERS., *Rig-Veda*), ‘tu résorbes tous les êtres’ (RENOU, *Évp* XIV, S. 31), ‘streckst du alle Geschöpfe nieder’ (THIEME, aaO., S. 17).

Nach TUCKER, “RV *rgmīn-*, *rgmīya-*, and *rñjate*”, S. 10 ff. gäbe es zwei Verben, von denen im *Ṛgveda* ein Nasalpräsens *rñj-* vorliegt: zum einen aktiv flektierende, unkomponierte intransitive Partizipien, denen **H₃erǵ* ‘to go directly, to stretch’ zugrunde liegen dürfte, zum andern fast nur medial flektierende, transitive Formen, sowohl unkomponiert (wobei der Akkusativ einen Gott oder ein menschliches Wesen bezeichnet) als auch mit Präverb *ní-*, *ā-*. Für das mediale transitive Nasalpräsens setzt TUCKER ein Verb *²rj* an, mit der Bedeutung: ‘to move emotionally, to stimulate mentally, to stir, to excite’. Was *ní-rñj* anbetrifft, so rechnet sie, von einer Grundbedeutung ‘to move, to stimulate’ ausgehend, mit der Möglichkeit, dass das Kompositum sich primär auf “mental compulsion or perturbation rather than physical knocking down” beziehe. Doch ist damit das Problem der divergierenden Bedeutungen von *ní-rñj* nicht gelöst; auch wenn für ein oder zwei Fälle ein “physical knocking down” angenommen werden kann, so lassen sich die verbleibenden fünf oder sechs Belege des Kompositums nicht mittels “mental compulsion or perturbation” erklären.

KULIKOV, “Ved. Causative Nasal Presents”, bes. S. 199 f. ist der Ansicht, dass ein ursprünglich transitives athematisches Präsens durch Thematisierung intran-

⁷ Vgl. auch MAYRHOFER, *EWAia* II, S. 721, der allerdings für die Entsprechung “**sāci* ~ *sākām*” irrtümlich GELDNERs Übersetzung ‘gleichsam beiseite’ anführt.

⁸ Mit ausdrücklichem Hinweis auf die Ambivalenz setzt RENOU, *Évp* X, S.59 an: ‘attirer à soi (dans une intention favorable)’ und ‘attirer pour contraindre (un ennemi)’ (doch rechnet er für drei Stellen damit, dass beide Nuancen gleichzeitig vorliegen); vgl. auch XII, S. 105: “le sens habituel étant ‘attirer’ (dans une intention tantôt favorable, tantôt funeste)”.

sitiv gemacht wurde. Dieser grammatische Vorgang ist mir eigentlich nicht recht nachvollziehbar, und die von KULIKOV besprochenen Beispiele sind wohl zu unsicher. In einigen Fällen (z.B. *pīnva*¹⁰) dürfte vielmehr mit der medialen Diathese das Antikausativum gebildet worden sein. Aber auch dieser Ansatz, sollte er richtig sein, würde unser semantisches Problem, nämlich die Entscheidung, ob das Verb *nī-ṛñj* etwas Positives oder Negatives meint, nicht erleuchten.

Bei dem Vergleich der sechs Textstellen mit den für *nī-ṛñj* vorgeschlagenen Interpretationen scheinen mir zwei der betreffenden Bedeutungsansätze besonders gut geeignet, der semantischen Ambivalenz (teils “freundlich”, teils “feindlich”), die sich in der Unterschiedlichkeit der Akkusativobjekte manifestiert, zu begegnen. Ich bin mir dabei aber bewusst, dass ich diese Ansätze weder etymologisch begründen noch sinnvoll mit den übrigen *ṛñj*-Belegen verbinden kann, nämlich einerseits: ‘jemanden/etwas für sich gewinnen’, andererseits: ‘jemanden/etwas bezwingen’.⁹

Die erste Bedeutung (‘jemanden/etwas für sich gewinnen’) liegt wohl in der 1.Sg. *ny ṛñje* (3.4.7) in einem Āprī-Lied vor.¹⁰ Subjekt ist der Opferer; Objekt sind die beiden göttlichen Opferpriester.¹¹ Desgleichen ist sie auch bei Indra als Subjekt und den beiden Rodasī als Objekt anzunehmen, da eine dieses göttliche Paar betreffende Handlung Indras trotz Erwähnung seiner ‘kühnen Kraft’ wohl kaum “feindlich” ausgerichtet sein dürfte: *yó dhr̥ṣṇúnā śávasā ródasī ubhé / ... nyṛñjáte* (1.54.2cd).¹² Gegen eine “feindliche” Konnotation spricht die Stelle, an der Indra sich in Bezug auf Kutsa äußert, der gewöhnlich als Günstling und Verbündeter Indras beschrieben wird: *ahám kútsam ārjuneyám ny ṛñje* (4.26.1c).¹³ Zwar erscheint Kutsa gelegentlich auch als Indras Feind, aber diese Stellen unterscheiden sich in zweierlei Hinsicht: zum einen wird Kutsa dann zusammen mit zwei weiteren Namen, Āyu und Athitigva, genannt, und zum andern wird die Unterwerfung der drei Männer durch Indra als eine Tat der Vergangenheit entweder im Ipfl. oder im Inj.Präs. dargestellt.¹⁴ Schließlich gehört hierher wohl auch

⁹ Vgl. RENOUS ‘attirer à soi (dans une intention favorable)’ und ‘attirer pour contraindre (un ennemi)’, oben Anm. 8.

¹⁰ Die Strophe erscheint auch 3.7.8.

¹¹ An der entsprechenden Stelle innerhalb der Āprī-Lieder findet sich als 1.Sg. noch *úpa hvaye* ‘ich rufe herbei’ (1.13.8), *huve* ‘ich rufe’ (9.5.7).

¹² Vgl. mit Ind.Präs. etwa: *óbhé pṛṇāsī ródasī* ‘Du füllst beide Welten aus’ (8.64.4c), oder auch mit präsensischem Perfekt: *yásya ... / sáho dadhāra ródasī* ‘Dessen ... Macht beide Welten erhält’ (8.15.2ab).

¹³ Vgl. RENO, *Évp* X, S. 59, der diesen Beleg ebenso wie den Āprī-Beleg 3.4.7 erklärt, also: ‘attirer à soi (dans une intention favorable)’.

¹⁴ *arandhanāyaḥ* (1.53.10), *ny āvṛṇak* (2.14.7), *árdayas* (8.53.2). In dem Vers 6.18.13b fehlt ein Prädikat; man könnte etwa an *nī sisās* in Vers *c* denken (OLDENBERG, “Ved.

der Beleg aus einem Lied an die Marut, ein besonderer Fall insofern, als das Objekt ein Abstraktum ist: *ní yāmañ citrām ṛñjate* ‘Auf ihrer Fahrt gewinnen sie Glanz für sich’ (1.37.3c); vgl. zur Situation: *citrām tād vo maruto yāma cekite* ‘Als glänzend wird diese eure Fahrt, ihr Marut, immer wieder erkannt’¹⁵ (2.34.10a).

Die andere Bedeutung ‘jemanden/etwas bezwingen’) liegt wohl in einem Indra-Lied vor, wo es heißt: *tvám hí ... / vṛtrā bhūri nyṛñjase* (8.90.4ab). SÖHNEN-THIEME, “Vṛtra Myth in the ṚV”, S. 302 ff. rechnet diese Stelle auf Grund des Verbs zu den wenigen Passagen, an denen der neutrale Plural *vṛtrā* nicht die feindlichen ‘Widerstände’ bezeichnet, sondern die ‘Feinde’: ‘for you subdue many foes’ (S. 304). Das Verb bezieht sich hier also wohl in der Tat auf Personen. Anders verhält es sich jedoch bei dem zweiten Beleg: hier sind die Bäume Objekt der Handlung Agnis. Doch ist die Wahl des Verbs vielleicht beeinflusst von dem vorausgehenden Vergleich, der sich auf Personen bezieht: *yodhó ná śátrūn sá vānā ny ṛñjate* ‘Wie ein Kämpfer die Feinde bezwingt er die Bäume’ (1.143.5d).

Nun kann man zwar einigermaßen erkennen, ob es sich an diesen Stellen mit *ní-ṛñj* um etwas Positives oder Negatives handelt, doch welches die Bedeutung des Verbs ist, scheint mir völlig unklar zu sein.

Was nun das in der oben besprochenen Strophe 10.142.2 vorkommende Syntagma *viśvā bhūvanā ny ṛñjase* betrifft, so ist dem unmittelbaren Kontext kein Hinweis auf eine “feindliche” Haltung Agnis zu entnehmen, wie dies an der zuletzt genannten Textstelle der Fall ist, an der das Verhalten Agnis gegenüber Bäumen mit demjenigen eines Kämpfers gegenüber Feinden verglichen wird. Das heißt: Agnis Verhalten in Bezug auf *viśvā bhūvanā* kann durchaus “freundlich” sein, so wie Indras Verhalten in Bezug auf *ródasī ubhé* entgegengesetzt ist seinem Verhalten gegenüber Feinden.

Abkürzungen

PB = *Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa*; *ṚV* = *Ṛgveda*

Literatur

ALBINO, Marcos

“Sánscrito *madhūyú-* ‘proveedor de miel’”, in *Koronís. Homenaje a Carlos Ronchi March*. [Editado por] Pablo Cavallero [et al.]. Buenos Aires 2003. S. 9–16.

“Methodisches”, in *Philologia Fenno-Ugrica* [im Druck].

Unters. [16. Verbalenkl.]”, S. 738 = *Kl.Schr.* I, S. 213) oder *arandhanāyaḥ* nach 1.53.10 ergänzen (GELDNER, *Rig-Veda*, Anm. zu 13b).

¹⁵ Zur Bedeutung von *cekite* s. SCHAEFER, *Intensivum*, S. 112.

BERGAIGNE, Abel

La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda. 3 Bde. Paris 1878, 1883, 1883.

CALAND, Willem

Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa: The Brāhmaṇa of Twenty Five Chapters. Calcutta 1931.

ELIZARENKOVA, Tat'jana Jakovlena

Rigveda. [I:] *Mandaly I-IV*; [II:] *Mandaly V-VIII*. izdanie isprablennoe; [III:] *Mandaly IX-X*. Moskau 1989, 1999, 1999.

FORSSMAN, Bernhard

“Vedisch *sākām*”, *Sprache* 32 (1986), S. 22–28.

GELDNER, Karl Friedrich

Ved. Stud. =

Richard PISCHEL / K.F. GELDNER: *Vedische Studien*. 3 Bde. Stuttgart 1889–92.

Der Rig-Veda: Aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt und mit einem laufenden Kommentar versehen. I. Teil: *Erster bis vierter Liederkreis*; II. Teil: *Fünfter bis achter Liederkreis*; III. Teil: *Neunter bis zehnter Liederkreis*; IV. Teil: *Namen und Sachregister zur Übersetzung. Dazu Nachträge und Verbesserungen*. Aus dem Nachlass des Übersetzers herausgegeben, geordnet und ergänzt von Johannes Nobel. Cambridge, Mass. 1951, 1957.

GRASSMANN, Hermann

Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig [1872–]75.

KULIKOV, Leonid I.

“Vedic Causative Nasal Presents and their Thematicization. A Functional Approach”, in *Historical Linguistics 1995*. Vol. I: *General Issues and non-Germanic Languages*. [Ed. by] John Charles Smith [et al.]. Amsterdam [et al.] 2000. S. 191–209.

LUDWIG, Alfred

Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa. Zum ersten Male Vollständig ins Deutsche übersetzt, mit Commentar und Einleitung. Erster Band. Zweiter Band. Bd. III: *Die Mantra literatur und das alte Indien. Als Einleitung zur Übersetzung des Rigveda*. Bd. IV u. V: *Commentar zur Rigveda-Übersetzung*. I. Teil: *Zu dem ersten Bande der Übersetzung*; II. Teil: *Zu dem zweiten Bande der Übersetzung*; Bd. VI: *Register zu den Belegstellen. Verzeichnis der Conjecturen. Glossar. Sachliches und Grammatisches Repertorium. Für den Rigveda, für die Übersetzung Bd. I. II., für die Einleitung: die Mantraliteratur und das alte Indien Bd. III., für den Commentar Bd. IV. V*. Prag [ab Bd. V: / u.a.] 1876, 1876, 1878, 1881, 1883, 1888.

OLDENBERG, Hermann

“Vedische Untersuchungen [16.]”, *ZDMG* 60 (1906), S. 707–40.

“Zwei vedische Worte.”, in *Festschrift Ernst Windisch zum siebzigsten Geburtstag am 4. September 1914 dargebracht von Freunden und Schülern*. Leipzig 1914. S. 166–22.

Kleine Schriften. Bde. 1–2. Hrsg. von K.L. JANERT, Wiesbaden 1967; Bd. 3. Hrsg. von H.P. Schmidt, Stuttgart 1993.

Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa

The Tāṇḍyamahabrāhmaṇa [sic], belonging to the *Sāmaveda*, with the Commentary of *Sāyanāchārya* [sic]. Edited with Notes, Introduction, etc. by Vedaviśarada, Mīmāṃsāśākesari, Pandit A. CHINNASWAMI ŚASTRI. 2 Bde. Benares 1935, 1936.

RENOU, Louis

Études védiques et pāṇinéennes. 17 Bde. Paris 1955–69.

Rig-Veda-Samhita. The Sacred Hymns of the Brāhmans Together with the Commentary of Sāyanākārya. Ed. by F.M. Müller. Second Edition. 4 Vols. London 1890, 1892.

ROTH, PW =

Otto BÖHTLINGK / Rudolph ROTH: *Sanskrit-Wörterbuch*. 7 Bde. St. Petersburg 1855–75.

SĀYAṆA

Nach: *Rig-Veda-Samhita*. [s.o.]

SCHAEFER, Christiane

Das Intensivum im Vedischen. Göttingen 1994.

SÖHNEN-THIEME, Renate

“On the Vṛtra myth in the R̥gveda: a question of stratification”, in *Philologica et linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas: Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*. Hrsg. von Maria Gabriela Schmidt [u.a.]. Trier 2001. S. 302–15.

THIEME, Paul

Gedichte aus dem Rig-Veda. Unesco-Sammlung repräsentativer Werke. Asiatische Reihe.¹⁶ Aus dem Sanskrit übertragen und erläutert von Paul Thieme. Stuttgart 1964.

TUCKER, Elizabeth

“RV *rgmīn*-, *rgmīya*-, and *ṛñjate*”, *Oxford University Working Papers in Linguistics, Philology & Phonetics* 7 (2002), S. 1–26.

¹⁶ So steht es auf dem Titelblatt.

Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета

Н. В. Александрова
(ИВ РАН, Москва)

М. А. Русанов
(ИВКА РГГУ, Москва)

«Лалитавистара» излагает предание о жизни Будды и является одним из важнейших произведений буддизма махаяны. Повествование охватывает события от схождения Бодхисаттвы с неба Тушита до первой проповеди Будды в Оленьем Парке. «Лалитавистара» относится к жанру сутры, следовательно, она строится как речь Будды, обращенная к собранию монахов. Произведение разделено на 27 глав, каждая из которых включает в себя стихи и прозу.

Формирование доступного нам текста «Лалитавистары», несомненно, заняло не одно столетие. Поскольку относящийся к первой четверти девятого века тибетский перевод памятника почти полностью воспроизводит санскритский оригинал, верхняя граница датировки не вызывает сомнений [de Jong 1954, с. 312]. Сложнее обстоит дело с нижней границей. Разносторонний анализ буддийской терминологии текста привел японского ученого К.Окано к выводу о том, что «Лалитавистара» была создана около середины II в. н.э. сторонником школы махасангхика, а затем отредактирована и переработана монахом, принадлежавшим к махаяне [de Jong 1997, с. 252–253]. Однако составление памятника происходило на основе уже существовавших текстов. Об этом свидетельствует в первую очередь соотношение стихотворных и прозаических частей сутры. Очередной эпизод жития, как правило, излагается в «Лалитавистаре» сначала прозой, а затем стихами. В ряде случаев между стихотворным и прозаическим рассказом имеются расхождения в деталях. Практически вся прямая речь персонажей, а также диалоги написаны в стихах. Язык стихотворных и прозаических частей имеет существенные различия. Большинство стихов написано на так называемом буддийском гибридном санскрите, языке, совмещающем древнеиндийские и среднеиндийские элементы, тогда как проза в лингвистическом отношении может рассматриваться как классический санскрит с довольно редкими вкраплениями гибридных форм. Все это, а также текстуальные совпадения ряда стихотворных фрагментов со стихами палийского канона и «Махавасту» давно натолкнули исследователей на мысль, что стихи «Лалитавистары» зачастую древнее ее прозы. Как писал еще М. Винтерниц, многие из этих стихов представляют со-

бой «религиозные баллады», которые первоначально были самостоятельными текстами, имевшими хождение в устной форме [Winternitz, с. 253]. Создатели памятника собрали эти житийные стихи, расположив их в последовательности событий предания, и дополнили прозаическим повествованием.

Таким образом, история формирования памятника достаточно сложна. Однако существует возможность выявить некоторые ее вехи. Дело в том, что в состав китайского буддийского канона входят два перевода «Лалитавистары». Первый из них был выполнен Фа-ху в 308 году и называется «Сутра всеобъемлющего сияния» (Т. 186), а второй сделан Дивакаррой в 683 году и озаглавлен «Пространная прекрасная сутра» (Т. 187). В отличие от тибетского перевода, эти китайские тексты далеко не во всем совпадают с известной нам версией на санскрите. Наиболее значительные расхождения демонстрирует перевод Фа-ху. При этом известно, что китайские буддисты-переводчики не могли произвольно вносить изменения в каноническое сочинение. Конечно, при передаче содержания санскритского текста на китайском языке неизбежно должны были изменяться структура фразы и стилистика (сокращались повторы, большие периоды делились на короткие фрагменты и т.д.), особенно заметны такие изменения в стихотворных частях. Однако полностью изъять эпизод или добавить новый было бы недопустимым. Единственным объяснением существенных расхождений между китайскими и санскритской версиями может быть то, что китайские переводы основаны на других, более ранних, редакциях памятника. Следовательно, их сравнение друг с другом дает некоторый материал, чтобы судить о том, как на протяжении веков создавалась «Лалитавистара».

Что касается предыстории памятника, т.е. периода устного бытования разрозненных стихов, позднее скомпонованных в составе общего жития Будды, то и здесь возможны некоторые находки. Как уже упоминалось, ряд стихов «Лалитавистары» почти дословно совпадает со стихами палийского канона и «Махавасту», что свидетельствует о принадлежности этой поэзии к раннему слою буддийского предания. Обнаружение и сравнение различных редакций одного стихотворения позволяет получить представление о первоначальном ядре текста. Запись этих стихов могла происходить независимо в разных школах буддизма, создававших свои версии жизнеописания Будды.

В этой работе предпринята попытка проследить процесс формирования «Лалитавистары» на примере анализа одной небольшой главы, посвященной событиям, предшествующим просветлению. В санскритском тексте это глава 18, называемая «Найранджана». Бодхисаттва, завершивший шестилетнюю аскезу, принимает решение отказаться от самоистязания, принять пищу, совершить омовение и облачиться в монашескую одежду. Он гото-

вится достичь просветления и направляется к месту, где находится особое дерево, под которым и должно свершится главное событие его жизни. Так он попадает на берег реки Найранджаны.

Ниже приводится перевод главы санскритского текста.

Лалитавистара

Глава 18

Найранджана

Злодей Мара, о монахи, стоял за спиной у Бодхисаттвы, шесть лет предававшегося аскезе, выискивая проявление слабости, выслеживая проявление слабости. Но ни разу не нашел никакого проявления слабости. И не найдя проявления слабости, ушел печальный и огорченный.

Об этом говорится так:

1–3. [Где] прекрасные леса, лесные заросли и лианы, в восточной стороне Урубильвы, где [течет] река Найранджана, к [Бодхисаттве], прилагающему усилия, неизменно стойкому в доблести, действующему мужественно ради обретения совершенного покоя¹, приблизился Намучи, говорящий вкрадчивые речи: «Вставай, сын шакьев, зачем тебе изнурять [свое] тело?»

4. Для живого жизнь — благо, живой ты будешь исполнять дхарму, живой делает такие вещи, сделав которые, [потом] не испытывает сожаления.

5. Ты изможденный, бледный, несчастный, смерть твоя близко; [в тебе] на тысячу частей смерти — одна часть жизни!

6. [Если] ты будешь постоянно раздавать дары и возливать агнихотру, то обретешь великую заслугу, зачем тебе прилагать [чрезмерные] усилия?

7. Труден путь усилия, тягостно обуздание сознания». Вот такую речь Мара сказал Бодхисаттве.

8. Так говорившему Мару отвечал Бодхисаттва: «Друг опьяненных, злодей, ты пришел ради собственной выгоды.

9. У меня, о Мара, нет ни малейшей нужды в заслугах (рипуа); кто нуждается в заслуге, с теми тебе и следует говорить.

10. Я не думаю о смерти, ведь жизнь [всегда] кончается смертью, я неизменно буду предан воздержанию².

¹ *Совершенный покой* — *yogakṣema*, пали *yogakkhema*, букв. «покой в обладании», в санскритских текстах это выражение означает «благополучие, благоденствие», в буддийской литературе используется как устойчивый эпитет нирваны [Rhys Davids, Stede, с. 558; Edgerton, vol. 2, с. 448].

² *Воздержание* — *brahmacarya*, термин, в буддизме обозначающий воздержанный образ жизни с соблюдением правил винаи.

11. Ветер высушит даже реки, тем более он высушит тело и кровь тех, кто прилагает усилия.

12. Когда высохнет кровь, то высохнет плоть, а когда иссякнет плоть, то сознание прояснится, и затем [в нем] пребудут [благое] намерение, мужество и сосредоточенность.

13. У меня, живущего так, обретшего высшее сознание, ум не обращает внимания на тело — посмотри на чистоту [моего] существа!

14. У меня есть [твердое] намерение, а также имеются мужество и мудрость, я не вижу в мире того, кто лишит меня мужества.

15. Лучше смерть, похищающая жизненные силы, но не презренная зависимая жизнь! Лучше умереть в бою, чем жить побежденным.

16. Трус не побеждает войско и не испытывает гордости победившего это [войско]³, побеждает герой; я легко одержу победу над твоим войском, о Мара.

17–18. Желания — твоё первое войско, вражда — второе, голод и жажда — третье, вожделение — твоё четвертое войско, лень — твоё пятое [войско], страх называется шестым, сомнение — седьмое, гнев и злоба — восьмое.

19–20. Алчность, хвала, почет⁴ и слава, которая получена незаслуженно, превознесение себя и принижение другого — это войско Намучи, друга злых, мучителя, в котором пребывают некоторые шраманы и брахманы.

21. Твоё войско, которое побеждает мир вместе с богами, я сокрошу мудростью, словно сосуд из необожженной глины — водой.

22. Укрепив бдительность и утвердившись в мудрости, я буду действовать разумно — что ты сделаешь, глупец?»

Когда так было сказано, злодей Мара, несчастный, опечаленный, унылый и огорченный, исчез.

И тогда, о монахи, у Бодхисаттвы явилась мысль: «Шраманы и брахманы, в прошлом, будущем и настоящем испытывающие страдание, которое они причиняют сами себе⁵, [страдание], терзающее тело, тягостное, мучительное, жестокое, суровое, невыносимое — испытывают [именно] такое великое страдание».

У меня, о монахи, была такая мысль: «Благодаря этому образу жизни и поведению я так и не открыл благородного знания, превосходящего человеческую природу. Это не путь просветления. Этот путь не [приведет] в будущем к пре-

³ Интерпретация строки “nāśūro jayate senāṃ jitvā caināṃ na manyate” вызывает затруднения. Фуко переводит: «Qui n’est pas un héros ne vainc pas une armée, mais il ne s’enorgueillit pas de la victoire» [Foucaux, с. 226]; перевод Б. Госвами: «A man who is not valiant, does not win over an army, (but) he does not think of it when he wins» [Goswami, с. 245]. См. также прим. 78.

⁴ Почет — в тексте saṃskāra, что не имеет смысла; Эджертон предлагает читать satkāra [Edgerton, vol. 2, с. 543], наш перевод основан на этом исправлении.

⁵ Которое они причиняют сами себе — ātmopakramika, букв. «насиловательный к себе», термин характеризующий аскетизм в литературе на буддийском гибридном санскрите [Edgerton, vol. 2, с. 134].

кращению рождения, старости и смерти. Поэтому должен быть другой путь просветления, который в будущем [приведет] к прекращению страданий, [вызванных] рождением, старостью и смертью».

У меня, монахи, была такая мысль: «Когда я сидел в саду отца в тени дерева джамбу, свободный от желаний, свободный от дурных, неблагих дхарм, и достиг первой [ступени] медитации, отличающейся обдумыванием и раздумьем, рожденной размышлением, радостной и приятной, наслаждался, а [затем] достиг четвертой [ступени] медитации и наслаждался, — это и был путь просветления, [ведущий] к невозникновению и прекращению страданий, [вызываемых] рождением, старостью и смертью»⁶. И вслед за этим ко мне пришло осознание: «Это путь просветления».

И у меня была такая мысль: «Ослабшему не постигнуть этот путь. Если я с ослабшим телом силой сверхъестественных знаний как-нибудь достигну места просветления, я не проявлю сострадания к обычным людям»⁷. А это не путь просветления. Поэтому я поем настоящей пищи, восстанавливаю телесную силу и крепость и затем достигну места просветления».

Тогда, о монахи, боги, которые склонны к дурному, [силой] ума узнав о намерении, [возникшем] в моем уме, явились ко мне и сказали мне так: «О истинный муж, не ешь настоящей пищи. Мы вложим в тебя силу через поры [твоего тела]».

У меня, о монахи, была такая мысль: «Я ручаюсь за себя, что я лишен пищи, и люди, обитающие в деревнях пастухов вокруг, знают, что шрамана Гаутама лишен пищи. И вот эти боги, склонные к дурному, вложат в меня силу через поры. Это будет совершенным обманом с моей стороны». Поэтому Бодхисаттва, чтобы избежать обмана, отверг [предложение] тех богов и принял решение поест настоящей пищи.

Так Бодхисаттва, совершивший шестилетнюю аскезу, [исполнив] обеты, поднялся с того места и сказал: «Я поем настоящей пищи, а именно рисовой каши⁸, приготовленной на патоке с отваром гороха *мудга*⁹ и *харенука*¹⁰».

⁶ Сюжету о первой медитации Бодхисаттвы посвящена глава 11 «Лалитавистары» — «Селение земледельцев».

⁷ *Обычные люди* — *paścimā janatā*, об этом выражении см. [Edgerton, vol. 2, с. 338]. Идея, что Бодхисаттва поступает как обычный человек «из сострадания», т. е. стремясь показать доступный всем людям путь к освобождению от страданий, многократно повторяется в «Лалитавистаре».

⁸ *Рисовая каша* — в тексте *mathyodanakulmāṣaṃ*, Эджертон предлагает читать *pathyodanakulmāṣaṃ* [Edgerton, vol. 2, с. 417].

⁹ *Мудга* (*mudga*) — зеленый горошек или золотой горошек (*Vigna radiata*; *Phaseolus radiata*); уже в древности культивировался и употреблялся в пищу как в виде отдельного блюда, так и в составе других блюд [Корнеева, с. 376].

¹⁰ *Харенука* (*hareṇuka*) — разновидность гороха со слегка продолговатыми семенами [Monier-Williams, сл. ст.].

Тогда, о монахи, у благого сообщества пяти [подвижников]¹¹ была мысль: «До сих пор благодаря своему образу жизни, до сих пор благодаря своему поведению шрамана Гаутама не смог как следует постичь наилучшее учение, [основанное] на благородном знании, [возникающее] благодаря высшей человеческой дхарме. Почему же теперь он живет, вкушая твердую пищу, предаваясь удовольствиям? Он невежествен и глуп». Подумав так, они покинули Бодхисаттву, отправились в Варанаси и стали жить в Ришипатане в Мригадаве.

Когда Бодхисаттва начал совершать трудноисполнимое деяние [подвижничества], десять девушек, дочерей деревенского старосты, приходили, чтобы лицеизреть, восхвалять и почитать [Бодхисаттву]. Они служили и благому сообществу пяти [подвижников]. Им подносились дары в виде одного [плода] ююбы, [зерен] кунжута и риса. Девушек, дочерей деревенского старосты, звали Бала, Балагупта, Суприя, Виджаясена, Атимуктакамала, Сундари, Кумбхакари, Улувиллика, Джатилика и Суджата. Девушки, приготовив все эти виды отваров, поднесли [их] Бодхисаттве. Отдавав их, Бодхисаттва стал ходить за едой в пастушескую деревню и постепенно стал сильным и красивым. С той поры Бодхисаттву стали называть прекрасным шраманой и великим шраманой.

И с той поры, о монахи, как Бодхисаттва начал совершать трудноисполнимое деяние, чтобы Бодхисаттва осуществил [свои] подвижнические обеты и для поддержания [его] тела, дочь деревенского старосты Суджата каждый день кормила 800 брахманов. Она решила: «Поев моей еды, Бодхисаттва достигнет непревзойденного правильного просветления».

У меня, о монахи, прошедшего [в подвижничестве] шесть лет, желтые одежды истлели. У меня, о монахи, была такая мысль: «Если я получу повязку на бедра, это будет хорошо».

А в то время, о монахи, у Суджаты, дочери деревенского старосты, умерла служанка по имени Радха. Ее обернули в конопляное полотно, отнесли на место кремации и бросили. Я увидел ту пыльную ткань¹². Тогда я, наступив на ту пыльную ткань левой ногой и протянув правую руку, наклонился, чтобы ее взять.

Тогда земные боги закричали богам воздушного пространства: «Чудо, почтенные, диво, почтенные! Рожденный в великом царском роду, отказавшийся от власти чакравартина начал думать о пыльной ткани». Боги воздушного пространства, услышав голос земных богов, прокричали Четырем Великим Правителям.

¹¹ *Благое сообщество пяти [подвижников]* (pañca bhadravargīyāḥ) — наименование пяти подвижников, совершавших аскезу вместе с Бодхисаттвой (гл. 17 «Лалитавистары»), покинувших его у Найранджаны, а затем ставших слушателями первой проповеди Будды в Оленьем Парке и первыми монахами буддийской общины.

¹² *Пыльная ткань* — rāṃśukūla (возможно, восходит к rāṃśudukūla), пали raṃsukūla (“rags from a dust heap” [Rhys Davids, Stede, с. 379]), слово используется в «Винае» в перечне тканей, пригодных для монашеской одежды [Vinaya Texts. Pt. 2, с. 156]; подробнее см. [Urasak, с. 125–126].

Четыре Великих Правителя — Тридцати Трем богам. Тридцать Три бога — богам мира Ямы. Боги мира Ямы — богам мира Тушита. Боги мира Тушита — [богам], Наслаждающимся Магическими Творениями. Наслаждающиеся Магическими Творениями — Живущим Властью Над Чужими Магическими Творениями. Живущие Властью Над Чужими Магическими Творениями — богам мира Брахмы¹³. И так, о монахи, в тот миг, в то мгновение, в тот момент до мира Самых Юных [богов]¹⁴ вознесся единый крик, единый возглас: «Чудо, почтенные, диво, почтенные! Вот рожденный в великом царском роду, отказавшийся от власти чакравартина начал думать о пыльной ткани».

Тогда у Бодхисаттвы была такая мысль: «Я получил пыльную ткань. Если бы я [теперь] получил воду, было бы хорошо». Тогда бог в том месте ударил по земле рукой. И там явился лotosовый пруд. И сегодня этот лotosовый пруд называется Удар Рукой.

И снова у Бодхисаттвы была мысль: «Я получил воду. Если бы я [теперь] получил камень, чтобы постирать эту пыльную ткань, было бы хорошо». И Шакра в тот же миг сбросил туда камень. Тогда Бодхисаттва стал стирать ту пыльную ткань.

И Шакра, царь богов, сказал Бодхисаттве: «О великий муж, дай ее мне. Я постираю». Тогда Бодхисаттва, чтобы показать, что в подвижничестве [все] делают сами, не отдал пыльную ткань Шакре и стирал ее сам. Усталый и утомленный, он подумал: «Спустившись, войду в лotosовый пруд». А злодей Мара, обретший качество зависти, сделал очень высокие берега у пруда. На берегу того лotosового пруда было дерево *какубха*. Тогда Бодхисаттва, следуя порядку, [принятому] в мире, и из милости к божеству сказал [тому] божеству: «О божество, приблизь ветку». Оно наклонило ветку дерева. Бодхисаттва, опершись на нее, спустился. И спустившись, он под деревом *какубха* сложил ту пыльную ткань в виде *сангхати*¹⁵ и прошил [ее]. И сегодня то [место] называется Шитье Пыльной Ткани.

Тогда бог Чистой Обители¹⁶ по имени Вималапрабха божественные монашеские одеяния, покрашенные в желтоватый цвет¹⁷, подходящие, годные для шра-

¹³ В тексте перечислены все категории богов «мира желаний» (*kāmadhātu*), занимающих нижнее положение в небесной иерархии буддийского космоса; «боги мира Брахмы» — низший разряд богов «мира форм» (*rūpadhātu*), стоящих выше богов «мира желаний»; подробнее см. [Kloetzli, с. 33–39].

¹⁴ *Самые Юные* (*akaniṣṭha*) — высший разряд богов «мира форм».

¹⁵ *Сангхати* (*saṃghāṭi*) — вид набедренной повязки, одно из трех обязательных одеяний (*cīvara*) буддийского монаха; подробнее см. [Upasak, с. 212–213; Edgerton, vol. 2, с. 549].

¹⁶ *Бог Чистой Обители* (*śuddhāvāsikāyiko devaputraḥ*) — к Чистой Обители относятся пять высших разрядов богов «мира форм» [Kloetzli, с. 33].

¹⁷ *Монашеские одеяния, покрашенные в желтоватый цвет* (*cīvarāṇi kāsāyaraṅgaraktāni*) — речь идет о *кашае* (пали *kāsāya*); это слово обычно используется как об-

мана, поднес Бодхисаттве. Бодхисаттва, взяв их и в первой половине дня надев, обернув [бедрa] *сангхати*, направился в деревню пастухов.

Там в деревне Урубильвасенапати¹⁸ в полночь боги возвестили Суджате, дочери деревенского старосты Нандики: «Тот, ради кого ты совершила великое жертвоприношение, освободился от [своего] обета. Он будет есть благу настоящую пищу. Прежде ты дала обет, что вкусив твоей пищи, Бодхисаттва достигнет непревзойденного правильного просветления. Исполни же то, что ты должна исполнить».

И Суджата, дочь деревенского старосты Нандики, услышав эту речь богов, с молока тысячи коров семь раз сняв сливки, взяла лучшую [их] часть. И она, взяв те новые сливки и вместе с новым рисом [поместив их] в новый горшок, слепила новый очаг и [на нем] готовила пищу. И когда она готовила, явились такие знамения: в этом молоке были явлены *шриватса*, *свастика*, *нандьяварта*, *падма*, *вардхамана*¹⁹ и другие благие знаки. Тогда у нее была такая мысль: «Явились такие знамения — несомненно, вкусив этой пищи, Бодхисаттва обретет непревзойденное правильное просветление!» Предсказатель, знающий правила науки гадания по телесным знакам, пришел в то место. И он тоже предсказал обретение бессмертия²⁰. Тогда Суджата, приготовив кашу, очистив место на земле, осыпав [его] цветами, окропив ароматной водой, приказав [устроить] сиденье и почтив [его], сказала служанке по имени Уттара: «Иди, Уттара, приведи брахмана. Я присмотрю за этой сладкой кашей». «Хорошо, благородная», — ответила Уттара и пошла на восток. Там она увидела Бодхисаттву. Также [пошла] на юг. Снова увидела Бодхисаттву. Также пошла на запад и на север, но и там, и там увидела Бодхисаттву. В то время боги Чистой Обители удалили всех других учителей.

щее наименование монашеской одежды, но здесь, вероятно, обозначает верхнее обличение, отличное от набедренной повязки-*сангхати*.

¹⁸ *Деревня Урубильвасенапати* — urubilyāsenapatigrāma, возможный перевод композита «деревня полководца [из] Урубильвы», в палийской традиции отца Суджаты и владельца деревни зовут Сенани (Senānī), букв. «Полководец» [Malalasekera, vol. 2, с. 1283–1284], но в «Палитавистаре» Суджата — дочь деревенского старосты Нандики (Nandikagrāmika).

¹⁹ *Шриватса* (śrīvatsa) — эмблема в виде крестообразного или восьмиугольного цветка; *нандьяварта* (nandyāvarta) — эмблема в виде узора, напоминающего свастикку; *падма* (padma) — лотос; *вардхамана* (vardhamāna) — коробочка с благовониями. Стоит отметить, что все перечисленные символы используются и в традиции джайнов. Так, на традиционном джайнском изображении восьми «благих знаков» (maṅgala) нижний ряд занимают *шриватса*, *свастика* и *нандьяварта*. *Падма* вписана в изображение *шриватсы*, а *вардхамана* расположена слева в среднем ряду [Glasepp, pl. 20] (описание символов см. [там же, с. 426–427, 530]).

²⁰ *Бессмертие* — amṛta, пали amata, в буддийской литературе распространенное наименование нирваны.

Никого не было видно. Тогда она, вернувшись, сказала хозяйке: «О благородная, куда бы я ни пошла, я видела Прекрасного шрамана, никакого другого шрамана или брахмана не видно». Суджата сказала: «Иди, Уттара, он и есть брахман, он и есть шраман. Ради него это сделано. Приведи его». «Хорошо, благородная», — [сказав] так, Уттара отправилась, поклонилась Бодхисаттве в ноги и от имени Суджаты пригласила его. Тогда, о монахи, Бодхисаттва пришел в жилище Суджаты, дочери деревенского старосты, и сел на предложенное сиденье. Затем, о монахи, Суджата, дочь деревенского старосты, поднесла Бодхисаттве золотую чашу, полную сладкой каши.

У Бодхисаттвы была такая мысль: «Такая пища поднесена Суджатой; съев сегодня эту пищу, я несомненно достигну непревзойденного правильного просветления»²¹.

И Бодхисаттва, приняв эту пищу, так сказал Суджете, дочери деревенского старосты: «Сестра, это золотая чаша. Что с ней делать?» Она ответила: «Пусть будет твоей». Бодхисаттва сказал: «Мне ни к чему такая утварь». Суджата сказала: «Делай, что хочешь. Я без чаши никому еды не даю».

И Бодхисаттва, взяв ту чашу с едой, покинул Урубильву и в первой половине дня подошел к реке нагов, реке, [называемой] Найранджана, отставил чашу с едой и одежды в сторону и вошел в реку Найранджану, чтобы охладить свое тело.

И пока Бодхисаттва совершал омовение, о монахи, многие сотни тысяч богов смешали [воду] реки с божественными благовониями и порошками алое и сандала. И бросали в воду разнообразные божественные цветы, чтобы почтить Бодхисаттву.

И река Найранджана текла наполненная божественными ароматами и цветами. Ту ароматную воду, которой был омыт Бодхисаттва, сотни тысяч миллионов миллиардов богов, зачерпнув, уносили в свои дворцы, чтобы [строить] святилища и совершать поклонение.

Суджата, дочь деревенского старосты, волосы и бороду Бодхисаттвы считая благими, взяла [их], чтобы [строить] святилища и совершать поклонение.

Выйдя из реки, Бодхисаттва осмотрел берег, собираясь сесть. И дочь нага, которая [жила] в реке Найранджане, вышла из земли и поднесла Бодхисаттве прекрасное благое сиденье из драгоценных камней. Бодхисаттва, сев на него, съел сколько следовало сладкого молока из милосердия к Суджете, дочери деревенского старосты. И поев, равнодушно бросил ту золотую чашу в воду. Царь нагов Сагара, испытывая великое почтение и благоговение, лишь только она была брошена, взял ее и направился в свой дворец, считая [ее] достойной поклонения. Тогда Тысячеглазый Сокрушитель Крепостей, приняв облик Гаруды с клювом [крепким], как ваджра, начал отбирать у царя нагов Сагары ту золотую чашу. А когда не смог, то, [приняв] свой облик, почтительно попросив, [получил ее

²¹ *Достигну просветления* — перевод по разночтению *sambhotsye* (вместо *sambhotsyate*).

и] отнес во дворец Тридцати Трех²² для поклонения и [возведения] святилища. И отнеся, установил в день смены фаз луны [праздник] Шествие Чаши. И сегодня среди богов [мира] Тридцати Трех каждый год устраивается праздник Чаши. А то благое сиденье забрала дочь нага для [возведения] святилища и поклонения.

Затем, о монахи, Бодхисаттва съел настоящую пищу. В тот же миг благодаря силе заслуг и силе мудрости Бодхисаттвы [его] тело обрело прежний прекрасный цвет кожи. [Явились] тридцать два главных и восемьдесят вторичных признаков великого мужа, а также сияние, [распространявшееся] на расстояние *вьямы*²³. Об этом говорится так:

23. Исполнив шестилетний обет, Господин подумал так: «[Если] я, наделенный силой знания, сверхъестественного знания и медитации, будучи изможденным, отправлюсь под сень царя деревьев, чтобы достичь просветления и всеведения, я не проявлю сострадания к обычным людям.

24. [Лишь] поев лучшей настоящей пищи и укрепив тело, я отправлюсь под сень царя деревьев, чтобы достичь просветления и всеведения; боги и люди с маленькими заслугами, плохо ищущие знания, не способны постичь бессмертие, [ведь] они слабы телом».

25. Дочь деревенского старосты по имени Суджата, наделенная [заслугами] прежних жизней, всегда совершавшая жертвоприношение, чтобы Предводитель преуспел в [исполнении] обета, услышала побуждающие [слова] богов, взяла сладкую кашу и, радостная, придя, встала на берегу реки Найранджаны.

26. Он, живший праведной жизнью в течение тысяч кальп, успокоивший и умиривший чувства, риши, окруженный богами и множеством нагов, подошел к Найранджане; [он], проникательный, переправившийся [сам] и переправляющий существа на другой берег [сансары], решил совершить омовение и, спустившись к реке, совершил омовение, чистый, незапятнанный мудрец, сострадающий миру.

27. Тысячи миллионов радостных богов, спустившись к реке, растворили в воде благовония и [сандаловый] порошок, чтобы лучший из существ [совершил] омовение; а когда Бодхисаттва, совершив омовение, чистый и прекрасный, стоял на берегу, тысячи богов взяли воду [его] омовения, чтобы поклоняться лучшему из существ.

28. Боги дали чистую прекрасную желтоватую одежду; надев подобающую [одежду], Господин стоял на берегу реки, а дочь нага, ликующая, с радостным сердцем, поставила благое сиденье, на которое сел [он], дарующий зрение миру, успокоивший свой ум.

29. Суджата, дав мудрому еду в золотой чаше, поклонилась в ноги и, радостная, [сказала]: «Поешь моей [еды], о Колесничий». Мудрый, съев сколько следу-

²² *Тридцать Три* (trāyatīṃśat) — в буддийской космологии вторая группа богов «мира желаний», обитающая на вершине горы Меру [Kloetzli, с. 29].

²³ *Вьяма* (vyāma) — расстояние, равное длине «двух вытянутых рук» [Monier-Williams, с. 1038].

ет еды, бросил чашу в воду, и ее взял наставник богов, Разрушитель Крепостей, [сказав]: «Я буду поклоняться [ей]».

30. Как только Победитель поел лучшей настоящей пищи, сила его тела и сияние духовного пыла стали такими, как прежде, и, поведав Суджате и богам о дхарме — что принесло им великую пользу — тот лев с походкой гуся, выступающий, как царь слонов, направился к дереву Бодхи.

В приведенной главе последовательно изложены события, предшествующие приходу Бодхисаттвы на место просветления. Они объединены общей идеей: Бодхисаттва-аскет превращается в Бодхисаттву-буддийского монаха. Он становится самым первым буддийским монахом и, таким образом, своими действиями задает парадигму поведения для всех будущих членов общины. Поступки, совершаемые Бодхисаттвой накануне просветления, представлены здесь как последовательное обретение монашеских атрибутов и приобщение к элементам монашеского образа жизни.

Стихотворный диалог с Марой, с которого начинается глава, подчеркивает безупречность аскезы и искренность намерений Бодхисаттвы, готового изнурять свое тело до полного иссушения плоти и крови. Однако герой приходит к пониманию бессмысленности этого пути. С этого момента начинается формирование его нового образа. Первым шагом, знаменующим отход от аскезы, становится принятие пищи. Эта тема представлена в виде нескольких эпизодов. Сначала Бодхисаттва вкушает «отвары», которые ему приносят деревенские девушки, и восстанавливает силы. Затем, как и подобает настоящему монаху, он начинает ходить в деревню за подаянием. Но особое значение придается той трапезе, которую должна приготовить Суджата и которая будет непосредственно предшествовать просветлению.

Далее речь идет об обретении монашеской одежды. Набедренную повязку (*saṃghāṭī*) и верхнее облачение (*cīvara*) он получает по-разному. Каждый эпизод в рассказе об обретении самгхати наполнен конкретным смыслом. Ткань для нее взята, во-первых, с мертвого тела, во-вторых, с тела женщины, в-третьих, с тела рабыни. Эти три обстоятельства подчеркивают максимальную оскверненность и непригодность для какого-либо использования данной вещи в мирской жизни. Следовательно, получение такой ткани не может рассматриваться как приобретение собственности. Устанавливая правила для всех последующих буддийских монахов, Бодхисаттва сам стирает эту ткань и шьет из нее повязку, отказавшись от помощи богов.

Свое верхнее облачение он получает от бога Вималапрабхи. Таким образом, эта ткань божественного происхождения, она изначально сакральна и обладает высокой ценностью.

Одежда, призванная служить знаком определенного статуса, подчеркивает здесь, что Бодхисаттва (т.е. монах) занимает два крайних места в иерархии социума и космоса — самое низкое и самое высокое.

Далее следует рассказ, являющийся смысловым центром всей главы — вкушение пищи, поданной Суджатой. Он состоит из нескольких эпизодов: приготовление молочной каши Суджатой, приглашение Бодхисаттвы и получение им чаши, наполненной кашей, омовение Бодхисаттвы перед едой, получение сиденья и вкушение пищи. Тема «протомонаха» продолжена и здесь. Суджата являет образ буддистки-мирянки, приглашающей монаха в свой дом, чтобы совершить даяние (*dāna*). Бодхисаттва получает от нее не только еду, но и золотую чашу (*pātra*). Чаша — обязательный атрибут буддийского бхикшу, но именно эту чашу Бодхисаттва выбрасывает. Этот эпизод, очевидно, намекает на запрет для монаха иметь предметы из золота. Омовение Бодхисаттвы соединено со сбриванием волос и бороды, не названным в тексте прямо, но очевидным из упоминания о том, что Суджата подбирает его волосы. Так в сюжет введен эпизод, соответствующий обряду пострижения в монахи. И наконец, Бодхисаттва получает сиденье (*āsana*), одну из личных принадлежностей монаха, предписанную винаей.

Помимо того что в рассматриваемом тексте заданы некоторые составляющие парадигмы поведения монаха, в нем также содержатся обоснования двух важных буддийских культов: поклонение реликвиям и паломничество к святым местам.

Все, что так или иначе соприкоснулось с Бодхисаттвой или было отделено от его тела во время обрядовых действий, становится символом этих действий и объектом поклонения. Воду, в которой Бодхисаттва совершил омовение, уносят боги. Его волосы и бороду забирает Суджата. Выброшенная им чаша становится предметом соперничества между царем нагов и Индрой. Сиденье, на котором он совершал трапезу, забирает дочь нага. Каждый раз подчеркивается, что для поклонения этим вещам строится «святылище» (*saitya*), в честь чаши даже устанавливается праздник Патриятра.

Места совершения значимых действий также становятся объектами почитания. Упоминания о том, что пруд, в котором Бодхисаттва стирал, «и сегодня называется Удар Рукой», а место, где он шил себе одеяние, «сегодня называется Шитье Пыльной Ткани», по сути, адресованы будущим паломникам²⁴.

²⁴ В этой связи можно отметить, что в записках китайского паломника VII в. Сюань-цзана берега водоемов, в которых Будда стирал одежду, наиболее часто упоминаются в качестве мест паломничества [Александрова, с. 185, 197].

Как характерно в целом для «Лалитавистары», все действия Бодхисаттвы в рассматриваемой главе совершаются на фоне буддийского космоса. Боги, наги и другие мифологические существа постоянно наблюдают за Бодхисаттвой, выражают свое восхищение им, стараются оказать ему помощь и приносят дары.

Следует особо отметить, что краткий стихотворный «пересказ» сюжета, завершающий главу, излагает несколько иную по сравнению с прозой версию событий. Здесь Суджата сама приносит приготовленную ею молочную кашу на берег Найранджаны, и именно эта пища становится первой едой Бодхисаттвы после шестилетней аскезы. Это исключает возможность прихода Бодхисаттвы в деревню. Кроме того, в стихотворном варианте Бодхисаттва получает одежду от богов, эпизоды самостоятельного изготовления сангхати отсутствуют. Следовательно, выделенная выше тема протомонаха в стихотворной части главы не выражена.

Теперь обратимся к китайскому переводу VII в., наиболее близкому к сохранившейся санскритской версии.

方廣大莊嚴經 **Фангуан да чжуанъянь цзин**
Пространная прекрасная сутра

Глава 18
К реке Найранджане

Будда возвестил бхикшу²⁵: В то время, когда Бодхисаттва шесть лет предавался аскезе, царь Мара²⁶, злодей²⁷, постоянно следовал за Бодхисаттвой, ожидая,

²⁵ В тех случаях, когда в китайском тексте встречаются санскритские термины, переданные с помощью традиционной иероглифической транскрипции или перевода-кальки, мы сохраняем соответствующее санскритское слово. Поэтому слова, переданные по-русски в переводе санскритской главы, здесь могут быть оставлены без перевода. Приводим список этих слов: бхикшу (*бичу* 比丘) — монах, бодхи (*пути* 菩提) — просветление, Бодхисаттва (*пути* 菩薩), шраман (*шамэнь* 沙門), брахман (*поломэнь* 婆羅門), ступа (*ту* 塔), бхадра (*батоло* 跋陀羅) — благой, царь-чакравартин (*лун-ван* 輪王) — великий царь-буддист, кальпа (*цзе* 劫) — эпоха, Ануттара-самьяк-самбодхи (*аноудоло-саньямяо-саньпути* 阿耨多羅三藐三菩提) — непревзойденное правильное просветление, кашая (*цзяша* 袈裟) — желтая [монашеская одежда], сангхати (*сэньцзяли* 僧伽梨) — набедренная повязка.

²⁶ Царь Мара — *Мо-ван* 魔王.

²⁷ Злодей — *посюнь* 波旬, транскрипция санскр. *rāṣṭrān* (постоянный эпитет Мары).

что тот совершит ошибку, но не мог дожидаться. Утомившись же, огорченный, он отступился.

И тогда Почитаемый в Мире²⁸ произнес гатхи:

Там, где в совершенном отрешении жил Бодхисаттва — в лесной глуши,
Где на востоке находится река Найранджана²⁹, а на западе — озеро Вильва³⁰,
Лишь только начал он совершенствовать разум, стремясь обрести

умиротворение,

В то время, когда он предавался самоистязанию, уничтожая страсти

и искушения,

Царь Мара, злодей, приблизился к Бодхисаттве,

И обратился к Бодхисаттве, произнося ободряющие речи:

«В мире многочисленные существа все стремятся к долголетию,

А ты ныне иссушаешь свое тело, [в тебе] тысяча [частей] смерти и нет

никакой полной [жизни].

Если вместо этого исправно совершать агнихотру³¹, непременно получишь

великий плод³²,

И не стоит жертвовать жизнью, ведь человеческое существо достойно пощады.

Изначальные свойства натуры трудно преодолеть, страсти и искушения

невозможно прекратить,

Тому, кто способен достигнуть бодхи, разве нужно предаваться

самоистязанию?»

Бодхисаттва же, взывая к злодею, произнес такие слова:

«Ослепленные, пьяные, охваченные страстями и гневом, тупые — вот те,

кому ты родня;

Вслед за тобой пришли они [сюда], чтобы вместе с тобой разрушать доброе

начало.

Я не ищу заслуг³³ в мире, и это [меня] не тревожит,

Ныне я не страшусь, ведь в конце все равно наступит смерть.

Стремясь найти освобождение, я ни за что не отступлюсь, не изменю своего

намерения,

Хотя и переносу многие страдания, мой разум постоянно спокоен.

Сохраняю твердость и мужество, я совершенствуюсь, [уничтожая]

удовольствия и желания.

Для меня лучше стойко встретить смерть, презирая бессмысленную жизнь.

²⁸ Почитаемый в Мире — *Ши-цзунь* 世尊, обычно соответствует санскр. bhagavat.

²⁹ Найранджана — *Ниянь* 尼連.

³⁰ Озеро Вильва — *Биньло* 頻螺.

³¹ *Агнихотра* — зд. передано переводом: *хо-фа* 火法 «служение огню».

³² *Великий плод* — *да го* 大果, имеется в виду обретение бодхи.

³³ *Заслуги* — *фу* 福, употребляемое здесь как эквивалент санскр. ригуа.

Так для верного и храброго человека лучше погибнуть,
 А трусливый стремится выжить ради власти над людьми.
 Вот почему я ныне непременно сокрушу скопище твоих войск.
 [Твое] первое войско — страсть, второе войско — уныние,
 Третье войско — голод и жажда, четвертое войско — вождение,
 Пятое войско — лень, шестое войско — страх,
 Седьмое войско — сомнение, восьмое войско — гнев,
 Девятое войско — страдание. Восхваление себя и хуление другого,
 Ложные слова, ложные жертвоприношения и подобное — вот каковы [твои]
 войска,
 Вот твоя родня, которая может губить богов и людей.
 Ныне я утвердился в этом, укрепив память, укрепив мудрость и другие
 [достоинства].
 И я уничтожу тебя, злодей, как вода разрушает [необожженный] сосуд».

Как только Бодхисаттва произнес эту речь, царь Мара отступился и ушел.

И Будда возвестил бхикшу так.

У Бодхисаттвы явилась мысль: «Есть шраманы прошлого, настоящего и будущего, которые, уподобляясь брахманам, совершают аскезу, обуздав тело и разум, перенося страдания. Однако, совершая это, все они не получают никакой пользы от самоистязания». И еще явилась такая мысль: «Ныне я, хоть и предаюсь этой жестокой аскезе, однако не могу достичь освобождения от мира и обретения мудрости. Значит, совершение аскезы не ведет к бодхи и совершение аскезы — не есть то, что [ведет] к окончательному прекращению [страданий], достижению угасания и прохождению Пути³⁴. Непременно есть еще некий закон³⁵, который позволит уничтожить рождение, старость, болезнь и смерть». И еще явилась такая мысль: «Когда я в прошлом в саду у моего отца, царя, под деревом джамбу³⁶ в первый раз совершал медитацию, я телом и разумом испытал радость и действительно достиг тогда четвертой [ступени] медитации, при которой происходит овладение размышлением о прошлом. Вот это ведет к бодхи и непременно позволит уничтожить рождение, старость, болезнь и смерть».

И еще Бодхисаттве явилась такая мысль: «Ныне, с таким исхудавшим телом, я не смогу обрести Путь. Если я благодаря чудесным силам и силе мудрости, излечив свое тело, направлюсь к месту бодхи, то как же смогу выполнить это дело? Также я не смогу проявить сострадание ко всем живым существам — без этого будды не постигают учение о бодхи³⁷. Вот почему я ныне должен получить наилучшую пищу и придать силу своему телу. Только тогда смогу отправиться к

³⁴ Путь — дао 道.

³⁵ Закон — зд. фа 法 дхарма.

³⁶ Дерево джамбу — яньфу-шу 閻浮樹.

³⁷ Учение о бодхи — пути-фа 菩提法.

месту [обретения] бодхи». И боги, постоянно проявлявшие любовь к нему, совершающему аскезу, как только узнали о том, что Бодхисаттва желает вкусить наилучшую пищу, сказали Бодхисаттве: «Почтенный, не бери наилучшую пищу. Мы ныне, применив чудесную силу, сделаем так, что Почтенный с помощью воздуха излечит тело, и оно станет таким, как прежде, словно от пищи».

Бодхисаттва подумал: «Я действительно не принимал пищу уже много времени. Люди четырех частей [общины]³⁸ также все знают, что я совершаю аскезу. Если я воспользуюсь помощью божественных сил, а не приму пищу, то это будет обман».

Когда пять бхадра³⁹ услышали, что Бодхисаттва желает принять наилучшую пищу, то подумали так: «Шрамана Гаутама⁴⁰, так соблюдающий аскезу, все еще не может покинуть мир и обрести мудрость. Теперь к тому же он желает вкушать наилучшую пищу, получать удовольствие и так жить. Он невежественный человек и [вскоре] потеряет способность к медитации». Тогда они покинули Бодхисаттву и направились в Варанаси⁴¹, в Ришипатану⁴², в Мригадаву⁴³.

И Будда возвестил бхикшу.

Когда Бодхисаттва завершил аскезу, он пришел к старосте селения Урувильва⁴⁴ по имени Сенапати⁴⁵, который имел десять юных дочерей. В прошлом они постоянно совершали приношения кунжутным⁴⁶ и пшеничным [зерном] Бодхисаттве и пяти бхадра. Когда девушки узнали, что Бодхисаттва оставил аскезу, они наготовили всяческой еды и с почтением ему преподнесли. Прошло немного дней, и облик его стал прекрасен и радостен. И все люди стали говорить: «Шрамана Гаутама величествен обличьем и отмечен добродетелью».

Из этих десяти девушек самую младшую звали Суджата⁴⁷. В прошлом, когда Бодхисаттва предавался аскезе, она постоянно совершала приношения пищи восьмистам брахманам, желая, чтобы благодаря этим приношениям брахманам они поддерживали Бодхисаттву своим благословением и он скорее достиг Анутара-самьяк-самбодхи.

И Будда возвестил бхикшу так.

³⁸ Четыре части [общины] — *сы-бэй* 四輩.

³⁹ Пять бхадра — у батоло 五跋陀羅 — в переводе с санскрита «благое сообщество пяти [подвижников]», см. примеч. 11.

⁴⁰ Гаутама — Цзюйтань 瞿曇.

⁴¹ Варанаси — Полонай 波羅奈.

⁴² Ришипатана — Сянь-жэнь-до 仙人墮.

⁴³ Оленья Пустынь — Лу-е-юань 鹿野苑.

⁴⁴ Урувильва — Юлоубиньло 優婁頻螺.

⁴⁵ Сенапати — Сынабоди 斯那鉢底, соответствует палийскому Сенани.

⁴⁶ В санскритском тексте «конопля».

⁴⁷ Суджата — Шань-шэн 善生, букв. «хорошо рожденная»; имя девушки выражено переводом санскритского *suḥjātā*.

У Бодхисаттвы снова явилась мысль: «За шесть лет подвижничества моя одежда истлела. В Шитаване⁴⁸ я видел старое рваное рубище, его-то я и хотел бы себе взять». Тогда духи земли сообщили об этом духам воздушного пространства, сказав так: «О чудо, о чудо! Царевич из рода шакьев, отказавшийся от трона царя-чакравартина, подобрал вот это выброшенное рубище». И боги воздушного пространства, услышав это известие, передали его на Небеса Тридцати Трех⁴⁹, и так предавалась эта весть от одного к другому, и дошла она до Небес Акаништха⁵⁰. Тогда Бодхисаттва, держа в руках [ту] старую одежду, сказал такую речь: «Где же получить воду, чтобы выстирать эту одежду?» Тогда один из богов явился перед Бодхисаттвой и указал рукой на землю, где тотчас возникло озеро. Тогда Бодхисаттва подумал еще: «Где же получить камень, на котором можно выстирать это рубище?» И Шакра, Индра среди дэвов⁵¹, в тот же миг возложил квадратный камень посреди озера. Бодхисаттва же, увидев камень, стал на нем стирать одежду. Тогда Владыка Шакра сказал Бодхисаттве: «Лучше я сам для Почтенного выстираю эту старую одежду», — и просил у него позволения [сделать это]. Однако Бодхисаттва, желая показать, что в будущем бхикшу не будут позволять другим людям стирать свою старую одежду, тотчас сам выстирал ее и не отдал Владыке Шакре. Выстирав же одежду, он вошел в озеро для омовения. Тогда царь Мара, злодей, превратил берега этого озера в очень высокие и обрывистые. А рядом с озером было дерево, называемое *асына*⁵², и в то самое время дух этого дерева пригнул дерево вниз. Бодхисаттва ухватился за ветвь и смог подняться на берег. Под этим деревом он сам сшил [одежду] из старой ткани. Тогда бог Чистой Обители⁵³ по имени Вималапрабха⁵⁴ преподнес в дар Бодхисаттве кашаю, подобающее шраману.

После того как Бодхисаттва принял кашаю, в утреннее время надел он сангхати и вошел в деревню, чтобы просить милостыню. А дух этого селения явился среди ночи и сообщил Суджате: «Тот чистый человек, ради которого ты постоянно совершала великое жертвоприношение пищи, теперь уже отринул аскезу. А ты прежде дала обет о том, что накормишь его наилучшей пищей: “Тот человек, получив от меня пищу, вскоре обретет Ануттара-самьяк-самбодхи”. Ныне то самое время, когда следует скорее исполнить это». Тогда девушка Суджата, услышав, что сказал ей дух, тотчас отобрала тысячу лучших коров, семь раз выпарила их молоко, сняла сверху самое наилучшее, поместила в новый сосуд и, добавив

⁴⁸ Шитавана — Шито-линь 屍陀林.

⁴⁹ Небеса Тридцати Трех — Сань-ши-сань Тянь 三十三天, см. примеч. 22.

⁵⁰ Небеса Акаништха — Ацзянито-тянь 阿迦尼吒天.

⁵¹ Шакра, Индра среди дэвов — Ши-тихуань-инь 釋提桓因.

⁵² Дерево асына (阿斯那) — найти санскритское соответствие этого названия не удалось.

⁵³ Бог Чистой Обители — Цзин-цзюй тянь-цзы 淨居天子.

⁵⁴ Вималапрабха — У-гоу-гуан 無垢光.

ароматный рис, сварила кашу. И пока она варила это, поверх молочной каши была явлена тысяча благоприятных знаков — колесо со спицами, завиток волос⁵⁵ и прочие. Тогда девушка Суджата, увидев эти знаки, подумала: «Что же это за благое знамение?» Тогда явился отшельник⁵⁶ и сказал Суджате: «Если кто вкусил этой молочной каши, то непременно обретет непревзойденное бодхи». Тогда Суджата, сварив молочную кашу, начисто вымела жилище, расстелила превосходное сиденье, как следует все устроила и повелела девушке Уттаре⁵⁷: «Тебе следует пойти и пригласить сюда брахмана». Уттара, выслушав повеление, пошла на восток и увидела только Бодхисаттву, не встретив брахмана. Пошла она на юг, на запад, на север, но встретила Бодхисаттву и снова нигде не видела брахмана. Тем временем боги Чистой Обители скрыли тела [всех] брахманов, сделав так, что Уттара больше не могла их видеть. Уттара вернулась и сказала Суджате: «Куда бы я ни пошла, я видела только шрамана Гаутаму, и больше не видела никаких брахманов». Суджата сказала: «Он и есть тот превосходнейший, для кого я приготовила эту молочную кашу. Тебе следует скорее пойти и передать мое приглашение». И Уттара пошла туда, где был Бодхисаттва, и, встав перед ним, поклонилась ему в ноги и сказала так: «Суджата послала меня пригласить Мудрейшего». Бодхисаттва, услышав это, пришел и сел на указанное ему превосходное сиденье. Тогда Суджата наполнила золотую чашу молочной кашей и преподнесла ее Бодхисаттве, и он, приняв ее, подумал: «Вкусив этой молочной каши, непременно обрету Ануттара-самьяк-самбодхи». И еще он сказал Суджате: «После того, как я поем, кому мне отдать эту золотую чашу?» Суджата сказала: «Желаю эту чашу преподнести Почтеннейшему, чтобы он использовал ее как ему угодно».

Тогда Бодхисаттва, неся эту молочную кашу, вышел из селения Урувильва и пошел к реке Найранджане; [там] он поставил чашу на берегу, сбрил бороду и волосы, вошел в реку и стал совершать омовение.

И Будда возвестил бхикшу.

В то время, когда Бодхисаттва совершал омовение, сто тысяч богов рассыпали божественные благовония и цветы, и река была ими наполнена. Когда Бодхисаттва закончил совершать омовение, то они все поровну взяли этой воды и унесли в небесные дворцы. Суджата же, получив бороду и волосы, воздвигла ступу, чтобы совершать им поклонение.

Когда Бодхисаттва вышел из реки на берег, то подумал так: «На каком же сидении вкушать это наилучшее яство?» И тотчас дочь нага⁵⁸, [обитавшая] в реке, поднесла ему драгоценное сиденье, поднявшись над землей. Расположив его на чистейшем месте, она пригласила Бодхисаттву сесть. Воссев, Бодхисаттва по-

⁵⁵ В этом списке непонятно значение слова *мо* 摩, возможно, «макара» (makara).

⁵⁶ *Отшельник* — *сянь-жэнь* 仙人, что можно также перевести как «риши».

⁵⁷ *Уттара* — *Юдоло* 優多羅.

⁵⁸ *Наг* — *лун* 龍 здесь соответствует санскр. nāga.

Когда шесть лет предавался аскезе, тело было совершенно истощено. Не приняв помощь божественных сил, отправился к этому месту бодхи. [Он подумал]: «Чтобы проявить милосердие ко всем живым существам и снова прибегнуть к учению будд, Следует вкусить наилучшую пищу, и тогда обрету великое бодхи». В те времена жила девушка, которая творила добро, звали ее Суджата. Пока Будда шесть лет соблюдал аскезу, она совершала щедрое дарение восьмистам [брахманам], В середине ночи услышала она речь божества и утром подоила коров. Выварив это молоко тысячи коров, она приготовила кашу и преподнесла ее [Бодхисаттве]. Бодхисаттва же, надев [монашескую] одежду, проследовал в ее жилище, Взял молочную кашу и с ней направился к реке Найранджане. Бодхисаттва в течение неисчислимых калы щедро творил добрые деяния, Тело и сознание полностью успокоил и очистил, в поведении достиг совершенной гармонии и умиротворения. Подошел он к берегу реки Найранджаны, и все боги и наги окружили его. Когда Бодхисаттва вошел в реку, боги рассыпали благовония и цветы, Когда он захотел подняться на берег реки, дух наклонил драгоценное дерево, Девушка Суджата подарила золотую чашу, дочь нага преподнесла превосходное ложе, И, ступая подобно льву, направился он к «сиденью бодхи».

⁶⁰ Сюнь 尋 — мера длины, равная 8 *чи*, что составляет около 2,5 м.

Как видно из сравнения двух приведенных переводов, структура главы из перевода Дивакары в целом идентична структуре санскритского текста. Состав и последовательность эпизодов совпадают, а имеющиеся различия касаются лишь отдельных деталей. Так, в стихотворном диалоге с Марой отсутствует упоминание об аскетическом иссушении плоти и крови, которое сравнивается с высыханием рек (строфы 11–12). В санскритском тексте перечислены «восемь войск» Мары, в китайском — девять. По «Лалитавистаре», боги собираются вложить в Бодхисаттву пищу «через поры» его тела, а в китайской сутре они хотят излечить его «с помощью воздуха». В санскритском варианте девушки приносят «благодарности сообществу пяти [подвижников]» один плод ююбы, зерна кунжута и риса, а в китайском — кунжут и пшеницу. В китайском тексте отсутствуют имена дочерей деревенского старосты, и его самого зовут иначе — Сенапати⁶¹. Перечень знамений, явившихся при приготовлении каши для Бодхисаттвы, в двух текстах отличается (см. примеч. 19). В санскритской версии Бодхисаттвы, принимая еду у Суджаты, сначала отказывается от золотой чаши («Мне ни к чему такая утварь»), тогда как в китайском переводе эта реплика отсутствует. В «Лалитавистаре» не упомянуто бритье бороды и волос на голове, хотя само это действие очевидно из сообщения о том, что Суджата забрала волосы. В китайской сутре говорится, что Бодхисаттва побрил бороду и волосы перед тем, как совершить омовение. В финальных стихах главы, повторяющих ее основное содержание, китайский текст более лаконичен и в нем отсутствуют два важных эпизода: получение одежды (говорится лишь о ее надевании) и выбрасывание чаши. Вот лишь некоторые из малозначительных различий между двумя рассказами.

Два отличия представляются более существенными. Согласно санскритской главе, попытка Индры отнять чашу силой, превратившись в царя птиц Гаруду, не увенчалась успехом, повелитель богов получил чашу лишь после его почтительной просьбы. В китайском переводе Индра в обличье птицы с золотыми перьями отбирает чашу. В этом контексте отсутствует упоминание о празднике чаши (Патриятра). За таким изменением эпизода может стоять осуждение практики насильственного захвата реликвий, с которым буддийская община сталкивалась на протяжении многих веков своего существования⁶².

⁶¹ Однако в санскритском тексте это имя присутствует в названии деревни — Урубильвасенапати (см. примеч. 18).

⁶² Ср. эпизод так называемой «войны мощей» в «Махапариниббанасутте» (анализ этого сюжета см. [Strong 2007, с. 116–119]) и ряд более поздних эпизодов у Сюань-цзана [Александрова, с. 185].

Второе существенное отличие — отсутствие в китайском тексте «сегодняшних» наименований мест стирки и шитья одежды. Если тема реликвий получает в китайском варианте свое обоснование, то тема паломничества в нем не выражена. Следует напомнить, что вся сутра представляет собой речь Будды, обращенную к монахам. Поэтому сообщение о том, что некое место называется так «и сегодня», выглядит очевидным анахронизмом. Это подтверждает мысль о сохранении более ранней версии памятника в приведенном китайском переводе.

Рассмотрение этих немногочисленных различий позволяет сделать вывод, касающийся истории формирования памятника: общая стратегия изменений подчинена стремлению ввести в повествование о жизни Будды обоснование существенных практик жизни буддийской общины — правил жизни монаха, культа реликвий и культа мест паломничества.

Стихотворное изложение сюжета в переводе Дивакары в целом соответствует прозаическому повествованию. Многие ключевые выражения рассказа воспроизведены здесь дословно⁶³. Однако, как и в санскритских гатхах, эпизоды стирки и шитья сангхати здесь отсутствуют. При этом, если в прозаическом рассказе божество, наклонив ветку дерева, помогает Бодхисаттве выбраться на берег после стирки в пруду, то в стихах оно делает это после омовения в реке.

В отличие от перевода Дивакары VII в., перевод Фа-ху, который относится к началу IV в., существенно отличается от редакции, дошедшей до нас на санскрите. Иначе выглядит даже сам состав глав. События у реки Найранджаны, предшествующие просветлению, не выделены здесь в отдельную главу, но включены в главу об аскезе.

⁶³ Приводим список идентичных и близких выражений в стихотворном и прозаическом рассказах: 心自念言 «глубоко задумался»; 往詣佛樹 / 往詣樹王下 / 行詣佛樹下 «идти к дереву Будды (царю деревьев)»; 神通聖明慧力 / 身神通慧力 «силой чудесных способностей, прозорливости и мудрости»; 寧可服柔軟食 / 寧可服食 «наилучшей была бы мягкая пища»; 乳糜盛滿金鉢 / 金鉢盛乳糜 «взяла молочную кашу и наполнила ею золотую чашу»; 入水而自洗浴 / 入水自洗浴 «вошел в воду и совершил омовение»; 稽首足下 / 稽首禮足下 «поклонилась в ноги»; 愍哀 «проявляя милосердие».

普曜經 Пу яо цзин
Сутра всеобъемлющего сияния

Из главы 15

Шестилетняя аскеза (эпизод у реки Найранджаны)

[...] Будда возвестил бхикшу.

Когда подошел к концу шестилетний срок соблюдения аскезы, Бодхисаттва глубоко задумался: «Хотя я и обладаю силой чудесных способностей, прозорливости и мудрости, ныне тело мое слишком истощено, чтобы идти к дереву Будды⁶⁴. Ведь разве не буду я осмеян в будущие времена во всех странах до самых окраин мира, если станут говорить, что я обрел Путь голодным? Для меня наилучшей была бы мягкая пища, от нее моя плоть, исцелившись, получит силу. Только после этого я отправлюсь к подножию того дерева и смогу обрести Путь Будды.

В то время жил деревенский староста по имени *Сюшеманьцзя*⁶⁵. И была у него старшая дочь, которая каждый день кормила восьмисот брахманов. Узнав о том, что Бодхисаттва ревностно соблюдает аскезу, она давно имела желание совершить ему приношение. Великомудрый же Бодхисаттва отправился к подножию дерева и воссел [там]. А к тому времени старшая дочь вышла замуж, и хотела она родить сына. Потому она твердо решила, приготовив наилучшее угощение, поднести его духу горы и дерева. И вот старшая дочь родила сына и возрадовалась. Подоив одну за другой тысячу коров, она взяла их молоко и приготовила из него молочную кашу, желая поднести ее духу дерева. И послала она служанку, чтобы та сперва пошла [к дереву] и навела чистоту. Служанка, которая увидела сидящего Будду, не знала, как выглядит дух. Вернувшись, она всем рассказала, что когда прибралась, под деревом явился дух такой необычайной красоты, какой не видано в мире. Услышав об этом, дочь [старосты] обрадовалась, хотела взять кашу и пойти туда. А каша взлетела из котла на высоту одного *чжана*⁶⁶, так что нельзя было ее ухватить. Дочь [старосты] весьма удивилась, и тогда наиболее почтенный из восьмисот брахманов, увидев это, сказал той дочери: «Тот, кто нынче будет накормлен этой молочной кашей, человек необыкновенный — он вот-вот станет буддой, лишь только вкусит эту пищу и переварит ее». И прозвучал с небес голос божества: «Сегодня дочь [старосты] совершит великое жертвоприношение. Есть великий Бодхисаттва, который, преисполненный высочайших помыслов, соблюдал аскезу. Он уже поднялся с сиденья⁶⁷. Ты давно

⁶⁴ *Дерево Будды* — *Фо-шу* 佛樹, так здесь названо дерево бодхи.

⁶⁵ *Сюшеманьцзя* 修舍慢加 — транскрипция санскритского имени, которое не удалось восстановить.

⁶⁶ *Чжан* — мера длины, около 3,2 м.

⁶⁷ *Поднялся с сиденья* — т.е. завершил аскезу.

имела желание первой накормить его. Лишь когда он будет накормлен досыта, то обретет непревзойденный совершенный путь⁶⁸, то есть совершеннейшее просветление⁶⁹. Ты ведь говорила о таком желании, не следует отказываться от прежнего намерения».

Тогда старшая дочь, услышав, что сказал небесный дух, тотчас взяла молочной каши и наполнила ею золотую чашу. Держа в руках ароматную [воду] для гостя⁷⁰, вместе с восьмьюстами брахманами пошла она на берег реки Найранджаны.

И Будда сказал бхикшу.

Бодхисаттва, узнав об этом, возвратился на берег реки, благодаря чудесной силе мудрости переправившись туда мгновенно. Показывая, что он следует обычаям [мира], он вошел в воду и совершил омовение. Тогда каждый из восьмидесяти тысяч богов пригнул ветвь дерева, совершая служение Бодхисаттве. И Бодхисаттва, ухватившись за ветви, выбрался на берег. Тело его стало легким, чистым, лишенным грязи. И Бодхисаттва пошел вперед. Тогда бог [неба] Тушита⁷¹ по имени Вималапрабха⁷², подыскав божественные одежды кашая и сангхати, превратился в шрамана и преподнес их Бодхисаттве. И Бодхисаттва тотчас надел их и в умиротворении оставался на месте. В то время супруга нага, обитавшего в реке Найранджане, показалась из-под земли и подарила Бодхисаттве изысканное сиденье. Бодхисаттва тотчас воссел. В то время старшая дочь деревенского старосты Сюшэманьцзя вместе с брахманами принесла наилучшую молочную кашу к тому месту, где был Бодхисаттва. Поклонившись в ноги и трижды обойдя вокруг него, [поворачивая] в правую сторону, она окропила руки Бодхисаттвы ароматной водой для гостя и поднесла ему наилучшую молочную кашу. Бодхисаттва, проявив милосердие к дочери [старосты], сразу же принял пищу. Силы его окрепли, а сердце освободилось от привязанностей. И он взял золотую чашу и бросил ее в реку. И вся тысяча нагов подобрали ее и совершили почитание чаши. В то время супруга нага, которая преподнесла сиденье, взяла его и, чудесным образом воздвигнув храм, со всем усердием совершила почитание. Сотни тысяч миллионов богов взяли ароматную воду и полили ею храм. Каждый, кто хотел почтить чашу Бодхисаттвы, сотворил дворец, чтобы в дальнейшем совершать

⁶⁸ *Непревзойденного Совершенного Пути* 無上正真之道 — Ануттара-Самьяк-самбодхи, соответствует транскрипции 阿耨多羅三藐三菩提 в тексте Дивакары.

⁶⁹ *Совершеннейшее просветление* — здесь это понятие не транскрибируется, как в переводе Дивакары, а передается с помощью перевода (чжэн-цзюэ 正覺).

⁷⁰ *Ароматная [вода] для гостя* — бинь-гань 賓乾, сокращение от бинь-гань-шуй 賓乾水, которое встречается ниже. Соответствует санскритскому композиту gandha-jala «ароматная вода», при этом первый компонент (gandha «аромат») передан транскрипцией (гань 乾), второй (jala «вода») — переведен (水 шуй).

⁷¹ [Небо] Тушита — Доушунь 兜術.

⁷² Вималапрабха — Ли-гоу-гуан 離垢光.

приношения. В то время старшая дочь деревенского старосты и другие, получив дарованные Буддой волосы и ногти, возвели ступу и совершили приношения.

Будда сказал бхикшу.

Бодхисаттва, вкусив эту молочную кашу, выполнил свое заветное желание, и тело его стало упитанным, а вид его обрел сияние. Прошло время, и появились эти гатхи.

В то время, когда Почитаемый в Мире в чистоте помыслов совершал усилия,
он глубоко задумался:

«Чтобы чудесною силой мудрости перенестись к подножию царя деревьев,
Обрести мудрость всеведения, достичь наивысшей мудрости
И, следуя всеохватывающему милосердию, в конце концов спасти все существа,
Мне прежде всего следует вкусить пищу, дабы тело было упитано,
И, направившись к подножию царя деревьев, достичь всеведения.
Малыми и слабыми заслугами не добиться умиротворения для богов и людей
И не добиться совершенной прозорливости; надо вернуть телесную силу,
[вкусив] сладкий нектар,

Широко возвестить о [своих] совершенных в прошлом благих деяниях
и утвердиться в покое и благочестии».

Так он подумал, и божество, услышав это, сообщило деревенскому старосте:
«Наполнив золотую чашу молочной кашей, [следует] отправиться к реке.

Приняв ее, он воспрянет душой и обретет сладкий нектар Пути,

И на сотни тысяч кальп все индрии⁷³ будут усмирены.

Боги, наги и духи отправятся к великому святому, который пойдет на берег
реки,

Совершат должное приношение даров, не имеющее предела».

И вошел он в реку для омовения,
Чтобы смыть с души своей нечистоту, [сделав это] из сочувствия к обычаям
мира.

Мириады богов возрадовались, и все дарили цветы и смешивали благовония,
И установилась тишина в мире, когда вошел в воду наивысший среди людей
и совершил омовение,

[Все] познали, что он есть Бодхисаттва, и он шествовал, лишенный нечистоты.
Когда он, добродетельнейший и мудрейший, совершал омовение,

сотни тысяч богов служили ему,
Его тело было лишено грязи, и божество преподнесло ему кашаю,
И он облачил тело в [эту] одежду; когда же он уже облачился в одежду,
Супруга нага, весьма возрадовавшись, преподнесла ему прекрасное сиденье.
И в успокоении, погруженный в созерцание, он воссел, как Око Пути
для всего мира.

⁷³ Индрии — *гэнь* 根, философский термин, обозначающий пять чувств, с помощью которых воспринимается внешний мир: зрение, слух, вкус, обоняние, осязание.

Дочь Сюше[маньцзя] преподнесла ему пищу, наполнив золотую чашу
 молочной кашей;
 Она поклонилась ему в ноги и с великим благоговением накормила его.
 Вкусив ее, он насытился и, взяв чашу, бросил ее в реку,
 И все боги с искренним почтением пришли совершить приношения Будде,
 И как только Татхагата принял пищу — молочную кашу, наилучшее яство,
 Тело его преисполнилось силы, и пошел он к подножию дерева Будды,
 И когда он направлялся к подножию дерева Будды, он шел так, что тело его
 не пошатнулось,
 Величественными, как поступь владыки Шакры⁷⁴, стали шаги Бодхисаттвы.

Если при сравнении перевода Дивакары с санскритским текстом стояла задача выявления различий, которые в конечном счете оказались довольно незначительными, то в случае с переводом Фа-ху более актуальным представляется поиск совпадений.

Начальная часть главы «Найранджана» в приведенном фрагменте отсутствует. Здесь нет ни стихотворного диалога с Марой, ни воспоминания о первой медитации (хотя посвященная этому событию глава у Фа-ху есть — гл. 8 «Сидение под деревом в созерцании пахоты»), ни предложения богов чудесным образом вложить пищу в тело Бодхисаттвы, ни упоминания о сообществе пяти благих подвижников, ни рассказа о первой трапезе.

Совершенно иначе изложен эпизод с обретением монашеского одеяния. В переводе IV в. обе одежды — сангхати и кашаю — Бодхисаттве дарит божество Вималапрабха, которое в более поздних версиях преподносит только кашаю. Таким образом, сюжет об одеянии не имеет важного разделения на две части — самостоятельное изготовление сангхати (получение ткани на месте кремации, стирка и шитье) и дарование богом кашаи. Напомним, что в санскритских гатхах тоже говорится лишь о дарении одежды богами.

На фоне отсутствия перечисленных выше эпизодов на первый план выходит рассказ о Суджете. Многие значимые детали этого сюжета отличаются от поздних версий. Само имя девушки здесь отсутствует, она названа «старшей дочерью деревенского старосты»⁷⁵, причем о других дочерях ничего не сообщается. Как и в санскритской версии, дочь старосты кормит 800

⁷⁴ Владыка Шакра — *Ди-Ши* 帝釋.

⁷⁵ Имя Суджата не является единственным в различных версиях сюжета. Так, в «Винае мугдасарвастивадинов» молочную кашу для Бодхисаттвы готовят две сестры — Нанда и Нандабала [Strong 1995, с. 16–17], у Ашвагхоши имя девушки Нандабала [Aśvaghoṣa, 12.109].

брахманов, но здесь она делает это не ради Бодхисаттвы, раздача еды лишь демонстрирует ее праведность и щедрость. Кроме того, она уже замужем. Но самой важной особенностью данной версии является принципиально иная мотивировка действий женщины. Она готовит молочную кашу вовсе не для того, чтобы накормить Бодхисаттву. Она делает это, чтобы совершить подношение духу дерева во исполнение обета, связанного с желанием родить сына. Сам рассказ о приготовлении пищи также выглядит иначе: здесь нет упоминания о появлении на поверхности каши чудесных знаков (чакра и т.д.), а сообщается о другом знамении — каша выпрыгивает из горшка, «так что ее нельзя ухватить». Далее божество возвещает, для кого предназначена эта пища. Как и в санскритских гатхах, Бодхисаттва не приходит к дому Суджаты, она сама приносит кашу с едой на берег Найранджаны.

Сходный вариант сюжета о Суджате содержится в палийской «Ниданакатхе» (вступительная часть комментария к джатакам; в «Типитакхе» этот рассказ отсутствует). Согласно этой версии, Суджата также дала обет, что в том случае, если она выйдет замуж за равного по сословию (*samajātika*) человека и ее первым ребенком будет мальчик, она станет ежегодно совершать подношения духу дерева *ньягродха*. Ее желание исполнилось, и она, особым образом приготовив молочную кашу, посылает служанку осмотреть место совершения обряда. Придя к дереву, служанка видит сидящего там Бодхисаттву и сообщает Суджате, что божество вышло из дерева, чтобы собственноручно принять подношение. Обрадованная Суджата кладет кашу в золотой сосуд и несет ее к дереву. Она вручает еду Бодхисаттве, будучи уверенной, что перед ней дух дерева [Nidānakathā, с. 184–187].

Таким образом, история Суджаты в раннем китайском переводе «Лалитавистары» оказывается близкой к версии «Ниданакатхи». Это частичное совпадение северного и южного вариантов сюжета позволяет предположить, что в первоначальном варианте предания Суджата не имела намерения совершать подношение самому Бодхисаттве. Он выступал как получатель жертвоприношения, предназначенного божеству. Как известно, культ якш, связанных с деревьями и горами, был очень важен в эпоху раннего буддизма. Многочисленные упоминания о якшах в буддийской и джайнской литературе свидетельствуют о широком распространении этого культа и об активном взаимодействии с ним «шраманских» религий. Ряд сюжетов говорит о тенденции замещения почитания якш в традиционном культе почитанием Будды, который как бы наследует их власть. Таковы многочисленные сюжеты о покорении или усмирении Буддой того или иного якши, после чего место поклонения этому божеству становится местом поклонения Готаме [Александрова, с. 51]. Та же тенденция, вероятно, определяла и первоначальную мотивировку действий Суджаты.

чальный вариант сюжета о Суджете. Вкушению пищи перед просветлением придается столь большое значение и оно предстает как некий торжественный обряд именно потому, что Бодхисаттва получал пищу божества, тем самым занимая его место. Типологически близким к этому сюжету можно считать предание о Кришне, забравшем себе еду, предназначенную для подношения Индре [Vaudeville, с. 77–78].

С течением времени в Северной Индии взаимодействие с культом якш утратило для буддийской общины свою актуальность. Поклонение духам деревьев и гор сохранилось, но перешло в разряд низовых культов, статус этих божеств снизился. Получение Бодхисаттвой пищи, предназначенной духу дерева, вероятно, «снижало» его образ. Сюжет постепенно трансформировался, утрачивая связь с древним культом. В китайской версии IV в. дочь старосты еще готовит пищу по обету для божества дерева, но уже слышит божественный голос, объясняющий ей, для кого на самом деле предназначен ее дар. И она осознанно совершает свое подношение именно Бодхисаттве. В версии же VII в. сам обет Суджаты меняется, здесь она изначально стремится помочь Бодхисаттве обрести просветление: «Тот человек, получив от меня пищу, вскоре обретет Ануттара-самьяк-самбодхи». Соответственно, исчезают и детали, связанные с прежней мотивировкой ее действий — замужество и рождение сына. При этом во всех текстах сохраняется представление об исключительной важности вкушения пищи Бодхисаттвой перед просветлением, однако в поздних версиях мотивировка этой важности утрачена. Можно обнаружить попытки установить рациональную связь между едой и обретением просветления. Так, в поэме Ашвагхоши говорится, что, вкусив рисовой каши, Бодхисаттва «с насытившимися шестью чувствами стал способен достичь просветления» (*bodhiprāptaṃ samartho 'bhūṭ saṃtarpitaṣaḍindriyaḥ*) [Aśvaghoṣa, 12.112].

Другой вариант трансформации исходного сюжета представлен в «Винае муласарвастивадинов». Там сообщается, что две дочери деревенского старосты Нанда и Нандабала узнали, что Бодхисаттве предназначено стать чакравartiном. Они приносят ему рисовую кашу и просят, чтобы он женился на них обеих [Стронг 2003, с. 104]. Таким образом, мотив желанного замужества сохранен, но существенно преобразован: вместо исполнения обета божеству ради равного по сословию мужа, женщины совершают подношение Бодхисаттве ради того, чтобы он сам стал их мужем.

Еще одним эпизодом предания, связанным с древними культами, является эпизод с поклонением золотой чаше, который в переводе Фа-ху также отличается от более поздних версий. Согласно тексту IV в., выброшенная Бодхисаттвой чаша достается нагам, и божество не пытается ее отобрать.

Главными почитателями чаши остаются наги. Этот вариант, вероятно, является изначальным, поскольку он также близок к версии «Ниданакатхи». В этом палийском жизнеописании Будды говорится, что брошенная чаша сама опустилась в подводный дворец царя нагов Калы, где ударилась о три чаши, из которых ели три Будды прошлого. Услышав звон от удара, Кала понимает, что явился новый Будда и славит его [Nidānakathā, с. 188]. Важность культа нагов, также как и культа якш, засвидетельствована множеством буддийских и джайнских текстов. Образ царя нагов, поклоняющегося чаше Бодхисаттвы, представляет собой один из примеров ассимиляции архаичного культа буддизмом. В более поздних повествованиях о Найранджане чаша от нагов переходит к богам, т.е. поклонение ей приобретает более высокий статус.

Итак, сравнение трех вариантов «Найранджаны» позволяет выявить некоторые тенденции развития буддийского предания. Первоначальные варианты некоторых сюжетов жизнеописания Будды опираются на старые мифологические модели и связаны с утверждением новой религией своего места среди древних культов. В ходе дальнейшего развития архаические черты утрачиваются, логика развития сюжета изменяется и происходит своего рода вторичная каузализация, создающая новую мотивировку событий легенды в духе собственно буддийских представлений. При этом на первый план выходят темы, связанные с жизнью общины. Главным побудительным мотивом действий Бодхисаттвы и окружающих его персонажей становится утверждение стереотипа поведения буддиста-монаха и буддиста-мирянина.

Так, Бодхисаттва, вкушавший пищу божества, преображается в Бодхисаттву, который, освящая своим авторитетом правила винаи, получает подношение у мирян и тем поддерживает свои силы. Если в переводе IV в. Бодхисаттва лишь получал в готовом виде свои монашеские атрибуты (одежда, чаша, сидение), то в санскритской «Найранджане» он устанавливает парадигму монашеского поведения (стирка и шитье одежды, соби́рание милостыни). Теперь рассказ призван подчеркнуть, что именно это является необходимым условием достижения просветления для всех последующих поколений. Мысль о желании анонимных редакторов памятника привести в текст предписания для монахов подтверждается тем фактом, что ряд рассмотренных эпизодов, связанных со стиркой одежды, несомненно, заимствован из «Винаи». Согласно палийской «Махавагге» (I.20.1–6), Будда изготавливал себе одежду из «пыльной ткани» в другой период своей жизни. После первой проповеди в Оленьем парке и создания буддийской общины он вернулся на берега Найранджаны и пытался обратить знаменитого подвижника Урубильва Кассапу (Кашьяпу). Именно в это время ему понадобилось выстирать грязную ткань. Бог Сакка (Шакра) создал для этого пруд и

дал камень. Божество наклонило ветку дерева, чтобы Будда мог подняться на крутой берег. После чего Сакка дал второй камень для сушки ткани. Кассапа удивился внезапному появлению пруда и Будда рассказал ему о случившемся [Vinaya Texts, Pt. 1, с. 125–127]. Эти же события с небольшими вариациями описаны в «Винаях» дхармагуптаков и махисасаков, а также в «Чатушпаришатсутре» сарвастивадинов [Waldschmidt, с. 190].

Подтвердить сформированное на основе прочтения текстов представление о составе раннего комплекса эпизодов, образующих предание о пребывании Бодхисаттвы у реки Найранджаны, позволяет обращение к изобразительным источникам.

Развернутую композицию, посвященную событиям, предшествующим просветлению, можно видеть на рельефе [Barret, pl. XXI], покрывающем колонну ограды ступы в Амаравати (II–III вв.). Ряд присутствующих здесь изображений следует рассматривать как визуальную версию нашего текста. Сопоставление ее с литературным текстом тем более интересно, что создание данной ступы связано со школой махасангхиков [там же, с. 27, 58], в рамках которой, как уже говорилось, был составлен первоначальный вариант «Лалитавистары».

Расположение основных сцен этого повествования подчинено общему ритму членения поверхности каменных колонн и горизонтальных балок, составляющих конструкцию ограды ступы. Сверху и снизу рельефа помещены два полукружия розеток-«лотосов», между ними находится центральное изображение, заключенное в круг. Две сцены сверху и снизу круга вписаны в пространство, образовавшееся между дугами соседних окружностей. Верхний и нижний края рельефа ограничены лентами декоративных изображений, представляющих растительность и извергающих ее макаров; подобные же ленты охватывают полукружия розеток и центральный круг.

Первым бросается в глаза изображение в круге — сцена преподнесения пищи дочерью старосты. Присутствие Бодхисаттвы передано символически в виде ступней на сиденье у подножия дерева, ствол которого образует вертикальную ось этой композиции. Слева от сиденья — склоненная фигура девушки, подносящей сосуд, по обе стороны дерева и снизу сиденья — множество девушек, почитающих Бодхисаттву. Виднеющиеся на заднем плане крыши хижин указывают на то, что рядом находится деревня.

Сверху круга — сцена омовения Бодхисаттвы. В средней секции этого изображения — воды реки, обозначенные вереницами гусей, между ними тянутся следы Бодхисаттвы, отмечающие его пребывание в воде. В верхнем правом углу — вытянутая рука божества, помогающего Бодхисаттве вы-

браться на берег. В боковых секциях помещены фигуры почитателей: справа — царь нагов с женщинами-нагини, слева — устремившиеся к реке небесные девы, несущие сосуды с благовониями. Снизу круга, как мы полагаем, сцена преподнесения одежды Бодхисаттве. Его присутствие, как и в центральном изображении, передано в виде дерева и ступней на сиденье, по сторонам дерева — два божества, протягивающие Бодхисаттве одежды. В боковых секциях — фигуры божеств-почитателей.

Композиция рельефа выстроена по вертикали, однако последовательность «чтения» изображений направлена от верхнего и нижнего к центральному, поскольку сверху и снизу представлены эпизоды, предшествующие главному событию. На этой главной сцене, помещенной внутри медальона, сфокусировано внимание зрителя. Составляющая композиционный центр рельефа сцена приношения пищи представлена как кульминация обрядового действия, подготовка к которому выражена в виде двух сцен, занимающих подчиненное положение.

Расположение сцен и отдельных элементов изображения выражает соподчинение эпизодов, а не их последовательность: возможности пространственного отображения нарратива позволяют передать его именно в парадигматическом ключе. Состав эпизодов, которые здесь выделены как узловые, соответствует раннему варианту предания, зафиксированному в китайском переводе IV в.: Бодхисаттва совершает омовение, боги дарят ему две одежды (по-видимому, кашаю и сангхати), дочь старосты подносит молочную кашу. Выбор этих эпизодов для размещения в трех ярусах одного рельефа свидетельствует о том, что именно они составляли ядро сюжета в раннем варианте предания.

Сосредоточив внимание на деталях, надо отметить, что и эпизод омовения, и эпизод получения одежды, так же как и в ранней версии текста, представлены нерасчлененными. Сопоставляя изображение сцены омовения с санскритским текстом «Лалитавистары», В. Дехеджиа пишет: «В верхнем ярусе скомбинированы эпизоды стирки Буддой куска ткани в пруду с купанием в реке Неранджара» [Dehejia 2005, с. 155]. Действительно, следы Бодхисаттвы, совмещенные с изображением реки, предполагают сцену омовения, а «рука помощи» в кроне дерева соответствует в санскритском памятнике (и китайском переводе VII в.) эпизоду стирки «пыльной ткани» в пруду. Однако в переводе IV в. стирки ткани нет, и божества помогают Бодхисаттве выбраться на берег реки именно после омовения. Сравнение лишь с одной поздней версией приводит к неверной интерпретации сюжета изображения. Эпизод получения одежды, представленный на рельефе, также еще не разделен на «дарение кашаи» и «изготовление сангхати». Эти на-

блюдения соответствуют нашим выводам о позднейшем развитии сюжета в связи с введением темы «протомонаха».

Важно, что центром сцены преподнесения пищи является дерево. Ни в санскритской «Лалитавистаре», ни в переводе VII в. поднесение молочной каши никак не связано с деревом, упоминается лишь дерево Бодхи, к которому Бодхисаттве предстоит отправиться. В переводе же IV в. говорится, что дочь старосты хочет совершить подношение «духу дерева и горы», и все это действие происходит под деревом.

Рассмотренный рельеф из Амаравати свидетельствует, что во II–III веках сюжет о событиях, предшествующих просветлению, существовал еще в ранней форме, потроенной вокруг ритуального подношения еды.

Как было нами показано, созданные в разные века китайские переводы, отражающие разновременные версии текста, помогают воссоздать и осмыслить предысторию санскритского памятника. Но в самом этом тексте есть фрагмент, который позволяет заглянуть в более отдаленное прошлое, в ту эпоху, когда буддийская агиография только начинала складываться и существовала, как можно предположить, еще в устной форме.

В начале санскритской главы помещен большой стихотворный текст, в котором содержится диалог Бодхисаттвы с Марой. Этот же диалог имеется в китайском переводе VII в., но отсутствует в переводе IV в. Таким образом, можно предположить, что данный текст был инкорпорирован в памятник в этот промежуток времени. Позднее введение данного фрагмента в главу косвенно подтверждается и тем обстоятельством, что в отличие от большинства стихов «Лалитавистары», написанных на буддийском гибридном санскрите, в этом диалоге использован нормативный санскрит. Однако, как показывает сравнение с другими памятниками индийского буддизма, именно эта поздняя часть главы по происхождению является самой древней ее частью. Об этом свидетельствует наличие двух текстуально очень близких стихотворных фрагментов в канонах других школ буддизма: в «Сутта-нипате» палийской «Типитаки» и в «Махавасту», считающейся винаей локоттаравадинов. Три варианта диалога написаны на трех диалектах (в «Лалитавистаре» на санскрите, в «Махавасту» на гибридном санскрите и в «Сутта-нипате» на пали), но количество дословных совпадений между ними не оставляет сомнений в том, что все версии восходят к одному первоначальному тексту. На каком языке был создан этот текст, мы не знаем, однако очевидно, что все дошедшие до нас версии являются переложениями, сделанными в разных ответвлениях индийского буддизма.

Приведем переводы этих фрагментов.

Махавасту [Mahāvastu, vol. II, pp. 155–156]

1. Созерцая прекрасные леса и лесные заросли, я прилагал усилия на окраине Урувильвы.
2. Совершив обход вокруг [меня], старающегося достичь высшей цели, явился Намучи и произнес сострадательную речь:
3. «Ты изможденный, бледный, смерть твоя близко, прекрати [свои] великие усилия, нет у тебя надежды на жизнь.
4. Жизнь для тебя — высшее благо, живой ты накопишь заслуги; накапливай заслуги, чтобы не сожалеть после смерти.
5. У ведущего воздержанный образ жизни и возливающего ангихотру рождается великая заслуга — чего ты добьешься усилиями?!
6. Далека надежда на усилия, трудноосуществима, труднодостижима». Такую речь произнес Мара рядом с Бодхисаттвой.
7. Тогда Бодхисаттва ответил Маре: «О злодей, друг злых, я пришел сюда не ради заслуг.
8. У меня, о Мара, нет ни малейшей нужды в заслугах, почему, о Мара, ты не говоришь с теми, кому нужны заслуги?
9. Я знаю, что я не бессмертен, ведь жизнь [всегда] кончается смертью, без возврата я уйду, преданный воздержанию.
10. Этот ветер высушит даже потоки рек, разве у меня, прилагающего усилия, он не высушит кровь?
11. Высохнут тело, желчь, флегма и рожденное ветром⁷⁶, пусть же теперь пропадут [мои] плоть и кровь.
12. Когда иссякнет плоть, то сознание прояснится, усилятся внимательность, мужество и сосредоточенность.
13. У того, кто так живет, кто обрел высшее место, не повреждено тело — посмотри на чистоту [его] существа!
14. У меня есть [твердое] намерение, а также имеются мужество и мудрость, я не вижу в мире того, кто удержит [меня] от усилий.
15. <...> Эта смерть наготове, увы нашей ничтожной жизни.
16. Поэтому внимательный, вдумчивый, свободный от привязанностей <...>
17. Я, в битве породив высшее сознание, силой сокрушив лес, исполнил то, что нужно было исполнить.
- 18–19. Я под деревом просветления, когда [еще] не обретено место бессмертия, увидев снаряженное войско Намучи с развевающимися знаменами, выйду на

⁷⁶ *Рожденное ветром* (vātaja) — традиционная медицина выделяла три рода жидкостей в человеческом организме: pitta «желчь», kapha (или śleṣma) «флегма» и vāyu букв. «ветер».

битву; я пришел не ради пребывания в укрытии⁷⁷, я обращу вспять твоё войско в должное время.

20. Желание — твоё первое войско, второе называется враждой, третье — голод и жажда, а четвертое именуется вожделением.
- 21–22. Пятое — лень, шестым твоим [войском] зовется страх, седьмым — сомнение, а гордость является восьмым. Алчность, хвала, почет и слава, которая получена незаслуженно, это снаряженное войско Намучи с развевающимися знаменами. Некоторые шраманы и брахманы пребывают в нем.
23. Трус не побеждает это [войско] и, [не] победив, предается печали⁷⁸; я сокрушу это [войско] мудростью, как необожженный сосуд — водой.
24. Сделав оружием непоколебимую внимательность и покорив тебя, я, обретший мужество, странствующий, поведу [за собой] и мирян.
25. Глупые, неразумные люди предаются легкомыслию, я поведу их туда, где благодаря отсутствию желаний прекращается страдание».
26. У того огорченного [Мары] уныние стало [еще] сильнее, и тогда злокозненный якша удалился оттуда.

Сутта об усилиях (Padhānasuttaṃ) [Suttanipāṭa, Mahāvagga 2.424–448]

- 1–2. Возле реки Неранджара ко мне, прилагающему усилия и, напрягая все силы, погрузившемуся в сосредоточение ради обретения совершенного покоя, пришел Намучи и произнес сострадательную речь: «Ты изможденный и бледный, смерть твоя близко.
3. В тебе на тысячу частей смерти — одна часть жизни; живи, ведь жизнь — это благо, живой ты накопишь заслуги.
4. У тебя, ведущего воздержанный образ жизни и возливающего агнихотру, накопится много заслуг — чего ты добьешься усилиями?!
5. Труден путь усилия, трудноосуществим, труднодостижим». Мара стоял рядом с Буддой, говоря такие гатхи.

⁷⁷ Выйду на битву; я пришел не ради пребывания в укрытии (yuddhāya pratiyāsyāmi nāhaṃ sthānārtham upāviṣe) — в этом контексте слово sthāna (букв. «место») использовано в значении «оборона», «пребывание в укрытии», антонимичном значению слова yuddha «битва», «атака»; ср. в «Законах Ману»: gulmān ... sthāne yuddhe sa kuśalān «отряды воинов ... искусные в обороне и нападении» [Manusmṛti 7.190].

⁷⁸ Эта строка в трех разных редакциях присутствует во всех вариантах гатх, но интерпретация ее представляет сложности. В «Махавасту» читаем na tām aśūro jayati jītvā vā anuśocati; в «Падхана-сутте» — na naṃ aśūro jīnāti jetvā ca labhate sukhaṃ (текст из «Лалитавистары» см. примеч. 3). Вероятно, при переводе с первоначального диалекта гатх на санскрит, гибридный санскрит и пали текст строки был искажен.

6. Так говорившему Мару Господин ответил: «О злодей, друг легкомысленных, ты пришел сюда ради собственной выгоды.
7. У меня нет ни малейшей нужды в заслугах; кто нуждается в заслугах, с теми должен разговаривать Мара.
8. Есть у меня вера и мужество, и есть у меня мудрость; зачем меня, прилагающего такие усилия, ты спрашиваешь о жизни?!
9. Этот ветер высушит даже потоки рек, разве у меня, прилагающего усилия, он не высушит кровь?
10. Когда высохнет кровь, высохнут желчь и флегма, когда иссякнет плоть, то сознание прояснится, усилятся внимательность, мужество и сосредоточенность.
11. У меня живущего так, испытавшего наивысшие страдания, ум не обращает внимания на желания — посмотри на чистоту [моего] существа!
12. Желания — твоё первое войско, второе называется враждой, третье твоё [войско] — голод и жажда, четвертое именуется вожделением.
13. Пятое [войско] у тебя — лень, шестым именуется страх, седьмое твоё [войско] — сомнение, злоба и упрямство — твоё восьмое [войско].
- 14–15. Алчность, хвала, почет и слава, которая получена незаслуженно, превознесение себя и принижение другого — о Намучи, у тебя, у злодея, это сражающееся войско, которое не победит трусливый, чтобы, победив, обрести счастье.
16. Я надел [венки из травы] мунджа, пропади пропадом жизнь здесь, для меня лучше умереть в бою, чем жить побежденным!
17. Пребывающие здесь [в твоём войске] некоторые шраманы и брахманы не видны⁷⁹, они не знают пути, которым идут добродетельные.
18. Видя повсюду войско и снаряжённого Мару с [его] колесницей, я пойду на битву, да не сдвинет он меня с места!⁸⁰
19. На твоё войско, которое мир и боги не могут одолеть, я пойду с мудростью, словно с камнем — на необожжённый горшок.
20. Подчинив мысль и укрепив внимание, я буду ходить из царства в царство, обучая многих учеников.
21. Они, серьёзные и прилагающие усилия, следуя наставлениям, [полученным] от меня, лишённого желаний, пойдут [в то место], придя в которое, не будут испытывать сожаления».
22. [Мара сказал]: «Семь лет вплотную шаг за шагом следуя за Господином, я не найду изъяна у просветленного и внимательного.

⁷⁹ *Не видны* (na dissanti) — согласно палийскому комментарию это означает, что шраманы и брахманы «не сияют добродетелями, словно погруженные во тьму»; ср. «Лалитавистара» 20 и «Махавасту» 22.

⁸⁰ Ср. «Махавасту» 19.

23. Ворона кружилась над камнем, похожим на жир — мол, тут найдем что-то нежное, мол, это — [что-то] вкусное!
24. Не найдя там ничего вкусного, ворона улетела оттуда; мы отворачиваемся от Готамы, как [та] ворона, что ударилась о камень, — [от камня]».
25. У него, охваченного скорбью, вина выпала из рук, и тогда тот злокозненный якша скрылся.

Законченная и содержательно цельная композиция приведенных вариантов позволяет сделать вывод о том, что перед нами не фрагмент некоего повествования, а самостоятельный текст, по-видимому, одна из тех «религиозных баллад» раннего буддизма, о которых писал М. Винтерниц. Можно предположить, что в «Сутта-нипате», где это стихотворение представлено как отдельная сутта, сохранен его первоначальный статус, а трактовка данного текста в качестве части пространного рассказа о событиях, предшествующих просветлению, представляет собой вторичное явление.

Кроме того, нельзя не обратить внимания на то, что стихотворный диалог с Марой плохо вписывается в общий контекст этого рассказа. В 17-й главе «Лалитавистары» речь идет о невероятно трудной и изнурительной аскезе, совершаемой Бодхисаттвой. 18-я глава («Найранджана») открывается диалогом с Марой, после чего сообщается о решении Бодхисаттвы отказаться от самоистязания. Следовательно, стихотворение является частью повествования об аскезе. Но в таком случае вся речь Гаутамы о непоколебимости его намерений и готовности скорее умереть, чем отказаться от своих усилий, противоречит логике развития событий. Ведь в дальнейшем он делает именно то, что только что клялся не делать. Включение этих гатх в канву рассказа выглядит искусственным и искажающим их содержание.

В чем же состояло истинное содержание древних гатх вне их поздней принадлежности к «Лалитавистаре» и «Махавасту»? К какому событию жизни они имеют отношение?

В начале всех трех вариантов стихотворения присутствует ключевое слово всего диалога. Это слово *prahāṇa* (пали *padhāna*), которое мы перевели как «усилия». Именно этим термином обозначено занятие Бодхисаттвы, пребывающего у Найранджаны, от которого его безуспешно пытается отговорить Мара. Само название палийского варианта гатх в «Сутта-нипате» звучит как «*Padhānasutta*». Что означает понятие «*padhāna*» в контексте житийных эпизодов палийского канона?

В «Арияпривесана-сутте» (*Ariyaparivesanasuttaṃ* «Сутта о благородном поиске») описан приход Бодхисаттвы к месту его будущего просветления: «И я, о монахи, стремящийся к благу, ищущий непревзойденный лучший путь к покою, странствующий по Магадхе, пришел в Урувелу, [где] деревня

полководца. Там я увидел прекрасное место, чарующую рощу и текущую реку — прозрачную, прекрасную, с хорошим спуском к воде, а поблизости — деревню пастухов. Тогда, о монахи, я подумал: “Прекрасное место, чарующая роща, и река течет, прозрачная, прекрасная, с хорошим спуском к воде, а поблизости — деревня пастухов. Это подходит для усилий (*padhānāya*) благородного, стремящегося к усилиям (*padhānāthikassa*)”. И я, о монахи, остановился там, [подумав], мол, это подходит для усилий (*padhānāya*)» [*Majjhima-nikāya*, v. 1, с. 166–167]. Этот же текст повторен и в «Махасаччака-сутте» (*Mahāsaccakasuttaṃ* «Большая сутта о Саччаке») [там же, с. 240]. При этом в «Арияпаривесана-сутте» сразу же после приведенного фрагмента следует рассказ о просветлении, поэтому *padhāna* в данном контексте означает «усилия» (медитацию) для достижения бодхи. Однако в «Махасаччака-сутте» после того же пассажа следует описание «медитации без дыхания» (*appānakaṃ jhānaṃ*), являющейся частью аскезы Бодхисаттвы. Эта медитация проходит через шесть этапов, каждый из которых сопровождается все более мучительными ощущениями. Характеристика каждого этапа заканчивается одними и теми же словами: «Проявлено мною, Аггивесана, непоколебимое мужество, достигнута незамутненная внимательность, [однако] взволновано, не умиротворено тело у меня, охваченного усилием из-за этого тягостного усилия (*ten’ eva dukkhappadhānena padhānābhitunpassa*). Такое, Аггивесана, возникшее у меня мучительное ощущение сохранилось, не пересилив [моего] ума» [*Majjhima-nikāya*, с. 242–244]. Здесь *padhāna* относится к части аскезы Бодхисаттвы, но только к той части, которая представляет собой медитацию (*jhāna*), поскольку далее, когда описывается умерщвление плоти голодом, этот термин не используется.

Можно заключить, что *padhāna* в житийных текстах означает внутреннее, медитативные усилия, направленные на достижение просветления. Возвращаясь к проблеме содержания трех вариантов гатх, мы, основываясь на уточненном понимании ключевого понятия всего фрагмента, должны предположить, что диалог с Марой имеет отношение не к аскезе, а к просветлению, и его содержание связано именно с этим событием.

Общая структура диалога, выявляемая при сравнении трех текстов, также свидетельствует в пользу этого предположения.

В начале всех вариантов указывается место, где Бодхисаттва «прилагает усилия»: «в восточной стороне Урувильвы, где [течет] река Найранджана», «на окраине Урувильвы», «возле реки Неранджара». В «Лалитавистаре» и «Махавасту» особо подчеркивается красота этого места. Речь Мары в трех текстах не имеет существенных отличий. Он говорит о близости Бодхисаттвы к смерти, предлагает оставить «усилия» и заняться обретением «за-

слуг». Для этого следует «раздавать дары и возливать агнихотру» (Лалитавистара 6) или «вести воздержанный образ жизни и возливать агнихотру» (Махавасту 6; Падхана-сутта 4). Иными словами, Мара советует соблюдать правильное поведение в брахманском понимании.

Ответная речь Бодхисаттвы состоит из двух частей. Вначале он отвергает ценность заслуг и говорит о неизбежности смерти. Он выражает твердость своих намерений и готовность продолжать «усилия» до конца, т.е. до полного исчезновения плоти. Это исчезновение не означает обычной смерти, поскольку речь идет не о любом человеке, а лишь о том, кто «прилагает усилия». Именно у него «ветер... высушит кровь» (Махавасту 10; Падхана-сутта 9) или «высушит тело и кровь» (Лалитавистара 11). Желанный результат «усилий» во всех трех текстах сформулирован одинаково: «когда иссякнет плоть, то сознание прояснится» (Лалитавистара 12; Махавасту 12; Падхана-сутта 10). Иными словами, устранение тела должно привести к появлению чистого сознания. Это утверждение о возможности достижения просветления через полное умерщвление плоти выглядит странным для буддизма и, возможно, представляет собой рудимент некоего древнего добуддийского учения.

Вся первая часть речи Бодхисаттвы действительно имеет прямое отношение к аскезе. Однако далее Бодхисаттва говорит о своей будущей победе над войсками Мары. В «Махавасту» (18) при этом прямо упомянуто «дерево Бодхи». В «Махавасту» и «Падхана-сутте» Бодхисаттва говорит о создании общины — «поведу за собой и мирян» (24–25), «буду ходить из царства в царство, обучая многих учеников» (20).

Заканчиваются все тексты признанием Марой своего поражения. Вторая часть речи Бодхисаттвы, несомненно, посвящена просветлению. Никакого упоминания об отказе от умерщвления плоти перед достижением бодхи в гатхах нет.

В целом весь диалог приводит к выводу, что аскеза и просветление тесно связаны, т.е. в данном случае достижение просветления, вопреки общеизвестному буддийскому сюжету, не предполагает отказа от аскезы.

Другая разработка того же сюжета присутствует в «Самьютта-никае». В разделе «*Mārasaṃyuttaṃ*» содержится небольшая сутта (*Sattavassānubandhasuttaṃ*), включающая стихотворный диалог Бодхисаттвы и Мары. Реплики персонажей не совпадают с приведенными выше гатхами, но заканчивается эпизод словами Мары о том, что он подобен вороне, принявшей камень за кусок жира [*Samyutta-Nikāya*, v. 1, p. 155]. Эти две заключительные строфы идентичны финальным строфам «Падхана-сутты». Текст в «Самьютта-никае» продолжается рассказом о трех дочерях Мары, искушающих Бодхисаттву. Имена двух дочерей — Вожделение (*Taṇhā*) и Вражда (*Aratī*) — сов-

падают с названиями двух войск Мары, из тех, что перечислены Бодхисаттвой. Эпизод с дочерьми Мары — каноническая часть рассказа о просветлении. Это еще раз подтверждает предположение о том, что разговор с Марой имеет отношение к просветлению, а не к аскезе. В таком случае становится понятным клятвенное обещание Бодхисаттвы не оставлять своих усилий, пока он не достигнет цели, а также то, что в одной из строф палийской «Падхана-сутты» (5) он назван Буддой.

Высказанные наблюдения позволяют предположить, что среди вариантов рассказа о просветлении, бытовавших в ранней буддийской общине, существовал один, согласно которому ключевым моментом достижения бодхи была именно победа над Марой. Корни сюжета о победе над демоническим божеством весьма архаичны. Следует отметить, что в палийской сутте и в гатхах из «Махавасту» Мара назван «злокозненным якшей» (*dummano yakkho* и *durmano yakṣo*)⁸¹, т.е. его статус приравнен к статусу божества-хозяина территории. Также интересно, что во всех трех текстах Мара, обращающийся к Бодхисаттве с искушающей речью, назван Намучи⁸², именем ведийского демона, убитого Индрой [Macdonell, с. 161–162].

Возможно, архаичная мифологическая модель, стоящая за сюжетом о просветлении, основывалась на представлении о некоем преображении героя (видимо, связанном с обретением бессмертия), которое может произойти только в определенном месте и предполагает в качестве необходимого условия победу над божеством-хранителем этого места.

В связи этим показательно сходство, обнаруживаемое при сравнении буддийского сюжета с рассказом о просветлении Махавиры в каноне джайнов-шветамбаров. Согласно «Кальпа-сутре», основоположник джайнизма достигает «освобождения» рядом с селением Джримбхика-грама, на берегу реки Риджупалика, под деревом *сала* [Kalpa-sutra, с. 68]. Иными словами, джайнское предание дает те же признаки места просветления — деревня, река, дерево, — что и буддийские памятники. Но в джайнском тексте присутствует одна дополнительная деталь: Махавира обретает свое просветление «неподалеку от старой чайтьи» (*viyāvattassa ceiyassa adūrasāmaṃte*). В языке ардха-магадхи *ceiṇa* (чайтья) означает «обитель якшей или низших божеств» [Ardha-Magadhi Dictionary, v. 2, p. 737]⁸³. Это упоминание может

⁸¹ О Маре как о якше см. [De Caroli, с. 116].

⁸² О Намучи как об одном из имен Мары см. [Khosla, с. 74–75].

⁸³ К. Лалвани переводит приведенное выражение: “not far from a discarded yakṣa-temple” [Kalpa-sutra, с. 68], а Г.Якоби — “not far from an old temple” [Jaina Suttras, part 1, с. 263].

быть рудиментом первоначального участия в сюжете божества места. И Будда, и Махавира именуются «Джина» (jina), что значит «Победитель». Уже само это наименование представляет «просветление» как «победу». Реконструируемая мифологическая модель по-разному трансформировалась в ходе формирования двух религий. В буддизме демоническое божество территории превратилось в воплощение вселенского зла, а в джайнизме было забыто, оставив лишь глухой намек.

Значение трех составляющих сакрального топоса вполне понятно: река, точнее, место спуска к реке для ритуального омовения (tīrtha), всегда обладала статусом святости, дерево — место обитания божества — хозяина территории и объект культа во всех регионах Индии, и наконец, деревня необходима как место проживания тех, кто отправляет культ. В лапидарном повествовании джайнской «Кальпа-сутры» эти три элемента представлены в виде перечня, тогда как в буддийской традиции все они послужили основой для построения сюжетов, образующих единый комплекс предания о просветлении на берегу Найранджаны.

При этом в гатхах Мара, хотя и назван якшей, но представлен именно как повелитель зла: названия его войск образуют список пороков, наиболее порицаемых буддизмом. Выделенные нами элементы сакрального топоса здесь не находятся в центре внимания. Река Найранджана (пали — Неранджара) упоминается лишь как место, где происходит просветление. Дерево присутствует только в гатхах из «Махавасту», и названо оно «деревом просветления». Деревня не упоминается вовсе.

В получении предназначенного духу дерева подношения и в выходе из реки после омовения (или из водоема после стирки одежды) с помощью богов просматривается победа над божеством места, над неким якшей. Однако эти элементы, относящиеся к наиболее архаичному слою сюжета, в стихотворном диалоге отсутствуют. Возможно, гатхи как раз потому оказались столь важным и сохраненным в предании различных школ текстом, что они формулировали доктринальную идею противостояния Мары и Будды. Их содержание ограничено только диалогом двух антагонистов и не включает рассказ о предшествующих и последующих событиях. Именно эти события, изложенные в прозаическом повествовании, выстраиваются по архаичной сюжетной схеме, генетически связанной с легендой о просветлении. За этой легендой угадывается культ места, выраженный в почитании дерева и реки (тиртхи).

В ходе нашего исследования мы двигались от поздних текстов к более ранним. Постараемся теперь проследить предполагаемое развитие предания в последовательном порядке.

Первоначальная идея просветления, вероятно, схожая у шраманских религий, представляла собой некую мифологическую модель, которую можно реконструировать лишь гипотетически и в самых общих чертах. Эта связанная с победой над локальным божеством (якшей) модель в будущем послужила основой для формирования сюжета о споре с Марой, отраженного в гатхах, и сюжета о приношении пищи духу дерева, зафиксированного в раннем переводе «Лалитавистары», в «Ниданакатхе» и на рельефе из Амаравати. В дальнейшем сюжет о подношении пищи развивался, утрачивая основную архаическую составляющую (почитание духа дерева) и обретая новые эпизоды, связанные с жизнью буддийской общины. При этом диалог с Марой, отражающий ранние — возможно, добуддийские — представления, был инкорпорирован в текст в качестве начального эпизода, относящегося к аскезе Бодхисаттвы. Этот этап развития предания отражен в переводе Дивакары. Сохранившаяся санскритская версия памятника фиксирует дальнейшую разработку сюжета с незначительными изменениями, касающимися в основном развитого буддийского культа (почитание мощей и паломничество).

Так анализ одной главы «Лалитавистары» дает возможность не только представить сложную историю менявшегося с течением времени санскритского текста, но и проследить эволюцию одного из ключевых эпизодов легенды о Будде.

Библиография

- Александрова — Н.В. Александрова. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М., 2008.
- Корнеева — Н.А. Корнеева. Словарь флоры // Вишну-смирти. Пер. с санскрита, предисл., коммент. и прилож. Н.А. Корнеевой. М., 2007.
- Стронг 2003 — Джон Стронг. Будда. Краткая биография. Пер. с англ. О. Перфильева. М., 2003.
- Ardha-Magadhi Dictionary — An Illustrated Ardha-Magadhi Dictionary. Shatavadhani Jain Muni Shri Ratnachandrajī Maharaj. Vol. 1–5. Delhi, 1988 (first ed. Indore, 1923).
- Aśvaghōṣa — Aśvaghōṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha. Complete Sanskrit Text with English Translation by E.H. Johnston. Delhi, 1995.
- Barret — Douglas Barret. Sculptures from Amaravati in the British Museum. L., 1954.
- CBETA (中華電子佛典協會 Chinese Buddhist Electronic Text Association) Chinese Electronic Tripitaka Collection, 2006–02.
- De Caroli — Robert De Caroli. Haunting the Buddha: Indian Popular Religion and the Formation of Buddhism. Oxford University Press, 2004.
- Dehejia — V. Dehejia. Discourse in Early Buddhist Art. Visual Narratives of India. Delhi, 2005.

- Edgerton — *Franklin Edgerton*. Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Vol. 1–2. Delhi, 1998.
- Glaserapp — *Helmut von Glaserapp*. Jainism. An Indian Religion of Salvation. An English Translation Shridhar B. Shrotri. Delhi, 1999.
- Jaina Sutras — Jaina Sutras. Pt 1. Transl. from Prakrit by Herman Jacobi. Delhi, 2002.
- de Jong 1954 — *J.W. de Jong*. L'episode d'Asita dans le Lalitavistara. // *Asiatica*. 1954. P. 312–325.
- de Jong 1997 — *J.W. de Jong*. Recent Japanese Studies on the Lalitavistara // *Indologica Taurinensia* XXIII–XXIV. Torino, 1997–1998. P. 247–256.
- Foucaux — *Foucaux Ph.* Le Lalita-vistara — Developpement des jeux. T. 1–2. Paris, 1884–1892.
- Goswami — Lalitavistara. English Translation with Notes Bijoya Goswami. Kolkata, 2001.
- Kalpa-sutra — Kalpa-sutra of Bhadrabahu Svami. Translations and notes by K.Ch. Lalwani. Delhi, 1999.
- Khosla — *Sarla Khosla*. The Historical Evolution of the Buddha Legend. Delhi, 1989.
- Kloetzli — *W. Randolph Kloetzli*. Buddhist Cosmology. Science and Theology in Images of Motion and Light. Delhi, 2007.
- Lalitavistara — Lalitavistara. Buddhist Sanskrit Text — № 1. Ed. By P.L. Vaidya. Published by The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Researches in Sanskrit Learning. Darbhanga, 1958.
- Macdonell — *A.A. Macdonell*. Vedic Mythology. Strasburg, 1897.
- Majjhima nikaya — Majjhima-nikāya. Ed. by V. Trenckner. Vol. 1. Oxford, 1993.
- Mahāvastu — Mahāvastu avadāna. Vol. 2. Ed. by R. Basak. Darbhanga: Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Researches in Sanskrit Learning, 2003.
- Malalasekera — *G.P. Malalasekera*. Dictionary of Pali Proper Names. Vol. 1–2. L., 1960.
- Manusmṛti — The Manusmṛti with the Commentary Manvarthamuktāvalī of Kullūka. Bombay, 1946.
- Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass. 1993.
- Nidāna-kathā — Buddhist Birth-Stories (Jataka Tales). The Commentarial Introduction Entitled Nidāna-kathā. The Story of the Lineage. Translated by T.W. Rhys Davids. London, 1880.
- Rhys Davids, Stede — *T.W. Rhys Davids, W. Stede*. Pali-English Dictionary. Delhi, 2003.
- Samyutta-Nikāya — The Samyutta-Nikāya of the Sutta-piṭaka. Ed. By M. Leon Feer. L., 1884.
- Strong 1995 — *John Strong*. The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations. Belmont, 1995.
- Strong 2007 — John Strong. Relics of the Buddha. Delhi, 2007.
- Suttanipata — Suttanipāta. Pali Text with English Translation by V. Fausboll. Delhi, 2004.
- Upasak — *C.S. Upasak*. Dictionary of Early Buddhist Monastic Terms (Based on Pali Literature). Nalanda, 2001.
- Vaudeville — *Ch. Vaudeville*. Myths, Saints and Legends in Medieval India. New Delhi, 2005.

Vinaya Texts — Vinaya Texts. Pt 1–2. Tr. from Pali by T.W. Rhys Davids, H. Oldenberg. Delhi, 2006.

Waldschmidt — *E. Waldschmidt*. Von Ceylon bis Turfan. Göttingen, 1967.

Winternitz — *M. Winternitz*. A History of Indian Literature. Vol. 2. Buddhist Literature and Jaina Literature. Tr. by S. Ketkar and S. Kohn. Delhi, 1977.

Два этюда об эпической «Шакунтале»

Ю. М. Алиханова

(Институт стран Азии и Африки МГУ)

Сказание, которое принято называть «Сказанием о Шакунтале», принадлежит к числу самых известных внесюжетных повествований «Махабхараты». Интерес к нему проявился рано, но в течение долгого времени ограничивался исключительно той ролью, которую оно сыграло в литературной истории, послужив источником для знаменитой драмы Калидасы. Как явлением собственно эпической традиции «Шакунталой» стали заниматься сравнительно недавно (см. Morton Smith 1960; Biardeau 1979; Insler 1989–1990; Thapar 2002). В продолжение начатых в этом направлении разысканий в нижеследующих заметках предлагаются опыт сюжетного анализа сказания и обсуждение принципов организации материала в его экспозиционных эпизодах.

I

«Шакунтала» входит в состав «Адипарвы» и занимает в ней восемь глав (I. 62–69). Это первое из сказаний о великих предках Пандавов и Кауравов, которые рассказываются Вайшампаяной по просьбе Джанамеджайи. Содержание его таково.

Царь Духшанта выезжает на охоту в сопровождении войска, в поисках добычи выходит к ашраме Канвы и решает посетить великого подвижника. В ашраме, однако, его встречает не Канва, а прекрасная девушка. Она оказывает гостю подобающий прием и, узнав о цели его визита, сообщает, что Канва ушел в лес на сбор плодов и скоро вернется. Тогда Духшанта, уже плененный красотой девушки, приступает к ней с расспросами — кто она, чья и как оказалась в лесу. Ответ красавицы — «блаженного Канвы, Духшанта, дочерью я слыву» (I. 65. 15) — приводит его в недоумение: неужели Канва мог нарушить взятый на себя обет целомудрия? На это красавица рассказывает ему свою историю: оказывается, ее истинные родители — великий подвижник Вишвамित्रа и соблазнившая его по приказу Индры апсара Менака; Канва же подобрал брошенную матерью новорожденную девочку, дал ей имя Шакунтала и воспитал, как свою дочь. Теперь царь предлага-

ет красавице вступить с ним в гандхарвский (т.е. не требующий родительской санкции) брак. После некоторого колебания Шакунтала соглашается, но с условием, что сын, который у нее родится, будет объявлен наследником престола. Царь дает слово, что выполнит ее требование, и они тут же становятся мужем и женой. Затем он уходит, а вернувшийся из леса Канва одобряет брак дочери и предрекает ей рождение сына-чакравартина.

Через три года у Шакунталы рождается мальчик, наделенный необычайной силой. Когда ему исполняется шесть лет, Канва, сочтя, что пришло время возвести его в сан юного царя (т.е. наследника), велит своим ученикам отвести мать с сыном в Хастинапуру. Представ перед царем, сидящим в окружении своих приближенных, Шакунтала говорит ему: «Этого сына тебе, о царь, должно помазать в юные цари... Тот договор, что был заключен, когда мы сошлись / в ашраме Канвы, вспомни о нем, о наделенный великой долей» (I. 68. 15, 17). Царь сразу же все вспоминает, но отказывается это признать и утверждает, что видит ее впервые. Охваченная стыдом и гневом Шакунтала обращается к царю с длинной речью. Начинает она с упреков и даже угроз, затем переходит к увещаниям (с помощью многочисленных сентенций доказывая, как хорошо иметь верную жену и сына), и наконец, пожаловавшись на судьбу, заявляет: «Пусть так. Отвергнутая тобой, я уйду в ашраму, / но этого ребенка, которого сам же и породил, ты отвергать не должен» (I. 68. 71). В ответ Духшанта осыпает Шакунталу оскорблениями, называет лгуньей и блудницей и категорически отказывается признать и ее и сына. Шакунтала откликается на это новой речью. Теперь она утверждает свою божественность в противовес земному происхождению Духшанты, выговаривает царю, указывая, как плох отец, не признающий сына, как плох тот, кто нарушает слово и т.д., и, воздав под конец хвалу истине, уходит. Едва она покидает собрание, как в небе раздается голос невидимого посланца богов. Он заверяет Духшанту, что перед ним действительно его сын, и велит наречь мальчика Бхаратой. Духшанта, со своей стороны, объявляет приближенным, что с самого начала не сомневался в словах Шакунталы и отказывался от нее и сына лишь затем, чтобы с помощью богов очистить их от подозрений в обмане. За этим следует провозглашение Бхараты наследником престола, Шакунтале же оказываются почести, полагающиеся царской супруге. Завершает сказание величественная картина правления Бхараты, царя-чакравартина, покорителя земли и устроителя пышных жертвоприношений.

Концовка, славящая Бхарату и его род (I. 69. 45–51), перекликается с открывающей сказание панегирической экспозицией Духшанты (I. 62. 3–14). Вместе они образуют рамку, встраивающую повествуемую историю в ге-

неалогический ряд. Сама же история отчетливо распадается на две части соответственно двум встречам героев, разведенным и в пространстве и во времени (одна происходит в лесу, в ашраме Канвы, другая — через девять лет — в царском собрании Хастинапуры). Однако лежащие на поверхности пространственно-временные показатели — не все, что их разделяет. Наличие в разных нарративных традициях близких аналогов ашрамного и хастинапурского эпизодов говорит о том, что в сказании объединены два сюжета, или, если воспользоваться термином Б.Н. Путилова, две сюжетные темы¹. Поскольку же как характер тем, так и особенности их разработки в «Шакунтале» могут быть выяснены только с помощью сравнительного материала, анализ сказания следует начинать именно с него, т.е. — с повествований, сюжетно связанных с тем и другим эпизодом.

Для ашрамного эпизода в круг таких повествований должны быть включены четыре истории. Все они, подобно «Шакунтале», принадлежат к вторичному (внесюжетному) эпическому слою «Махабхараты». Это история женитьбы Яяти на Деваяни (I. 73, 76), история женитьбы Шантану на Ганге (I. 92, 94. 21–39), «Сказание о Тапати и Самваране» (I. 160–163) и первая часть «Повести о лягушке» (3. 190. 1–42). Расположив их в последовательности, отражающей, как представляется, историческое развитие соответствующей темы (назовем ее условно «Встреча с красавицей на охоте»), получаем следующий сюжетный ряд.

1. «Повесть о лягушке». Царь Парикшит, преследуя на охоте оленя, отрывается от сопровождающего его войска, мучаясь жаждой и желая напоить коня, подъезжает к озеру и видит на берегу красавицу. Спрашивает, кто она, та отвечает: «Я девушка». На просьбу отдаться ему выдвигает условие: чтобы обладать ею, он должен будет держать ее вдали от воды. Царь соглашается, они становятся мужем и женой и вместе с подоспев-

¹ К выводу о внутренней неоднородности «Сказания о Шакунтале» приходит и Инслер (Insler 1989–1990: 123–138). Однако составность сюжета представляется ему не контаминацией двух тем, разнесенных по двум эпизодам, а комбинацией мотивов, восходящих к разным повествованиям. В круг сюжетных источников сказания, по мнению Инслера, входят две джатаки буддийского канона (№ 7 и № 519), а также реконструированный им на основании главным образом двух версий мифа о Явакри сюжет о наказании за насилие над женщиной. Последнему Инслер отводит определяющую роль. Он полагает, что действия Духшанты при встрече с Шакунталой — учитывая ее неопытность и форму предложенного им брака — недалеки от насилия (мысль, не лишенная основания, особенно при взгляде на ашрамный эпизод вне связи с его сюжетным окружением).

шим войском отбывают в город. Какое-то время условие соблюдается, но однажды царь предлагает красавице искупаться в озере. Она входит в воду и исчезает. Когда озеро осушают, на дне находят только лягушку. Царь, решив, что именно лягушка повинна в исчезновении его жены, решает истребить всех представителей этого племени. В конце концов под видом подвижника к нему является царь лягушек, объясняет, что исчезнувшая красавица его дочь и возвращает ее царю в обмен на прекращение войны с лягушачьим племенем. У воссоединившихся супругов рождаются три сына.

2. История женитьбы Шантану на Ганге. Царь Шантану, охотясь на берегу Ганги, встречает в лесу красавицу, предлагает ей стать его женой, она соглашается, но с условием, что он не станет препятствовать ее действиям, что бы она ни делала. Царь обещает соблюдать условие, они тут же вступают в супружеские отношения и живут вместе много лет. У нее рождаются подряд семь сыновей, но всех она топит в Ганге сразу после рождения. Когда дело доходит до восьмого, Шантану не выдерживает: «Не убивай! Кто ты, чья ты? Почему губишь сыновей?.. Остановись, негодная» (1. 92. 47). Красавица объявляет, что она — богиня Ганга, принявшая человеческий облик и действовавшая в соответствии с небесными договоренностями, после чего исчезает, пообещав вернуть сына. Через некоторое время она действительно является ему — опять-таки в лесу на берегу Ганги и передает уже подросткового мальчика.

3. «Сказание о Тапати и Самваране». Царь Самварана отбивается от войска, с которым охотился в горах, остается без павшего от усталости коня и, блуждая по горному лесу, неожиданно встречает прекрасную девушку. Спрашивает — кто она, чья, и предлагает ей гандхарвский брак. Красавица отвечает, что станет его женой лишь в том случае, если будет отдана ему отцом, и перед тем, как исчезнуть, поднявшись в небо, называет себя: она Тапати, дочь бога солнца Савитара. Самваране удается добиться согласия бога на брак, они женятся, и у них рождается сын, великий герой Куру.

4. История женитьбы Яяти на Деваяни. Царь Яяти отправляется на охоту, измученный погоней за оленем подъезжает к колодцу, чтобы напиться, но вместо воды (вода, как отмечает текст, из колодца ушла) обнаруживает в нем красавицу. Спрашивает кто она, чья, как оказалась в колодце. Та отвечает, что отец ее — пурохита асуров Шукра (о том, кто ее сбросил в колодец, умалчивает). Яяти вытаскивает ее и возвращается в свой

город. Спустя немалое время, выехав на охоту и оказавшись в том же месте, он вновь встречает дочь пурохиты Деваяни, которая прогуливается здесь в окружении служанок. Возобновляется церемония знакомства, активная роль в которой принадлежит на сей раз Деваяни. Расспросив царя, кто он и чей сын, она предлагает ему стать ее мужем. Яяти, хотя и не сразу, соглашается, но с условием, что она будет выдана за него отцом. Явившийся по просьбе дочери Шукра вручает ее царю со словами: «Возьми ее, отданную мной» (I. 76. 30). Супруги живут счастливо, у них рождаются два сына.

Итак, во всех четырех историях, как и в ашрамном эпизоде, герой выезжает на охоту, встречает в лесу красавицу, расспрашивает, кто она, предлагает ей стать его женой, она в ответ выдвигает условие, на которое он соглашается, у них рождается сын/сыновья (в истории Яяти, правда, роли меняются — предложение исходит от героини, а условие выдвигает герой, но в событийном плане это ничего не меняет). Набор повторяющихся мотивов (и особенно присутствие в нем предбрачного условия) позволяет предположить, что у начала всего этого повествовательного ряда стоит сказочный сюжет широко распространенного в мировом фольклоре типа. Очевидную близость к сказке обнаруживают две первые истории — о лягушке² и о Ганге. В обоих случаях условием согласия героини на брак является некоторый запрет (возлюбленная Парикшита не должна видеть воду, возлюбленная Шантану — встречать с его стороны сопротивление своим действиям). В обоих же случаях герой, дав обещание соблюдать выдвинутое условие, нарушает его, и героиня исчезает. В «Повести о лягушке» ее в конце концов возвращает герою отец, в сказании о Шантану она, явившись вторично, чтобы отдать герою сына, затем вновь исчезает, уже навсегда. Помимо нарушаемого запрета в этих историях есть еще одна характерная сказочная черта. Героиня в них наделена двойственной природой и тщательно скрывает это от героя. Красавица, встреченная Парикшитом у лесного озера, оставляет его вопросы без ответа, и о том, что она дочь лягушачьего царя, он узнает только после ее исчезновения. В сказании о Шантану расспросы вообще находятся под запретом: отец героя, предупреждая сына о возможной встрече с незнакомой красавицей, не советует ему пытаться узнать, кто она (I. 92. 20–22). В результате формульный вопрос: «кто ты? чья ты?» задается лишь в момент роковой ссоры, и героиня, наконец назвав себя, тут же исчезает.

² См. комментарий к русскому переводу третьей книги «Махабхараты» (с. 684, прим. 94), где история о лягушке охарактеризована как классическая сказка типа «Царевны-лягушки».

В двух других историях изначальный сюжет подвергается значительным трансформациям, связанным с появлением социальных мотивов, налагаемых на старые сказочные ходы. Героиня, сохраняя мифологический статус (Тапати — богиня, Деваяни — дочь мифического наставника асуров), теряет двойственность, а с ней и окружавшую ее в ранних историях тайну. Она больше не уходит от вопросов героя и сразу сообщает ему, как ее зовут и чья она дочь. Предбрачное условие остается узловым моментом сюжета, но запрет и связанные с его нарушением перипетии исчезают, их заменяют усилия, направленные на легитимацию заключаемого брака. Предложение вступить в супружеские отношения (независимо от того, кто его делает — герой или героиня) трактуется в этих историях как нарушение нормы (в социальном контексте договор о браке является прерогативой не брачующихся, а их родителей). Поэтому как Тапати, так и Яяти ставят условием своего согласия соблюдение общепринятой и безусловно одобряемой шастрами процедуры — героиня должна быть отдана (дарована) герою ее отцом. Тем самым как бы преодолевается «неправильность» исходной ситуации, и сказочные подступы к браку переводятся в дхармичное русло. В «Сказании о Тапати и Самваране» с той же целью используется еще один, дополнительный, ход. К встрече героев в лесу дается преамбула, рассказывающая о том, что бог Савитар, размышляя о достойном супруге для дочери, останавливает свой выбор на Самваране (I. 160. 6–16). Это мысленное, пока еще не оформленное какими-либо действиями решение становится своего рода санкцией, допускающей и запрещенное правилами добрачного общения женой и невесты, и признание, которым Тапати откликается на любовные излияния Самвараны: «Ибо как я овладела душой твоей, о людей повелитель, / так и ты велико пленил мою душу, едва я тебя увидела» (I. 161. 15).

Заклучение легитимного брака, однако, в обеих историях осложнено высоким статусом героини (реминисценция сказочных осложнений?). Тапати — дочь Солнца, небожительница. Чтобы Савитар согласился выдать ее за земного царя, Самваране приходится прибегнуть к тапасу (в течение двенадцати дней и ночей он стоит на вершине горы с воздетыми в молитвенном жесте руками) и к помощи своего пурохиты, великого риши Васиштхи. Магическая сила Васиштхи позволяет ему подняться в мир богов и обратиться к Савитару с просьбой отдать дочь Самваране. Тот соглашается, и к исходу двенадцатой ночи тапаса царь получает Тапати, доставленную ему Васиштхой.

Деваяни не небожительница, но она брахманка, и так как жена не должна быть выше мужа по варне, брак Яяти с нею попадает в разряд браков *pratiloma*, нарушающих варновую иерархию, а значит и дхарму. Этим вы-

зван вежливый отказ Яяти от ее предложения: «...я недостойн тебя, красавица. / Ведь цари для твоего отца — не те, за кого может быть выдана дочь» (I. 76. 17). Возражение Деваяни, которая замечает, что он не просто царь, а царь-риши и, следовательно, соединяет в себе качества кшатрия и брахмана³, его не убеждает (варны все равно различаются дхармами и чистотой, и брахманы все равно составляют лучшую из варн). Меняя линию аргументации, Деваяни дает понять Яяти, что в конце концов они могут обойтись и без отцовского согласия — ведь он уже взял ее за руку, вытаскивая из колодца, и совершил тем самым центральный обряд свадебного ритуала — *pāṇigrahaṇa*. Но это означало бы новое нарушение дхармы — уже с точки зрения процедуры установления супружеских отношений. Поэтому Яяти твердо заявляет: «...на тебе, не отданной отцом, не женюсь я, милая» (I. 76. 26). Из любви к дочери Шукра разрешает обе проблемы, возникающие в связи с желанным для нее браком, — он отдает ее герою, а затем по его просьбе — «Да не коснется адхарма великая меня в таком случае, о Бхаргава, / рожденная смешением варн» (I. 76. 31) — отводит от него эту опасность: «От адхармы освобождаю тебя, бери [жену] согласно желанию, / не смущайся этой женитьбой. Я прогоняю твой грех» (I. 76. 32).

Если теперь мы взглянем на ашрамный эпизод, станет ясно, что он принадлежит к поздним разработкам рассматриваемого сюжета. Причем помимо уже известных нам социальных наложений, здесь заметно еще и не характерная для параллельных историй тенденция к приглушению чудесного элемента и к приданию видимого правдоподобия мотивировкам событий и поведению персонажей. В самом деле, героиня наделена в «Шакунтале» двойственностью происхождения (отдаленно напоминающей двойственность сказочных героинь), но хотя со стороны матери она апсара, и значит, причастна к миру богов, это никак не сказывается в ее действиях. В ходе словесной баталии с Духшантой она утверждает, что летает в антарикше и посещает жилища локапал (I. 69. 3–4). Однако мы не видим ее поднимающейся в воздух, подобно Тапати, в отличие от той же Тапати и сказочных героинь она не демонстрирует способности к внезапному исчезновению, а покидая Духшанту, удаляется не в мир богов, а в ашраму. Полностью лишается ореола таинственности встреча героев. В отличие от других историй, где герою предстает одинокая красавица, неизвестно каким образом оказавшаяся в лесной глуши, Шакунтала выходит к Духшанте из хижины, одетая, как подчеркивает текст, в платье подвижницы — обстоятельство, с од-

³ Ср. тот же мотив в ее вопросе в начале второй встречи: «Как у царя облик твой и убранство, а говоришь, как брахман» (I. 76. 12).

ной стороны, сразу же определяющее для героя ее социальный статус, а с другой — указывающее на уместность и естественность ее пребывания в лесу (лес, как известно, для подвижников — «свое» место). Кроме того, встреча происходит не в открытом лесном пространстве, а в ашраме, т. е. на территории «дома», и так как героиня здесь живет, а герой является сюда с визитом, закономерно перетекает в сцену приема гостя (Шакунтала приветствует Духшанту, предлагает ему сиденье, воду для омовения ног, аргхью, спрашивает о благополучии и здоровье, а в заключение — о том, что должна для него сделать). В результате происходящее не создает обычного для встречи впечатления загадочности и неожиданности, и более того — приобретает очертания обыденного, почти рутинного происшествия.

Что касается социальных мотивов, то, как и в параллельном материале, они связаны с темой брака. Их присутствием, хотя и подспудным, отмечены уже расспросы, традиционно предваряющие брачное предложение.

В нарушение принятого порядка сюжетных шагов Духшанта начинает расспрашивать героиню не сразу, а лишь после того, как по окончании церемонии приема узнает, что Канва ушел в лес. Обусловленное отлучкой Канвы временное одиночество героини как бы восстанавливает обычную обстановку встречи, а вместе с тем и весь комплекс вытекающих отсюда действий и реакций героя. Показательно, что только теперь Духшанта замечает, что оказавшая ему прием девушка — красавица, и только теперь у него возникает желание узнать, кто она такая. «Когда она так сказала ему, царь, не видя того риши / и увидев ее, прекраснобедрую, прелестную, с красивой улыбкой, // блистающую красотой, тапасом, сдержанностью, / наделенную совершенным обликом и юностью, так сказал повелитель земли: // „Кто ты, чья ты, округлобедрая, и зачем пришла в лес? / Наделенная такой красотой и достоинствами, откуда ты, красавица? // Едва увидел [тебя], хорошая, сразу похитила [ты] мое сердце. / Хочу узнать о тебе [все]. Расскажи мне, красавица!“» (I. 65. 10–13). Ситуация меняется настолько, что ответ Шакунталы на вопрос о том, чья она дочь, оказывается для Духшанты неожиданностью, хотя, объясняя ему, куда ушел риши, она уже назвала Канву своим отцом («Чтобы собрать плодов, из ашрамы ушел блаженный отец мой» — I. 65. 9a–b).

Следует новый, выходящий за рамки формульного набора, вопрос. Внешне он касается Канвы: «Блюдет обет воздержания обладатель великой доли, почитаемый миром блаженный. / Может ведь отступить от принятого для себя образа жизни даже Дхарма, но не отступит вершитель трудных обетов. // Большое у меня тут сомнение. Сдоблаговоли разрешить его» (I. 65. 16–17). На самом деле, однако, Духшанту интересует не риши, а варновы

статус героини. Ведь если она действительно дочь Канвы, и значит, брахманка, брак с нею окажется для него невозможным. Именно поэтому рассказ Шакунталы, из которого следует, что настоящим ее отцом является Вишвамित्रа, тоже риши, но риши-царь, приводит Духшанту в восторг. Правда, Вишвамित्रа с помощью сурового тапаса добился перемены своей варны и стал брахманом (факт, постоянно упоминаемый в эпосе и фигурирующий также и в рассказе Шакунталы — I. 65. 29). Однако эпическая традиция, судя по всему, не всегда с этим считается, или, что еще вероятнее, глубоко признает исходную, данную с рождением варну весомей благоприобретенной, пусть и ценой великого тапаса. Так или иначе, но героиня теперь для Духшанты — царевна, и подтверждение этому он готов видеть даже в том, как она говорит: «Ясно, что ты царская дочь, [ведь] как говоришь, счастливая» (I. 67. 1a–b).

Итак, опасения оказались напрасными, и первое возможное препятствие к соединению с героиней — расхождение в варновом статусе — отпадает. Но возникает другое. Когда Духшанта, окрыленный открывшейся перспективой, предлагает героине отдаться ему или, как он это называет, используя шастрический термин, — вступить с ним в гандхарвский брак («Сочетавшись со мной гандхарвским браком, пугливая, приди ко мне, красавица» — I. 67. 4), та отклоняет его предложение, указав на возможность получить ее в жены законным путем: «На сбор плодов ушел, о царь, отец мой из ашрамы. / Подожди его немного, он отдаст меня тебе» (I. 67. 5)⁴. Духшанта, однако, не отступает и принимается убеждать героиню в легитимности предлагаемой ей формы брачного союза (линия поведения, напоминающая тактику Деваяни). Дхармичность гандхарвского брака обосновывается им с помощью двух доводов. Во-первых, общепринятая практика, согласно которой девушку будущему мужу отдает (дарит) отец, не обязательна. Девушка вправе взять на себя роль отца и отдать себя сама: «[Человек] сам себе родич и сам себе прибежище. / Ты можешь сама себя подарить согласно дхарме» (I. 67. 7: *ātmano bandhur ātmaiva gatir ātmaiva cātmanah / ātmanai-*

⁴ Нельзя не заметить, что те же препятствия к браку и в той же последовательности выдвигаются Яяти в диалоге с Деваяни: вначале речь идет о варновом неравенстве, затем — о невозможности вступить в супружеские отношения в обход существующих правил (I. 76. 16–25). Что до темы гандхарвского брака, то она возникает в «Сказании о Тапати и Самваране» в сходным образом протекающей сцене между героем и героиней — ср. призыв Самвараны, дословно повторяющий призыв Духшанты (I. 161. 13 = I. 67. 4), и ответ Тапати: «Я не распоряжаюсь собой, о царь. Я девушка, принадлежащая отцу. / Если есть у тебя любовь ко мне, попроси меня у отца» (I. 161. 14).

vātmano dānaṃ kartum arhasi dharmataḥ //)⁵. Во-вторых, хотя гандхарвский брак не рекомендуется брахманам, шастрическая традиция признает его законным (*dharmya*) для кшатриев (изложение соответствующих правил в I. 67. 8–13 дается по дхармашастре Ману — 3. 20–21, 23–26). Завершая свою речь, Духшанта вновь обращается к героине с призывом, в продолжение шастрических реминисценций вплетая в него формулу из сутры Баудхаяны (I. 11. 20. 7): «Соблаговоли стать женой мне, исполненному желания (*sakā-masya*), / ты, исполненная желания (*sakāmā*), о красавица, [сочетавшись со мной] гандхарвским браком» (I. 67. 14).

На сей раз Шакунтала сдается, но, как того требует сюжет, выдвигает условие: «Если это путь дхармы, если я властна сама себя / подарить, о лучший из пауравов, выслушай мое условие (*me samayam*), властитель. // Обещай мне исполнить (*satyaṃ me pratijānīhi*) то, что скажу тебе наедине — / сын, что у меня родится, станет следующим после тебя, // юным царем, о великий царь. Дай мне слово, что сделаешь это (*satyaṃ etad bravīhi me*). / Если так это будет, Духшанта, да свершится мое соединение с тобой» (I. 67. 15–17). «Да будет так!» — соглашается Духшанта, и они становятся супругами.

Но проблема остается. Несмотря на выказанную ранее уверенность в легитимности гандхарвского брака, Духшанта покидает ашраму с беспокойной душой. «Так пообещав ей, тот царь... / ушел властитель земли, тревожась в душе относительно Кашьяпы: // „Творящий тапас блаженный, услышав [о случившемся], что станет делать?“ / Так беспокоясь, вступил он в свой город» (I. 67. 21–22). Причина беспокойства Духшанты проясняется параллельным сюжетом. В диалоге с Деваяни Яяти мотивирует свой отказ жениться на ней в обход Шукры страхом перед грозящим ему в этом случае гневом брахмана и, как следствие, проклятием: «Разъяренной ядовитой змеи, наступающего со всех сторон пламени / опаснее брахман — так говорит понимающий муж» (I. 76. 22.). Того же, очевидно, боится и Духшанта. Нарастающее напряжение, как и в сказании о Яяти, снимается отцом героини.

Канва возвращается из леса, уже зная, что произошло, благодаря свойственному всем риши чудесному видению. Шакунтала стыдится к нему подойти, и чтобы освободить ее от чувства вины перед ним, он прежде всего подтверждает ей сказанное ранее Духшантой: «Тобою, принадлежащей к царскому роду, без мысли обо мне совершенное (*rājānvayayā mām anāḍṛtya yat kṛtaḥ*) нынче / соединение с женщиной не является нарушением дхармы. // Ибо для кшатрия гандхарвский брак называют наилучшим. / Он же, со-

⁵ См. комментарий к этому утверждению в работе Джемисон (Jamison 1996: 249–250); см. также Heesterman 2001: 258.

гласно предписаниям, [совершается] втайне, без мантр исполненной желания с исполненным желанием» (I. 67. 25–26). За этим следует хвала мужу, которому она предалась, и пророчество касательно сына-чакравартина, который у нее родится (I. 67. 27–29).

Против Шакунтале проявленное ею пренебрежение его волей, Канва затем прощает то же и Духшанте. На слова Шакунталы — «Я избрала себе супруга (*mayā patir vṛtaḥ*)⁶. Это лучший из мужей Духшанта. / Ты должен простить его (*tasmai... tvaṁ prasādam kartum arhasi*) вместе с его советниками⁷» (I. 67. 31) — он отвечает: «Я уже простил его (*prasanna eva tasyāham*) ради тебя, красавица» и, более того, предлагает ей выбрать для Духшанты дар: «Прими от меня дар для него, какой тебе желанен» (I. 67. 32). В результате проклятие, которого так опасался герой, заменяется благопожеланием всему его роду. «Тогда высочайшую дхармичность и непрерываемое владение царством избрала / Шакунтала для пауравов, желая блага Духшанте» (I. 67. 33).

Дарование славной судьбы роду Духшанты вкупе с провозглашенным ранее пророчеством относительно сына-чакравартина знаменует окончание первой части сказания (ср. появление тех же мотивов в концовке хастинапурского эпизода, отмеченного помимо прочего сходным выдвижением фигуры Канвы). Тем самым рождение у Шакунталы сына, сообщение о котором следует сразу за сценой с Канвой, подчеркнуто связывается с хастинапурским эпизодом, открывая новый ход в развитии сюжета. Теперь внимание переключается с героини на ее ребенка. Когда мальчику исполняется шесть лет и он начинает выказывать такую смелость и силу в играх с лесными зверями, что напуганные этим подвижники дают ему прозвище «Всеукротитель» (*sarvadamana*), Шакунтала по совету Канвы отправляется в Хастинапуру, чтобы отец во исполнение данного обещания объявил его наследником престола. Таким образом, если в центре первой части сказания

⁶ Заявление Шакунталы как будто приравнивает гандхарвский брак к самостоятельному выбору мужа, при известных условиях допускавшемуся шастрами (см. Ману 9. 90–92 и обсуждение этого вопроса у Джемисон — Jamison 1996: 245–247). Однако Савитри, например, сама избирающая себе мужа, в отличие от Шакунталы делает это с соизволения отца, и отец же отдает ее в жены Сатьявану. Нечто похожее происходит и с Деваяни. Когда Яйи отказывается вступить с ней в не инициированный отцом (и значит, по сути дела гандхарвский) брак, она предстает его Шукре как своего избранника — «Никого иного не выберу я в мужья» (I. 76. 29), и тот отдает ее царю со словами: «Этой дочерью моей любимой избран ты в мужья. / Возьми в жены ее, отданную мной, о сын Нахуши» (I. 76. 30).

⁷ Чем вызвано здесь упоминание о советниках царя (*saciva*), неясно.

находилась проблема легитимности/нелегитимности заключаемого брака, то во второй центральной оказывается проблема легитимации рожденного от этого брака сына.

В качестве сюжетных параллелей хастинапурскому эпизоду могут быть названы две джатаки. Это хорошо известная и не раз привлекавшаяся исследователями при анализе как эпической, так и — главным образом — Калидасовой «Шакунталы» «Джатака о собирательнице хвороста» (Kaṭṭha-hārijātaka, № 7)⁸ и «Джатака об Уддалаке» (Uddālaka-jātaka, № 487). Следует, однако, иметь в виду, что объединяющая обе джатаки тема — «Признание сына, рожденного вне брака» — представлена в «Уддалаке» в контаминации с сюжетом о самоуверенном брахмане-подвижнике, известном по «Джатаке о Сетакету» (№ 377). Людерс, считавший «Сетакету» и «Уддалаку» вариантами одного сказания, рассматривал мотивы, сближающие повествование об Уддалаке с джатакой № 7, как заимствования, не имеющие сколько-нибудь серьезного значения для развития его сюжета (Lüders 1940: 355–357). При том, что тема признания сына в «Уддалаке» действительно вторична и выглядит даже событийно урезанной, некоторые детали ее разработки существенны, как представляется, для уяснения происходящего в «Шакунтале» и должны учитываться при анализе хастинапурского эпизода. Поэтому мы приводим содержание обеих джатак.

«Джатака о собирательнице хвороста». Царь Бенареса, гуляя в саду, видит собирающую хворост женщину и, пленившись ею, тут же вступает с ней в связь. В момент их соединения происходит зачатие бодхисаттвы. Она чувствует, что забеременела, и сообщает об этом царю. Тот дает ей перстень с печаткой и наказывает в случае, если родится мальчик, с перстнем и ребенком явиться к нему. Рождается мальчик. Когда он подрастает, то слышит, играя с товарищами, как один из них называет его безотцовщиной. Спрашивает у матери, кто его отец, та отвечает — царь Бенареса. Узнав об оставленном для предъявления кольце, мальчик просит отвести

⁸ В связи с драмой джатака обсуждается как один из ее возможных источников, которому Калидаса обязан мотивом кольца, предъявляемого для опознания. Что касается эпического сказания, то общее сюжетное сходство, трактуемое как результат заимствования или влияния, выдвигает проблему временного соотношения обоих текстов. Согласно распространенной точке зрения, «Шакунтала» древнее джатаки, и последняя поэтому должна рассматриваться в качестве заимствующей стороны (Lüders 1940: 357; Mirashi, Navlekar 1969: 295–296). Иного взгляда придерживается Инслер, который видит в джатаке раннюю версию сюжета, позднее положенного в основу эпического сказания (Insler 1989–1990: 136–137).

его к отцу. Мать так и делает и, войдя в собрание, объявляет царю: «Это твой сын». Царь знает, что это так, но, стыдясь паришада, отказывается признать сына даже после того, как она показывает ему кольцо. Тогда мать прибегает к закланию истиной — если она говорит правду, мальчик сможет находиться в воздухе, не падая вниз. Затем она хватается сына за ногу и подбрасывает вверх. Бодхисаттва усаживается в воздухе и произносит гатху, в которой заявляет царю, что он его сын. Царь раскрывает ему объятия, тут же назначает наследником престола, а мать возводит в ранг главной жены.

«Джатака об Уддалаке». Несмотря на некоторые изменения в статусе родителей героя (отец, он же бодхисаттва, здесь пурохита, мать — гетера), начальная ситуация та же, что и в джатаке № 7. Пурохита гуляет в саду, видит красивую гетеру, сходит к ней, она сообщает ему, что забеременела, и выражает желание наречь будущего сына именем деда. Пурохита, который не хочет давать сыну гетеры родовое имя, предлагает назвать его Уддалакой и дает ей именную перстень с соответствующим наказом. Узнав от матери, что его отец пурохита, Уддалака берет кольцо, деньги на учебу и отправляется в Такшашилу изучать Веду. Учится там, затем, стремясь овладеть знанием тапасвинов, пристает к подвижникам и вскоре занимает среди них место учителя. С толпой учеников является в Бенарес, рассчитывая завоевать расположение царя и таким образом обеспечить себя и свое окружение до конца жизни. Царь с пурохитой приходят посмотреть на подвижников в сад, где они расположились. Ученики Уддалаки демонстрируют царю различные аскетические практики, сам же он, желая блеснуть ученостью, вступает в спор с пурохитой на предмет ценности Веды, но вскоре понимает, что пурохита сильнее его и может испортить ему все дело. Чтобы этого не случилось, решает открыться и произносит гатху, в которой называет себя Уддалакой, происходящим из рода шротриев. Пурохита требует показать кольцо, и когда тот это делает, признает его. Диалог продолжается, но характер его становится иным: теперь это беседа сына-ученика с отцом-учителем. По окончании беседы пурохита рекомендует царю оставить Уддалаку при дворе в должности «младшего» пурохиты (*upapurohita*).

Помимо почти полного совпадения событийной канвы хастинапурского эпизода с основной частью джатаки № 7 (рождение будущего героя, приход матери с ребенком в царское собрание, отказ царя признать сына, меняющее ситуацию чудо), сопоставление с изложенными сюжетами позволяет различить в «Шакунтале» отголоски двух вступительных мотивов, играющих ключевую роль в развитии объединяющей их темы. Это случайный харак-

тер связи родителей, мотивирующий предъявление перстня, и низкий социальный статус матери, мотивирующий отказ (или угрозу отказа) отца признать сына.

Первый из этих мотивов отзывается в «Шакунтале» двусмысленностью ситуации с браком героев. С одной стороны, Духшанта ведет себя так, как если бы происшедшее между ним и Шакунталой было для него всего лишь случайным, не требующим продолжения приключением. Он не уводит ее к себе⁹, обещает прислать за ней — и вначале, едва получив согласие на брак («А еще я уведу тебя в свой город, светло улыбающаяся, / как ты того заслуживаешь, круглобедрая, обещаю это тебе» — I. 67. 18), и позже, уже уходя из ашрамы («И заверив ее, ушел он, говорил снова и снова: / „Я пришла за тобой войско четырех родов, / и оно доставит тебя в дом ко мне, о светло улыбающаяся“» — I. 67. 20), — но не делает и этого, и по прошествии девяти лет после их встречи она все так же живет в ашраме. С другой стороны, ни сама героиня, ни ее приемный отец не выражают по этому поводу никакого беспокойства, и, несмотря на всю сомнительность поведения Духшанты, реальность заключенного в ашраме брака остается в их глазах непоколебленной.

Напутствуя учеников, которые должны отвести мать с сыном в Хастинапуру, Канва говорит: «Эту Шакунталу быстро вместе с сыном отсюда, из ашрамы, / сегодня же к мужу доставьте всеми счастливыми признаками отмеченную. // Ведь негоже женщинам долго жить у родных, / пагубно для славы, добродетельного поведения и дхармы. Так что отведите [ее] без промедления» (I. 68.11). В свою очередь Шакунтала, придя к Духшанте, называет себя его верной женой (*pativrata*) и возмущается тем, что он не оказывает ей подобающего приема: «За то, что я сама пришла, мне, верной жене, не выказывай вот так презрение. / Супруга сама предстала перед тобой — почему не приветствуешь меня, заслуживающую аргхьи, с почтением?» (I. 68. 33). В длинных своих речах она ни разу не упрекает царя за то, что он так и не прислал за ней (ср. удивление Смита по этому поводу — Smith 1960: 170), и признает себя брошенной только после того, как он публично от нее отказывается: «Что за дурное дело совершила я в прошлом рождении, / что в младенчестве была брошена родными, а теперь вот тобой?» (I. 68. 70).

⁹ Нельзя не обратить внимания на то, что Парикшит и Шантану, с той же стремительностью вступающие в связь со своими красавицами, покидая лес, забирают их с собой в город и дальше живут с ними, как с женами. При этом ни в том, ни в другом случае связь не объявляется браком.

Но если Шакунтала — жена Духшанты и жене нельзя долго оставаться в доме родных, почему Канва так медлит с ее отправкой в Хастинапуру? Текст дает понять, что дело в сыне и обещанном ему титуле наследника престола. Мысль об отправке Шакунталы возникает у Канвы под влиянием «сверхчеловеческих деяний» Бхараты-Сарвадаманы (*karma cāsyātīmāṇiṣam* — I. 68. 9), в которых, надо думать, ему видятся признаки пробуждающейся царской мощи. «Время возвести его в юные цари (*samayo yauvarājyāya*)» (I. 68. 9) — говорит он Шакунтале, так, словно раньше сделать это было невозможно. На фоне различных указаний на необычайность предназначенной Бхарате судьбы (начиная с пророчества самого Канвы и кончая фантастическими сроками беременности Шакунталы) такое выжидание момента для объявления его наследником выглядит странно. Это позволяет предположить, что за оттяжкой прихода героини в Хастинапуру стоит сюжетное требование. В джатаках, где связь, давшая рождение герою, не несет в себе обязательств ни для одной из сторон, встреча отца с сыном происходит не по инициативе матери или ее родных, а по желанию ищущего признания сына. Этим определяется возраст, в котором он предстает перед отцом. Уддалака является в Бенарес уже юношей, сын собирательницы хвороста хотя и ребенок, но уже достаточно взрослый. Контаминация, судя по всему, предполагала соблюдение этого условия, и Шакунтала просто должна была появиться в царском собрании с уже подросшим мальчиком (хотя мотивом встречи сына с отцом в данном случае оказывалось не желание сына обрести отца, а желание героини утвердить его на хастинапурском престоле).

Мотив низкого происхождения матери героя дает о себе знать в хастинапурском эпизоде дважды: в первый раз в речи Духшанты, во второй — в речи вестника богов.

В сцене с Духшантой все начинается с повторного рассказа Шакунталы о том, как она появилась на свет. Рассказ входит в заключительную часть ее первой отповеди царю. Назвав имена шести знаменитых апсар, среди которых значится и Менака (I. 68. 67), Шакунтала переходит к собственному повествованию, пытаясь вызвать сочувствие к своей судьбе: «Лучшая из них, апсара по имени Менака, рожденная Брахмой, меня, / спустившись с неба на землю, родила от Вишвамित्रы. // Она меня на склоне Химавата родила, апсара Менака, / и бросив как чужого ребенка, ушла недобрая» (I. 68. 68–69). Как и в первой части сказания, Духшанта тут же откликается на ее историю, но теперь ранее признанное высоким происхождение становится основанием для поношения героини. Вначале Духшанта дает уничижительную характеристику ее родителям: «Менака, бессердечная распутница, — мать твоя, / что бросила тебя, как ненужную вещь, на склоне Химавата. // Отец

твой, тоже бессердечный, — кшатрий по рождению, / взалкавший брахманства, сластолюбец Вишвамित्रа» (I. 68. 73–74). Затем, как бы соглашаясь признать величие Менаки и Вишвамित्रы, подвергает сомнению ее родство с ними: «Менака — лучшая из апсар, из великих риши [лучший] — отец твой. / Отчего же ты, их порождение, говоришь как блудница? // ...Где великий, всегда наводящий ужас риши, где эта апсара Менака / и где ты, такая жалкая, облаченная в платье подвижницы?» (I. 68. 75, 77)¹⁰. И наконец, прямо заявляет о ее низком статусе: «Очень низко твое рождение. Сдается мне, что ты блудница. / Ведь случайно, из любожестрастия родила тебя Менака» (I. 68. 79: *sunikṣṣṭā ca yonis te pumścalī pratibhāsi me / yadṛcchayā kāmārāgājjātā menakayā hyasi* //).

Шакунтала тут же дает Духшанте отпор, возвеличивая Менаку и через нее утверждая свою связь с миром богов: «Из Тридцатки воистину Менака. Тридцатка после Менаки. / Воистину мое рождение превосходит твое, Духшанта, рождение. // По земле ты, царь, ходишь, я же в антарикше странствую. / Разница меж нами — видишь? — как между горчичным зерном и Меру. // Махендры, Куверы, Ямы и Варуны / жилища я посещаю. Видишь, каково мое могущество, царь!» (I. 69. 2–4)¹¹.

Однако тень низкого происхождения продолжает витать над героиней. Непосредственно следующая за второй отповедью Духшанте речь вестника богов открывается знаменательным утверждением (I. 69. 29a–b): «Мать — мешок [для вынашивания семени], отцу принадлежит сын. Кем он зачат, тем он и является. /» (*bhastrā mātā pituḥ putro, yena jātah sa eva saḥ* /). Вторая строка приведенной полустрофы (*yena jātah*...) совпадает со второй строкой гатхи 5 из «Джатаки об Уддалаке», в которой герой называет себя отцу, — *yena jāto sa yeva so*. Поскольку же первая строка гатхи — *bhaccā mātāpitā bandhū* («поддержкой должны быть мать и отец, родичи») — лишь незначительно расходится с первой строкой строфы 29, Людерс предложил скор-

¹⁰ Подвижнический статус героини, как можно заметить, не только не вызывает у Духшанты почтения, но, судя по всему, служит основанием для вывода о ее низком происхождении. Примечательно также, что причастность к тапасу не спасает Шакунталу от обвинений в распутстве, лжи и подлости (ср. помимо прочего дважды — I. 68. 18 и I. 68. 76 — использованное Духшантой обращение *duṣṭatāpasi*).

¹¹ Любопытно, как текст в зависимости от решения очередной сюжетной задачи педалирует то одну, то другую составляющую происхождения героини. В ашрамном эпизоде, где на первом плане находится проблема гандхарвского брака, апсарическая природа Шакунталы отодвинута в тень — и Духшанта, и Канва говорят о ней не иначе как о царской дочери. Теперь же для снятия налагаемого на нее низкого статуса она объявляется апсарой, а ее связь с кшатрийской линией как бы опускается.

ректировать ее по «Махабхарате» и читать следующим образом: *bhastā mātā pitā bandhu* (Lüders 1940: 356). С учетом этой коррекции текст гатхи в целом выглядит так: *bhastā mātā pitā bandhu, yena jāto sa yeva so / uddālako ahaṃ bhoṭo, soṭṭhiyakulavaṃsako ti //* («Мать — мешок, отец — родич. Кем зачат [человек], тем он и является. / Я твой Уддалака, происходящий из рода шротриев»). Ситуация, которая складывается в джатаке, прямо соотносится с начальным изречением. Уддалака, родившийся от брахмана-шротрия и гетеры, боится, что отец может отказаться от него как от низкороджденного, и чтобы этого не случилось, приводит правило, согласно которому статус сына определяется не по матери, а по отцу. Это дает ему право причислить себя к роду шротриев. Пурохита по предъявлении кольца соглашается с ним: «Конечно, ты — брахман» (*nicchayena tvaṃ brāhmaṇo*), после чего берет к себе в помощники (и, добавим, наследники). Закрепленное в правиле положение повторяется в «Джатаке о Бхаддасале» (*Bhaddasālajātaka*, № 465) при обсуждении сходной ситуации. Речь идет о сыне женщины, прижитой знатым кшатрием от рабыни, и Будда, к которому царь, отец ребенка, обращается за советом, говорит (Ja IV, 148): «Кому есть дело до готры матери? Считается только готра отца» (*mātigottam kiṃ karissati, patigottam eva ratāṇam*). Показательно, что в подтверждение этого суждения дается ссылка на историю о собирательнице хвороста.

Таким образом, изречение, открывающее речь вестника, может быть понято только как довод в пользу признания сына, рожденного от женщины низкого статуса. Следующий за изречением призыв, очевидно, продолжает эту мысль (I. 69. 29c–d): «Поддержи сына, Духшанта, не презирай Шакунталу» (*bharasva putraṃ duḥṣanta māvamamsthāḥ śakuntalām //*).

Общая неопределенность складывающейся картины усугубляется еще одним обстоятельством. Две первые строфы пятистрочной речи вестника (I. 69. 29–30) повторяются в генеалогическом перечне гл. 90 из «Адипарвы» (I. 90. 31–32), а также в ряде пуран в связи с ссылками на историю Бхараты. Это как будто указывает на древность стоящей за ними традиции и отсюда — на предпочтительную связь изречения о статусной преемственности с «Шакунталой», а не с джатаками (Lüders 1940: 356–357). Нельзя, однако, не заметить, как органично вписывается это изречение в историю об Уддалаке (и косвенно — в историю о сыне собирательницы хвороста) и как нелепо звучит оно применительно к героине, которая по одной линии кшатрийка, а по другой — небожительница.

И все же, несмотря на настойчивость, с которой мотив низкого статуса всплывает в хастинапурском эпизоде, сюжетных последствий это не имеет. В джатаках, как уже говорилось, происхождение матери играет ключевую

роль. Царь Бенареса стыдится признаться перед паришадом в связи с собирательницей хвороста, и потому отрекается от сына даже по предъявлении кольца. Уддалака, чтобы отец не отрекся от него, спешит объявить себя брахманом, ссылаясь на правило, утверждающее незначимость статуса матери. Поначалу может показаться, что в «Шакунтале» события развиваются в том же направлении. Подобно собирательнице хвороста, героиня приходит в собрание, представляет царю сына, тот вспоминает ее, но гонит, говоря, что не узнал, она пытается убедить его с помощью увещаний, однако он вновь отрекается и от нее, и от сына и при этом указывает на сомнительность ее происхождения (что, очевидно, должно поставить под сомнение и его связь с ней). Дальше начинаются расхождения: героиня джатаки № 7 произносит заклание истиной, Шакунтала, так ничего и не добившись, уходит. Отдаленную реминисценцию связки «заклание истиной — чудо» можно было бы еще усмотреть в долгих восхвалениях истины, которыми завершается вторая речь Шакунталы, и раздающимся вслед за этой речью голосом в антарикше. Но когда Духшанта после выступления вестника, обращаясь вначале к собранию, а затем к Шакунтале, дает объяснение своему поведению, картина меняется совершенно. «Царь Паурава, услышав возвещенное небожителями, / радостно сказал пурохите и советникам такое слово: // “Прислушайтесь, почтенные, к тому, что сказал этот вестник богов, / а я и так знаю, что он мой сын. // Если бы я лишь по слову принял этого сына, / у людей ведь было б сомнение, и потому он не был бы чист”. // Очистив тогда его с помощью вестника богов, о Бхарата, царь, / радостный и взволнованный, принял того сына» (I. 69. 34–37). И дальше: «Также и ту жену знающий дхарму почтил согласно дхарме. / „Эта связь с тобой свершилась втайне от людей, / поэтому, о царица, я, чтобы тебя очистить, выказывал сомнение. // И еще, люди могли бы подумать, что ты сошлась со мной по женской природе (*te strībhāvān mayi saṁgatam*), / а этот сын избран на царство. Поэтому я выказывал сомнение“» (I. 69. 39–41)¹².

Итак, не стыд за связь с низкороденной женщиной и не боязнь навлечь на себя позор, оказавшись отцом ее ребенка, руководили Духшантой с самого начала. Им двигало стремление спровоцировать высшие силы, принудить

¹² Женская природа (*strībhāva*, также *strīva*) связывается если не с порочностью, то в любом случае — с плотским началом, противопоставляемым чистой добродетели. Если Шакунтала сошлась с Духшантой не ради обретения потомства, а как женщина, т.е. поддавшись простому влечению, рождение Бхараты оказывается «случайным» (подобно рождению его матери — см. I. 68. 79), что в глазах людей лишает его права быть избранным на царство.

богов к тому, чтобы они публично, перед собранием подтвердили правомерность притязаний героини. По сути дела перед нами та же мотивация, что и в джатаке № 7, только там цель достигается утверждением истины, а здесь наоборот — опровержением истины и демонстративным отречением от жены и сына. Впрочем тактика Духшанты, как и общая композиция событий во второй части сказания позволяют указать на еще одну параллель хастинапурскому эпизоду. Мы имеем в виду сцену «очищения» Ситы в шестой книге «Рамаяны» (6. 102–106).

Рама, напомним, впервые встречаясь с Ситой после победы над Раваной, велит привести ее в собрание обезьян и ракшасов, тем самым как бы ставя на одну доску с простолюдинкой или гетерой (женщинам благородного происхождения, как известно, появляться на публике не полагалось). Перед всеми он обращается к ней с оскорбительной речью, говорит, что сражался не ради нее, а ради поддержания чести рода, отказывается принять как жену после того, как она побывала в антахпуре Раваны, гонит и даже предлагает найти себе нового покровителя в лице Лакшманы или Бхараты, Сугривы или Вибхишаны — пусть выберет, кто ей больше по нраву (6. 103. 1–24). Потрясенная Сита пытается возразить ему, но в конце концов просит Лакшману разложить костер: «Сраженная ложными обвинениями (*mithyāpavādapahatā*), не могу я больше жить» (6. 104. 18). Рама встречает ее намерение сжечь себя с полным спокойствием и равнодушно следит за тем, как она входит в огонь. В этот момент появляются боги — вначале локапалы, затем из костра с Ситой на руках выходит Агни. Именно Агни — как верховный, всевидящий свидетель происходящего в мире (*sākṣī lokasya* — 6. 106. 4) — произносит речь в защиту Ситы, заявляет о необоснованности высказанных Рамой подозрений и передает ее мужу со словами: «чистую, безгрешную прими [ее], Рагхава» (6. 106. 9). Теперь очередь Рамы — он должен объяснить, почему усомнился в жене и был с нею так жесток. Свою оправдательную речь Рама начинает с утверждения, что, пробыв так долго у Раваны, Сита нуждалась в очищении: «„Дурачок, сластолюбец Рама, сын Дашаратхи“ / — так сказали бы обо мне добродетельные, если бы я не очистил Джанаки (*jānakīm aviśodhya hi*)» (6. 106. 12). Сам он, продолжает Рама, не сомневался в верности жены. «Но чтобы уверить три мира, приверженный истине, / я даже не взглянул на Вайдехи, входящую в Пожирателя жертв» (6. 106. 14). Теперь же, когда она очищена (*viśuddhā*) перед тремя мирами, их никто уже не разлучит.

Очищение, как видим, — главное слово в объяснениях и Рамы и Духшанты. Рама очищает Ситу от подозрений в неверности мужу, Духшанта очищает Бхарату от подозрений, что он не его сын, а Шакунталу — от подозрений в недобродетельности.

По сути дела именно оправдание героини¹³ ставит точку в развитии сюжета. В идейном плане оно возвращает нас к явно важной для поздней «Махабхараты» и, как можно думать, центральной для сказания проблеме гандхарвского брака¹⁴, противопоставляя «мнение людей» шастрическим предписаниям, провозглашенным в ашрамном эпизоде (шастры утверждают гандхарвскую форму соединения в качестве дхармичного брака, для людей это не брак с его высокими задачами укрепления и продолжения рода, а всего-навсего связь, продиктованная сиюминутным желанием)¹⁵. В плане композиционном оно — путем того же возвратного движения — замыкает событийное кольцо, подчеркивая тем самым цельность рассказанной истории.

Завершая рассмотрение сюжета «Шакунталы», нельзя не коснуться еще одного вопроса, имеющего непосредственное отношение к нашей теме.

Как известно, в брахманах — «Шатапатхе», «Айтарейе» — приводятся гатхи, прославляющие царя Бхарату, сына Духшанты (*Bharato Dauḥṣanti* — ср. Мбх I. 68. 2, 69. 32), завоевателя земли, великого жертвователя, совершившего многочисленные ашвамедхи на берегах Ямуны и Ганги (ШБ 13. 5. 4. 11–14, АБ 8. 23. 3–7)¹⁶. В «Шатапатхе» в этот ряд входит гатха, называющая имя матери Бхараты (13. 5. 4. 13):

¹³ Следует заметить, что прямого подтверждения дхармичности брака героев в речи вестника нет. Но так как о Бхарате говорится как о сыне Духшанты и Шакунталы — «поддержи сына Шакунталы, о царь» (I. 69. 31), «сына Шакунталы, великого духом, сына Духшанты поддержи, о Паурава» (I. 69. 32), — это само по себе уже возводит героиню в ранг законной супруги.

¹⁴ Брак гандхарва представляет проблему и для современной индологии. Попытки ее решения разнообразны и опираются, как правило, на эпический материал. Среди последних исследований, так или иначе затрагивающих эту тему, отметим работы Джемисон и Хестермана, обсуждающих ее в русле теории дара (притом на примере именно «Шакунталы»), и работу Василькова, предложившего интересную гипотезу о связи гандхарвского брака с архаическим институтом «мужских домов». См. Jamison 1996: 247–250; Heesterman 2001: 258–259; Vassilkov 1987: 395–396.

¹⁵ Косвенную критику гандхарвского брака можно усмотреть также в трактовке мифа о соблазнении Вишвамित्रы, представленной в хастинапурской речи Духшанты (I. 68. 73–74, 79). Мифическая история, пространно изложенная в первой части сказания, снижена здесь до уровня почти бытового анекдота о сластолюбивом (I. 68. 74: *kāmaparāyaṇa*) царе и отдавшей ему из любострастия (I. 68. 79: *kāmarāgāt*) посланнице Индры. Очевидное сходство между ситуациями, рисуемыми в мифе и сказании (там и там герои — царь и апсара, там и там место действия — ашрама), легко переносит негативную оценку союза Менаки и Вишвамित्रы на брак, заключенный в ашрамном эпизоде.

¹⁶ Отголоски этих восхвалений явственно слышны в концовке «Сказания о Шакунтале», где Бхарата сравнивается с Индрой по числу совершенных им жертвопри-

*Śakúntalā Nāḍapīty
apsarā Bharataṃ dadhe
pāraḥsahasrān Indrāya /
āśvān médhyaṇ ya āharad
vijītya prthivīm sárvam //*

«Апсара Шакунтала в Надапите¹⁷ зачала Бхарату, который больше тысячи Индре / коней принес, годных для жертвы, завоевав всю землю».

Упоминание имени Шакунталы рядом с именами Бхараты и Духшанты открывает возможность для обсуждения вопроса о связи эпического сказания с поздневедийской традицией. Суть проблемы в том, как понимать эту связь. Вправе ли мы видеть в гатхе «Шатапатхи» свидетельство существования некоторой истории, послужившей отправной точкой для формирования эпической «Шакунталы», или «Шакунтала» не имеет корней в поздневедийской традиции, хотя и обязана ей фигурой Бхараты и именами его родителей? Биардо считает верным последнее и в доказательство ссылается на отсутствие в тексте брахманы каких-либо намеков на историю Шакунталы (Biardeau 1979: 118–119). Намеков таких действительно нет, но нельзя упускать из виду, что гатха называет Шакунталу апсарой. Трудно представить, чтобы утверждаемый таким образом факт рождения Бхараты от брака апсары с земным царем, не опираясь на историю, рассказывающую о том, как это произошло.

Ключ к решению проблемы дает, как представляется, миф об Урваши и Пуруравасе из одиннадцатой книги той же «Шатапатхи» (ШБ 11. 5. 1). Тема мифа — брак царя и апсары, и что особенно важно — он принадлежит к тому же сюжетному типу, что и ашрамный эпизод «Шакунталы» с его окружением.

Апсара Урваши вступает в супружеские отношения с царем Пуруравасом на определенных условиях. Этих условий два, и оба сводятся к запретам: он не должен ложиться с ней против ее воли и не должен показываться ей голым. Долгое время они живут вместе, но когда она беременеет, гандхарвы решают вернуть ее на небо, и спровоцированный ими Пуруравас нарушает одно из условий. Урваши исчезает. Царь ищет ее, находит, умоляет вернуться. Она отвечает отказом, пообещав, однако, увидеться с ним еще

ношений (I. 69. 47) и где упоминается ашвамедха, на которой жрецы, в том числе и Канва, получили от него богатые дары (I. 69. 48). См. также Biardeau 1979: 118–119.

¹⁷ Место под таким названием не известно. Пояснение Харисвамины, отождествившего Надапит с ашрамом Канвы, Хорш справедливо называет анахронизмом (Horsch 1966: 143).

раз после того, как у них родится сын. Они встречаются в условленном месте и в условленное время, она отдает ему сына и предлагает, договорившись с гандхарвами, стать одним из них.

Близость к этой истории ранних вариантов сюжета о красавице (которые также строятся по схеме «предбрачное условие = запрету — нарушение запрета — исчезновение») очевидна. Что же касается «Шакунталы», то в плане ее отношения к мифу существенны два момента. Во-первых, это единственное из эпических сказаний данного типа, где героиня апсара. Во-вторых, это единственное из сказаний, основанных на поздних вариантах сюжета о красавице, в котором, несмотря на социальные акценты и наложение сюжета о признании сына, сохраняется — пусть в измененном, отчасти даже искаженном виде — древняя событийная схема. В самом деле. Хотя условие Шакунталы не содержит запрета, отказ Духшанты признать сына есть нарушение данного перед вступлением в брак обещания (отказываясь признать сына, он тем самым выражает нежелание сделать его своим наследником). Далее. Уход Шакунталы, слабо мотивированный (I. 68. 71: «Пусть так. Отвергнутая тобой, я уйду в ашраму», 69. 26: «Но если ты склонен ко лжи, если сам не верен / себе, что ж, я ухожу. С подобными тебе не бывает дружбы») и в контексте сюжета о признании лишенный всякой необходимости, скорее всего должен пониматься как шаг, замещающий исчезновение героини, следующее за нарушением предбрачного условия (показательно, что ее повторное появление в собрании в заключительной сцене никак не объясняется). И наконец, уходя, Шакунтала оставляет сына Духшанте. Мотивировка поступка сбивчива. Вначале она как будто хочет препоручить мальчика заботам отца: «Но этого ребенка, которого сам же и породил, ты отвергать не должен» (I. 68. 71), затем оказывается, что ее сын сможет стать царем и без помощи Духшанты — «И без тебя, Духшанта, увенчанной царем гор / четырехугольной землей будет править сын мой» (I. 69. 71), но решения оставить ребенка отцу это не меняет. Видимо, как и в случае с уходом, мы имеем здесь дело с реминисценцией древнего сюжетного хода — так же ведет себя Урваши, или, если обратиться к ранним сказаниям «Адипарвы», — Ганга, возвращающая сына Шантану.

При очевидном различии сюжетов мифа и сказания, указанные совпадения (статус героини, сюжетная схема) говорят о существовании между ними лишь опосредованной связи. Иначе говоря, в основе эпической «Шакунталы» должна была лежать история, выстроенная по той же модели, что и миф об Урваши. Исходя из данных «Шатапатхи», легко предположить, что эта история входила в круг поздневедийской словесности. Конечно, мы не можем восстановить ее содержание, но нам ясны его общие контуры: пред-

брачное условие, нарушение данного обещания, исчезновение героини, оставляющей царю рожденного от него ребенка. Все остальное, что мы находим в сказании, — превращение Шакунталы в подвижницу и дочь двух земных отцов, связь предбрачного условия с темой престолонаследия, не говоря уже об идеологических напластованиях и сюжетной контаминации — обязано своим происхождением более поздним традициям, прежде всего — эпической.

II

Одна из странностей «Сказания о Шакунтале», давно отмеченная исследователями — пространность открывающего ее вступительного раздела. Раздел состоит из трех глав (62, 63, 64). Первая из них содержит экспозицию Духшанты, две другие — рассказ об охоте (63) и о последовавших за охотой блужданиях по лесам (64). Фрагмент в целом содержит 80 строф, что составляет примерно четвертую часть общего объема сказания, причем основное место в нем занимают повествовательные главы (68 строф). По общему мнению, такое несоразмерно большое вступление явилось результатом намеренного расширения оригинального текста редакторами «Махабхараты». В подтверждение позднего происхождения известной нам версии указывают обычно на литературность ее стиля и на характерное для придворной поэзии тяготение к описательности (см. Winternitz 1908: 320; Renou, Filliozat 1947: 388; Smith 1960: 164–165).

Выделившееся (главным образом благодаря своему объему) в почти самостоятельный текст, слабо связанное с основной частью сказания вступление к «Шакунтале» представляет тем не менее значительный интерес с точки зрения техники, применявшейся поздними редакторами при работе с эпическим материалом. Чтобы понять, как оно устроено, мы и предпринимаем нижеследующий анализ.

Общая композиция вступления к «Шакунтале» ничем не отличается от композиции вступительных разделов в других историях этого типа. Более того, та же схема используется в группе сказаний, также повествующих о встрече на охоте, но не с красавицей, а с подвижником — см. сказания о Парикшите (I. 36–40), Васиштхе и Вишвамित्रе (I. 165) и Калмашападе (I. 166). Всюду вначале дается экспозиция героя, затем рассказ об охоте и о перемещениях героя в лесном пространстве, выводящих его к месту встречи с красавицей или подвижником. Однако в отличие от того, что мы видим в «Шакунтале», вступительные разделы в текстах обеих групп очень кратки: экспозиция героя занимает в них обычно от одной до трех строф, то же от-

носится и к рассказу об охоте, лишь в двух случаях достигающему протяженности в шесть или семь строф.

Поскольку именно рассказ об охоте (включая туда и движение к месту встречи) подвергается в «Шакунтале» наибольшему расширению, остановимся на нем подробнее. Первое, что его отличает — это суммарность, сжимающая повествование почти до уровня сообщения. Вторая характерная его черта — формульность. По сути дела это всегда один и тот же рассказ, лишь слегка варьируемый от текста к тексту. В целом, с учетом основных вариаций, он сводится к следующему.

Царь отправляется на охоту (вариант: охотится) и бродит по лесу, убивая зверей (или: будучи страстным охотником, постоянно бродит по лесу, убивая разных зверей). Формульный перечень убиваемых животных включает оленей и кабанов, к которым кое-где добавляются буйволы и гиены. Лес, в котором происходит охота, густой (*gahana*) или большой (*mahāvana*, *mahāraṇya*). Герой может охотиться в одиночку или с войском, пешком, верхом или на колеснице. К концу охоты он обычно устает и начинает страдать от голода и жажды. За общей панорамой охоты следует сообщение о блужданиях героя по лесу, во время которых и происходит встреча. Продвижение через лес часто обретает форму погони за зверем (обычно оленем). При этом герой либо гонится за зверем, которого хочет подстрелить, либо идет по следу раненного им животного. В любом случае он заходит далеко в лес, где и наталкивается на подвижника или красавицу. Иногда ситуация получает дополнительное развитие: так и не догнав зверя, мучимый жаждой герой отправляется на поиски воды, которые и приводят его к месту встречи.

Замечательное подтверждение тому, что в исходном тексте «Шакунталы» вступление выглядело примерно так же, дает короткое воспоминание героини о ее первой встрече с Духшантой (I. 68. 66): «Ведь далеко завлеченный оленем во время охоты, / натолкнулся ты, царь, на меня, девушку, в ашраме отца» (*mṛgāpakṣṭena hi te mṛgayām paridhāvātā / aham āsādītā rājan kumārī pitur āśrame //*). Главное здесь, конечно, стандартный мотив погони за оленем, приводящий героя к месту встречи (в данном случае — к ашраме). Похоже также, что Духшанта оригинальной версии охотился один и пешком (никаких упоминаний о войске, коне или тем более колеснице).

Расширенная версия, представленная в гл. 63, дает охоту крупным планом, рисует ее не как некоторое повторяющееся действие, а как индивидуальное, и более того — уникальное событие. Поражает при этом даже не масштаб создаваемой картины (рассказ об охоте занимает в «Шакунтале» 26 строф), а строгая выверенность ее композиции. Текст главы делится на две части по тринадцати строф в каждой. Первая описывает выезд царя на

охоту и его прибытие в лес (I. 63. 1–13), вторая рисует самую охоту. Охота, в свою очередь, составлена из двух частей: в одной представлены охотники, истребляющие зверей (I. 63. 14–19), в другой — звери, бегущие от своих преследователей (I. 63. 20–25). Наконец, последняя строфа главы (I. 63. 26), содержащая обобщенный образ потрясенного царской охотой леса, играет роль концовки, подчеркивающей событийную законченность эпизода. По-видимому, мы имеем здесь дело не с простым редактором, а с автором, прекрасно владеющим искусством симметричных построений. Впечатление авторской руки поддерживается виртуозностью повествовательной техники, и прежде всего — умением создать новое из комбинации хорошо знакомых эпических штампов. На этом принципе выстроен весь рассказ начиная с выезда.

Выезд на охоту не составляет в эпосе особой темы со своей, характерной для нее топикой. Поэтому то, что нам предлагается в гл. 63, есть в известном смысле новация. Но сконструирована она из мотивов, восходящих к другим, не связанным с охотой темам царских выездов и отбытий. В дело идут выступление армии в поход (Духшанта отправляется в лес на колеснице и с огромным четырехчастным войском), церемониальный выезд в город, проводы уходящих в лес царей-изгнанников. Темы даны в названной последовательности, как бы следуя движению охотничьего кортежа к месту назначения (от начала пути до избранного для охоты леса). Описание выступившего войска, его вооружения, поднимаемого им шума, в котором сливаются лязг оружия, бой барабанов, рев слонов и ржание коней (I. 63. 1–4), сменяется описанием женщин, наблюдающих за проездом царя по городу с крыш своих дворцов — они обмениваются восторженными замечаниями о его храбрости, славят и осыпают цветами (I. 63. 5–8)¹⁸; далее следует выезд за городские ворота — царя провожает толпа горожан, которые возвращаются назад лишь после его приказа (I. 63. 9–10); и венчает все описание грохота царской боевой колесницы, несущейся по дороге, ведущей к лесу (I. 63. 11).

С той же изобретательностью решается задача изображения охоты. Действия охотника, который, согласно стандартным описаниям, бродит по лесу,

¹⁸ Церемониальный царский выезд, как правило, приуроченный к важным для царства событиям (свадьбе царя или наследника, восшествию на престол) — тема скорее литературная, чем эпическая. В эпосе она встречается крайне редко и преимущественно в позднем слое (см., например, выезд Рамы по случаю помазания на царство), в махакавье же является одной из самых излюбленных в цикле традиционных описаний. Именно в литературном каноне окончательно определяется набор обязательных тематических компонентов, среди которых центральное место принадлежит любящимся выездом знатым горожанкам.

убивая различных зверей, расширяются и разнообразятся батальными мотивами. Так что если выезд Духшанты походит на начало крупной военной экспедиции, то его охота приобретает черты великой битвы. Текст акцентирует прежде всего мастерство царя во владении оружием: он — «лучший из владеющих копьем» и «знает, как раскрутить палицу» (I. 63. 17). Перечень используемого им оружия (демонстративно замещающий традиционный перечень убиваемых охотником животных) мало чем отличается от перечня вооружения его войска: «Пиками, копьями и мечами, / бродя там, убивал он лесных зверей и птиц» (I. 63. 18). (Напомню, что обычный охотник вооружен только луком). Одинаково хорошо владея разным оружием, Духшанта постоянно меняет его в ходе охоты, как это делает в батальных эпизодах эпоса сражающийся на поле боя герой. Тигров, находящихся в отдалении, он поражает стрелами, оказавшихся вблизи рассекает мечом, в антилоп в иных случаях мечет копье (I. 63. 15–17). И конечно, теснимые «царем, наделенным чудесным мужеством, и воинами, любящими сражения» (I. 63. 19) звери, подобно вражескому войску, обращаются в повальное бегство. Бегут потерявшие вожakov олени, то и дело испуская жалобные крики (I. 63. 20–23), бегут исколотые мечами, истекающие кровью слоны (I. 63. 24–25). Сцены их бегства наполнены нетрадиционными и даже неожиданными деталями: мучимые жаждой олени падают замертво на берегу высохшей реки и тут же становятся добычей голодных воинов и лесных жителей, причем последние, разложив костры и разрезав мясо на куски, поджаривают его на огне; слоны несутся, свернув хоботы, испражняясь и мочась от страха, и давят попадающих на пути людей. Последний штрих, завершающий картину этой охоты-битвы, — концовка, объявляющая о полном разгроме «противника»: «Тот лес, войском-тучей, проливающей ливень стрел, затемненный, / казался заполненным буйволами, хотя все крупные звери в нем были уже перебиты царем» (I. 63. 26). Отметим, что использованное здесь сравнение с тучей традиционно прилагается к герою, мечущему стрелы во время битвы¹⁹.

¹⁹ Охота Духшанты по-разному комментируется исследователями. По мнению Биардо, бегство животных вкупе с характеристиками леса, в котором охотится герой (в нем нет воды и людей), напоминает начало пралайи, с одной стороны, и сожжение леса Кхандава — с другой. Она отмечает также, что жестокое истребление животных, согласно эпосу (в частности, ряду мест третьей книги «Махабхараты»), противоречит дхарме (Biardeau 1979: 121–122). Тхапар, со своей стороны, видит в охоте Духшанты образ военных экспедиций, совершаемых с целью захвата новых территорий, и вспоминает в связи с этим о том же сожжении леса Кхандава (Thapar 2002: 35).

Совсем иное впечатление производит гл. 64. В ней нет цельности, она рассыпается на фрагменты и полна противоречий. Согласно стандартной схеме охоты, ее последний этап — это тем или иным образом мотивированное путешествие через лес, приводящее героя к встрече с красавицей или подвижником. В раннем варианте вступления, судя по воспоминанию Шакунталы, Духшанта «наталкивался» на нее, гонясь за оленем. В гл. 64 этот мотив исчезает, а путешествие через лес превращается в блуждание по лесам, в котором многое кажется непонятным.

Первая строфа гл. 64 сообщает, что царь покинул опустошенный им лес и двинулся в другой, чтобы продолжить охоту: «Тогда тысячи зверей убив, сопровождаемый несметным войском / царь с мыслью о добыче вступил в другой лес» (I. 64. 1). Однако затем всякие упоминания об охоте исчезают, события же разворачиваются следующим образом. Страдающий от голода и жажды царь пересекает лес (в который вошел, как сказано в I. 64. 1, «с мыслью о добыче»), и когда доходит до его края, перед ним открывается «большая пустыня» (*mahad īriṇam*). Он пересекает и ее, вступает в еще один большой лес и, идя этим лесом, видит ашраму (I. 64. 15), которая оказывается конечным пунктом всего путешествия. Итак, Духшанта меняет лес, чтобы начать новую охоту, но охоты не происходит. Вместо охоты перед нами выстраивается череда никак не мотивированных пространственных перемещений. В самом деле, что заставляет Духшанту переходить из леса в пустыню и из пустыни опять в лес? Эпическая охота никогда не выходит за пределы одного леса, так что на поиски добычи это не похоже. Иногда высказывается предположение, что Духшанта просто заблудился и поэтому кружит по лесам (Shee 1986: 307), однако текст не содержит на этот счет никаких указаний.

Еще одна проблема связана с войском. Когда Духшанта переходит из первого леса в другой, войско определенно находится при нем (об этом говорит эпитет *vipulavāhanaḥ* в I. 64. 1), но выходит он оттуда один: «Сильнейший из сильных, совсем один (*ekaiva*), мучимый голодом и жаждой, / дойдя до конца леса, очутился он в большой пустыне» (I. 64. 2). Поскольку новое упоминание о войске появляется только в I. 64. 26, при описании вступления Духшанты в ашраму, все выглядит так, как если бы путешествие по лесам совершалось в одиночку. Но тогда непонятно — где все это время находились царские воины, что разлучило их с Духшантой и что вновь свело перед входом в ашраму? Не все ясно и с самим посещением ашрамы. Вначале создается впечатление, что Духшанта обнаруживает ашраму неожиданно для себя и решает зайти в нее, привлеченный ее красотой и святостью. См. строфу I. 64. 15 («Оглядывая лес тот, полный радостно возбуж-

денных птиц, / увидел он лучшую из ашрам, прекрасную, чарующую сердце») и следующее за ней описание ашрамы и текущей рядом с ней реки Малини, которое завершается принятием решения: «Реку рядом с ашрамой увидев, а также ашраму, / принял решение войти в нее царь тот тогда» (I. 64. 23). Однако начиная со строфы I. 64. 24 ситуация меняется. Теперь Духшанта, сопровождаемый вновь объявившимся войском, направляется к ашраме с намерением повидаться с живущим здесь великим риши Канвой (до этого имя Канвы ни разу не упоминалось). Еще одно смещение мотивировки дает строфа I. 64. 28: «Когда вошел в тот, подобный Нандане, лес повелитель людей, / пропали у него голод и жажда, и обрел царь великую радость». Присутствующий здесь мотив голода и жажды, с одной стороны, отсылает нас к началу путешествия, а с другой — наводит на мысль, что Духшанта мог направиться к ашраме, чтобы передохнуть и подкрепиться (Insler 1989–1990: 123).

Все указанные противоречия легко разъяснятся, если соотнести блуждания Духшанты не с темой охоты, а с темой посещения ашрамы. Правда, зайти в ашраму может и охотник, мучимый усталостью, голодом и жаждой, — так, к примеру, является к Васиштхе Вишвамित्रа со всем своим войском (см. I. 165). Но хотя текст дважды упоминает о голоде и жажде в связи с Духшантой, не этот, а другие, не имеющие отношения к охоте, варианты посещения ашрамы определяют конструкцию его путешествия. Прежде всего это вариант, связанный с изгнанниками.

Как известно, герои, находясь в изгнании, обязательно посещают ашрамы. Это могут быть и запланированные посещения, и посещения, заранее не предусмотренные. Но в любом случае, чтобы найти ашраму или натолкнуться на нее в лесу, героям приходится преодолевать огромные расстояния. Путь их при этом пролегает через разные лесные зоны — зону «страшного» леса (труднопроходимую, лишенную воды и т.п.) и зону леса «красивого» (с цветущими деревьями, водоемами, поющими птицами и т.п.). Поскольку же ашрамы располагаются только в красивых лесах, изгнанники обычно идут вначале страшным лесом, а уж затем попадают в красивый, где и видят ашраму (см. Алиханова 2008: 110–111). Именно по этой схеме разворачивается и путешествие Духшанты в первой половине главы (I. 64. 3–23).

Выйдя из леса, в котором происходила охота и который, несмотря на формульное сравнение с Нанданой, наделен основными признаками страшного леса — каменистая, неровная почва, отсутствие воды и людей, хищные звери (I. 63. 12–13), герой проходит в общей сложности три пространственные зоны. Это никак не характеризуемый «другой» лес, территория пусты-

ни (зона несомненно «страшная») и еще один огромный лес. Описание последней зоны занимает двенадцать строф (I. 64. 3–14) и строится на варьировании традиционных характеристик «красивого» леса (цветущие деревья, мягкая трава, прохладный ветерок, сладкоголосые птицы, жужжащие пчелы и т.д.). В этом прекрасном, благом лесу и находится ашрама, которую вознамерится посетить Духшанта. В соответствии с традиционной композицией эпизодов с изгнанниками (Алиханова 2008: 120–122) за сообщением о том, что герой увидел ашраму, следует ее описание (I. 64. 15–23). Это достаточно стандартный текст, отмечающий присутствие на территории ашрамы, помимо деревьев и прочих природных предметов, также горящих жертвенных огней, агнишаран, многочисленных мун и — характерная ашрамная примета — мирных хищников. Особое внимание уделяется реке Малини, на берегу которой раскинулась ашрама, — она притягивает к себе животных и птиц, дарует всем жизнь, ее воды святы и т.д. (I. 64. 20–23).

Во второй половине главы (I. 64. 24–42) используется еще одна модель посещения ашрамы, сложившаяся несомненно позже изгнаннической и распространенная более в литературе (мы встречаем ее, например, у Ашвагхоши), чем в эпосе. Речь идет о визите царя (или царских сановников) к знаменитому подвижнику. Главное здесь — подготовительная церемония, которая выстраивается из этикетных действий и жестов. Во второй книге «Рамаяны» Бхарата, посещая риши Бхарадваджу на пути к ушедшему в изгнание Раме, оставляет сопровождающее его войско на подступах к ашраме, снимает с себя оружие и украшения и приближается к хижине подвижника с минимальной свитой, включающей пурохиту и советников, а затем, уже завидев риши, отправляет назад и советников и остается с одним пурохитой (Рам. 2. 84. 1–3). Такой же процедурой обставлено посещение Духшантой ашрамы Канвы (которая замещает в этой части главы случайно встретившуюся во время блужданий в лесу ашраму предыдущего фрагмента). Он останавливает войско на краю леса (*vanadvāri*), объявляет, что хочет повидаться с Канвой и велит воинам оставаться здесь и ждать его возвращения: «Я иду повидать мун, чистого, богатого тапасом / сына Кашьяпы. Стойте здесь, пока не вернусь» (I. 64. 27); затем освобождается от знаков царского достоинства (*rājalingāni*) и в сопровождении советников и пурохиты вступает на территорию ашрамы (I. 64. 29).

Рассказ о том, что он там увидел (I. 64. 30–42), рисует поселение совсем иного рода, чем то, что было описано в первой части. Конечно, оно сохраняет некоторые обычные ашрамные черты — его наполняют гомон птиц и жужжание пчел, о его обитателях говорится как о богатых тапасом. Но в целом это поселение не подвижников, а ученых брахманов, погруженных в

изучение Веды и связанных с нею дисциплин. Описание упоминает рецитаторов ричей и «Атхарваведы», демонстрирующих различные приемы декламации текстов, знатоков жертвоприношений и санскар, грамматики и фонетики, правил экзегезы и аргументации. Обозревая ашраму, Духшанта видит суровых брахманов, бормочущих джапу и совершающих жертвенные возлияния, заботливо расставленные повсюду нарядно расписанные и убранные цветами сиденья, святилища, в которых творится пуджа. На протяжении описания это мало похожее на ашраму поселение трижды уподобляется миру Брахмы и действительно производит величественное впечатление, переключаясь в этом отношении, как это ни парадоксально, с охотой Духшанты²⁰.

Расположенное в этом многолюдном поселении жилище самого Канвы характеризуется тем не менее словом *vivikta* («отдельное», «уединенное»). Направляясь к нему, Духшанта, как полагается, расстается со свитой, причем, очевидно, не только с упомянутыми в строфе I. 65. 1 советниками, но и с пурохитой, поскольку к хижине, как утверждает та же строфа, подходит без всякого сопровождения. Здесь дает о себе знать не только предусмотренный традицией порядок действий царя-визитера, но и сюжетное требование: к моменту встречи с красавицей герой обязательно должен быть один (именно поэтому в случае коллективной охоты он всегда отбивается от войска).

Итак, Духшанта движется к ашраме, как изгнанник, а входит в нее, как царь, явившийся с визитом к великому риши. С переменой ролей, каждая из которых существует в своем ситуационном контексте, связаны странности, происходящие с войском. Когда Духшанта переходит из леса, в котором велась охота, в «другой», он еще охотник, помышляющий о добыче, и войско, разумеется, с ним. Но по выходе из «другого» леса ему придается роль изгнанника, отчего войско тут же исчезает (у царя-изгнанника его нет и быть не может). Новая роль возвращает войско на прежнее место — официальный визит, надо полагать, требовал пышного выезда, недаром с Духшантой теперь оказываются советники и пурохита, о которых раньше не упоминалось ни словом. Той же сменой ролей и ролевых контекстов объясняется

²⁰ Следует заметить, что с началом ашрамного эпизода огромное поселение исчезает — когда Духшанта, подойдя к хижине Канвы, окликает — «есть здесь кто?», голос его эхом отдается в лесу (I. 65. 2). Не обнаруживает оно себя и в дальнейшем. Так же бесследно исчезает и войско. Духшанта, уходя из ашрамы, обещает прислать его в качестве почетного эскорта для доставки героини в Хастинапуру — значит, никакого войска, ожидающего царя на опушке леса, уже нет.

и появление двух описаний ашрамы, а также расхождения в мотивировках ее посещения.

Как видим, гл. 64 устроена совсем не так, как гл. 63. Образующее ее повествование выстроено на двух ситуациях, которые просто приставлены одна к другой без всякой попытки объединить их в нечто целостное. Трудно сказать, что стоит за такой композицией — неумелость редактора или составной характер текста²¹. В любом случае ясно, что расширенная версия вступления к «Шакунтале» создавалась не одним, а по крайней мере двумя авторами или редакторами. При этом автор гл. 63, несомненно причастный к литературной деятельности, стремился к обновлению и переработке эпического материала, к созданию на его основе своего текста, автор же гл. 64. не шел дальше подбора традиционных повествовательных блоков и описательных штампов. Однако в том, что касалось техники расширения текста, оба, как показал наш анализ, шли одним путем. Тема охоты, не имеющая за собой традиции развернутого повествования, дополнялась ими, а в некоторых своих частях и замещалась другими, близкими в том или ином отношении эпическими темами, такой традицией располагавшими. В результате к выезду на охоту были подсоединены все прочие выезды, охота смешалась с битвой, а движение охотника к месту встречи было заменено долгим путешествием изгнанника к ашраме.

Библиография

- Алиханова Ю.М. 2008. *Литература и театр древней Индии*. М.
Махабхарата 1987. *Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньякапарва)*. Пер. с санскрита, предисл. и коммент. Я.В. Василькова и С.Л. Невелевой. М.
Biardeau M. 1979. Śakuntalā dans l'épopée. *Indologica Taurinensia* 7: 115–125.
Heesterman J.C. 2001. Gift, Marriage and the Denial of Reciprocity. Klaus Karttunen and Petteri Koskikallio (eds). *Vidyārṇavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola*. Helsinki.
Horsch P. 1966. *Die vedische Gāthā-und-Śloka-Literatur*. Bern.
Insler Stanley. 1989–1990. The shattered head split and the Epic tale of Śakuntalā. *Bulletin d'Études Indiennes* 7–8: 97–139.
Jamison Stephanie W. 1996. *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife. Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*. New York.
Lüders H. 1940. *Philologica Indica*. Göttingen.

²¹ Мысль, что мы имеем здесь дело с компиляцией, была высказана Моникой Ши, по мнению которой вторая половина главы (I. 64. 24–42) представляет собой позднее добавление к первой (Shee 1986: 307–310).

- Mirashi V.V., Navlekar N.K. 1969. *Kālidāsa*. Bombay.
- Renou L., Filliozat J. 1947. *L'Inde classique*. T. 1. Paris.
- Shee M. 1986. *Tapas und Tapasvin in den erzählende Partien des Mahābhārata*. Diss. Hamburg.
- Smith R. Morton. 1960. The story of Śakuntalā in the Mahābhārata. *Journal of the Bihar Research Society* 46: 163–176.
- Thapar Romila. 2002. *Śakuntalā. Texts, Readings, Histories*. Anthem Press.
- Vassilkov Y.V. 1989–1990. Draupadī in the Assembly-Hall, Gandharva-Husbands and the Origin of Gaṇikās. *Indologica Taurinensia* 15–16: 388–398.
- Winternitz M. 1908. *Geschichte der indischen Literatur*. Bd. 1. Leipzig.

On the Duties and Professional Qualifications of Indian Astrologer

A. Beinorius

(Centre of Oriental Studies, Vilnius University)

What were the duties performed by the astrologer for which he was valued in the traditional Indian society? In a cosmology where human and natural events were never in chance relationship to one another, but part of a complex dialogue between men and gods, the astrologer was a man of knowledge in the matter of omens, especially celestial portents. Through his art the astrologer might discern the will of the gods according to planetary conditions. Such a service was crucial to the king. As the overlord and embodiment of his kingdom, the king had to insure that his actions conformed to the will of the gods. Only in this way could he assure his own well-being and that of his kingdom. Thus the astrologer was essential to the maintenance of harmony between heaven and earth. It was exactly for this reason that the imperial astrologer was also important in ancient and classical China; with his guidance the king might even claim to have foreknown a dangerous situation, thus validating his theocratic role.¹ The situation was no different in the West, where any emperor felt impelled to avail himself of what was considered an almost infallible method of divination to protect his empire from future danger (Cramer 1996: 233).

An important term connected with the specific principles of Indian astrology is destiny (*daiva*). This word having primarily meaning as interpretation of various signs² also means fate or destiny, and in this sense it is connected with astrology in *Atharvaveda Pariśiṣṭas*:

Fate (*daivam*) overrules, human effort is only a pretext. By unfathomable fate one can conquer the earth. Between fate and human effort, fate is superior; therefore the king should specially worship fate. Also, the king should always keep an astrologer (*sāṁvatsara*) and a priest (*purohita*)—the two who know fate and rites—and maintain them like royalty. A king without an astrologer is like a boy without a father (II. 2.2–4).

¹ More on astrology and divination in China see: Smith 1991; Nakayama 1966; Loewe 1995.

² See Bhaṭṭotpala's commentary on *Bṛhat-saṁhitā* 45.3.

Since *Atharvaveda Pariśiṣṭas* contain seeds of Tantric astrology, it is very possible that the basis of the developed form of that school of astrology is somewhat fatalistic view, in the sense of trying to cooperate with fate. In the *Yājñavalkya smṛti* (I. 313) an astrologer is called a *daivajña*,—‘one who knows fate’. This may be interpreted to mean that astrologers were credited with the ability to predict what fate would bring, irrespective of any theory of fate. The same text contains some interesting verses on karma and fate:

The outworking of karma occurs through fate and human effort, where fate is the manifestation of one’s human effort in a previous life. Some think that things happen by fate (*daivāt*), or by intrinsic nature (*svabhāvāt*), or because of time or human effort. The wise consider it is by the combination (*saṃyoge*) of all these. Just as a chariot cannot move on one wheel, so fate is ineffective without human effort (*Atharvaveda Pariśiṣṭas* I. 349–51).

The astrologer’s hermeneutic generally involved not only interpretative activity but a far more complex examination of the relevant factors—celestial and personal. He always acknowledges the importance of both factors—fate (*daiva*) and human action (*puruṣakāra*). The astrologer is enjoined to avoid the fatalism that a simplistic dualism of fate and free will is apt to engender. According to *Yavanajātaka*, ‘The thought of the querist is subtle (*sūkṣma*) and can be understood only by thought, meditation and concentration; for it is to be characterized by modifications in the conditions of the planets and signs’ (*Yavanajātaka* 62.1). Clearly, the astrologer required both a competent knowledge of *jyotiḥśāstra* and keen insight into human nature. On the one hand he needed to know the correspondences between heaven and the various forms (*ākṛti*), natures (*bhāva*), and distinguishing marks (*liṅga*) of this world; as important, he must understand the transformations that occur due to their mutual combinations (*anyonyasaṃyoga*) (*Yavanajātaka* 3. 39, 41).

On the other hand, the astrologer must have critical insight into human nature; and he must be able to balance theory with experience and with the exigencies of each client and case. The astrologer’s task of interpreting the will of heaven, or destiny, was therefore a complex hermeneutical procedure. It is with this idea in the mind that Varāhamihira enjoined the astrologer to test his own hypotheses with effort and investigation, so that *jyotiḥśāstra*, itself might become more refined (*amalīkṛta*) (*Brhat-saṃhitā* 2.40).

Besides, astrology in India was medicine’s oldest and most constant associate. During the history of classical Indian (*āyurvedic*) medicine, a noteworthy place occupies a combination of medicine with astrology or so called science of *iatro-*

mathematica, to give it its ancient Greek name. All the main branches of classical Indian astrology—*muhūrta* (catarchic or horary astrology), *jātaka* (genethliology), *praśna* (interrogational astrology), *tājika* (Indian adaptation of Arabic/Persian astrology), *nimitta* (prediction by omens), and the Sanskrit astrological texts — contain a significant medical information, especially regarding the relation between astrological elements (stellar constellations, zodiacal signs, planets) and all kinds of diseases and illnesses, and details concerning their treatment. Astrologers suppose to have a great deal of medical knowledge. The traditional Indian doctor (*vaidya*) was also expected to know properly some astrological combinations; probably doctors wanted astrological techniques to make themselves better in terms of prognostication of diseases outcome.³

Apart from technical competence, the astrologer was understood to have certain professional qualifications which were considered essential to the proper practice of *jyotiḥśāstra*. The primary, social qualification, often taken for granted, was to be a brāhmaṇa. Such was undoubtedly the case at court, where brāhmaṇas occupied all the important positions of state. In discussing the true nature of sacrifice, the *Uttarādhyayana* (25.7–8) suggests that the study of *jyotiḥśāstra* is one of the principal accomplishments of a brāhmaṇa priest. The later *Nīlamata purāṇa* (631–2) considers the best brāhmaṇas (*dvijjotama*) as those who know astrology (*phalavedavid*), and describes brāhmaṇa astrologers (*jyotiḥśaka*) as worthy of worship (*pūjanīya*). But, obviously the assimilation of Western astrological ideas and techniques into existing divinatory traditions could not remain to the brāhmaṇa caste. One story of the Buddhist *Śārdūlakarṇāvadāna*, probably written in the first century A.D., tell how outcaste's display of a knowledge of astral portents similar to those of the astronomy adopted by Lagadha is used to establish an outcaste's equality with a brāhmaṇa.⁴ This is precisely the situation to which the commentary of the astrological text, *Muhūrtacintāmaṇi* of Rāmadaivajña refers: 'Certainly *śūdras* have no authority whatever in the matter of *jyotiḥśāstra*'. And the commentary later adds: 'If a brāhmaṇa, out of greed or another vice, teaches astrology to a *śūdra*, and he studies it, then a great sin has been committed'.⁵

Brāhmaṇa status and technical competence were not the sole requirements for astrologers. Early Sanskrit sources, such as the *Yavanajātaka* (51.13–9), *Bṛhat-*

³ On the relation between astrology and medicine in the medieval India see: Beinorius 2008.

⁴ From Pingree 1981: 68.

⁵ *evaṃsatyasmīñjyotiḥśāstresarvathāśūdrāṇāmanadhikārah / yadibrāhmaṇaḥśūdraṃlobhādīnāpāṭhayati tasmāccapaṭhatitadāmahāndoṣaḥ //* — *Muhūrtacintāmaṇi* of Rāmadaivajña. P.7

saṃhitā (2), *Viṣṇudharmottara purāṇa* (2.4) provide a substantial list of attributes that describe an acceptable astrologer. There are physical, psychological and educational requirements. Physical marks are: the astrologer must be of pleasant appearance, modest in dress, well-built, with full and unimpaired limbs, pleasing hands, nails, eyes, chin, teeth, ears, brows and head, and possess a deep and generous voice. These, according to Varāhamihira, are simply the outer indications of a good inner nature, since appearance generally resembles the inner moral quality.

There are then psychological attributes to consider: the astrologer must be clever, resolute, eloquent, quick-witted, honest, constant in duty, with senses subdued. He must not chatter, nor be shy in society, nor be ill-mannered; he must not have evil designs or habits, nor be an atheist. The *Viṣṇudharmottara purāṇa* (2.4.23) explicitly states that a king loses all if astrologer (*sāṃvatsara*), though intelligent, is negligent (*pramatta*) of the law of *dharma*. Varāhamihira said the astrologer should be given to the worship of deities, religious vows and fasting (*Bṛhat-saṃhitā* 2.3). Mantreṣvara expresses another belief which is also found today:

To one who is non-violent, self-controlled, who has gained wealth justly and continually follows religious observances, the *grahas* always show favour (*Phala Dīpika* 26.50).

Parāśara also puts forth serious requirements to an astrologer:

Expert in calculations, taking pains in the science of grammar, versed in logic and intelligent, studying and reflecting on the branches of judicial astrology, skilled in argumentation and refutation, conversant with time and place, controlling his senses: such an astrologer will no doubt predict truly.⁶

Varāhamihira said another famous sentence about a high position of astrologer in society:

The twice-born one who knows this entire [science] both in word and in meaning, should be the first to eat at an ancestors ceremony (*śrāddha*), an honoured purifier of the row of guest. For although the Greeks are barbarians, they have brought this sci-

⁶ *gaṇiteṣu pravīṇo 'tha śabdaśāstre kṛtāśramaṇ /*
nyāyavid buddhimān horāshandhaṣṭraṇasammataṇ //
ūhāpohapaṭur deṣakālavit saṃyatendriyaṇ /
evambhūtas tu daivajño 'saṃśyam satyam ādiṣet // — *Bṛhat Pārāśara Horā śāstra*
 8.39–40.

ence to perfection and so are honored as sages; how much more [honorable], then is an astrologer who is a twice born! [...However,] he who assumes the role of astrologer without knowing the science should be known as a wretched defiler of the row, a mere gazer at the stars.⁷

The astrologer must of course be familiar with the sixty-four *anṅas* ('limbs') of *jyotiḥśāstra*, be versed in the rights of propitiation, prosperity, incantation, and ablution. He must also be pious, virtuous, full of faith, and be devoted to fasting, religious observances, and worshipping the gods. In fact, much of the description of the acceptable astrologer that we encounter in these texts finds a place in compatible early Western astrological works.⁸

These material describe the astrologer as, essentially, an ideal *brāhmaṇa*, he is a paragon of all those qualities that Indian culture regards as virtues: he is endowed solely with *sāttvika* ('pure') qualities; he knows the Veda and its branches; and he conforms to social norms of behaviour and cannot be classed with shamans, sorcerers or even a medicine man.

How did one become an astrologer in Indian society? Mainly through the families as were transmitted and other traditional Indian *śāstras*. Apprenticeship must have been the common mode of instruction. There is no evidence to suggest that astrologers were ever tested in theoretical issues. They had to face their hardest tests while they were already practicing their profession.

Thus, the *Br̥hat-saṃhitā* (2.15) remarks that 'where the astrologer exists as the eye (*cakṣurbhūta*), there no evil is to be found'. The earlier *Yavanajātaka* (51.15–6) describes the astrologer as one 'who has obtained success through the favour of the earth and planets; a man of yogic sight (*yogadarśī*) like Nimi among men'. In this way, the astrologer is likened to a powerful and divinely inspired *yogin*. Such a person will possess the same clear, visionary knowledge possessed by the *ṛṣis* who originally promulgated *jyotiḥśāstra*, also with divine favour. In his commentary to the *Br̥hat-saṃhitā* (45.3) Utpala cites sage Garga: 'Brāh-

⁷ *granthataś cārthaś caitat kṛtsnaṃ jānāti yo dvijaḥ /*
agrabhuk sa bhavec chrāddhe pūjitaṃ paṅktipāvanaṃ //
mlecchā hi yavanās teṣu samyak śāstram idaṃ sthitam /
ṛṣivat te 'pi pūjyante kiṃ punar daivavid dvijaḥ //
[...]

aviditvaiva yaḥ śāstram daivajñatvam prapadyate /
sa paṅktidūṣakaṃ pāpo jñeyo nakṣatrasūcakaḥ // — *Br̥hat-saṃhitā* 2.31–32, 34

⁸ As Franz Cumont points out, Roman astrologers were ever ready to recount the divine attributes which qualified them for their work: chastity, sobriety, integrity, self-renunciation, devotion to God. (Cumont 1960: 82–83)

maṇas, filled with faith in the gods, going deeply into the śāstras, Examine celestial portents and explain them to men for their well-being'.⁹

High demands on the student or practitioner of astrology—obviously a matter of ideals rather than common practice—are motivated at least in part by its divine origin. Like all true arts and sciences, astrology is perceived of as given to men by the gods and passed down through the generations by semi-divine sages. Rather than developing gradually through observation and speculation, astrology is therefore perfect from the beginning and must be preserved from deterioration by carefully guarding the line of teaching. Thus sage Parāśara instructs his disciple in following way:

Maitreya! This science which has been explained to you was received by me in [this] order of succession: first Prajāpati [Brahmā] taught it to the great sage Nārada; he then [taught it] to Śaunaka and others, and I learnt it from them. It should never be given to a villain, an ill-mannered or ungrateful man, neither to a fool, an enemy, or blasphemer. But to a well-behaved [student] whose family and character are known, who is intelligent and serves [his teacher], this exalted and respected science should be given (*Bṛhat Pārāśara Horā śāstra* 98.1–4).

Astrology, therefore, was considered divine in origin as well as in its subject matter. As everyone is dependent on fate (*daivam*), everyone needs the astrologer's advice. Even the meeting with astrologer is divinely ordained and takes place only when the time is right. In the works on electional astrology (*muhūrta*) we find that the astrologer has more than knowledge: being in liaison with the planets, he shares in their actual power to affect a man's destiny for a better or worse:

By worshiping of the astrologer, all the planets are fully worshipped; though weak [by placement in the horoscope] they work good [result] as though [they were] strong. By disrespect towards the astrologer, the planets are disrespected; they destroy that work [which the client means to undertake, as though] weak, although benefic [by placement]. Therefore, in all undertakings one should first honour the astrologers with [gifts of] clothes, cows, land, gold, etc., according to one's ability, [and] not deceive them (*Muhūrtadīpikā* 5.35).

This apotheosis of the astrologer, however, is not characteristic even of astrological texts, what to speak of mainstream religious literature. Therefore, this

⁹ *tān śāstranirgamādviprāḥ paśyanti jñānacakṣuṣā /
pravadanti tu martyeṣu hitārtam śraddhayānvitāḥ //*
— *Bṛhat-saṃhitā* with *Bhaṭṭotpala's Vivṛti* 45:3

was the ideal conception that Indian culture developed for the astrological practitioner, but it was also, frequently, a tremendous conceit. Far from being a peripheral adjunct to Hinduism, astrology was thus concerned from the outset with central religious issues such as fate and free will, reward and punishment and atonement. The orthodox doctrine of *karman* lends authority to astrological teachings, but the reverse holds true as well: for astrology claims to prove the workings of *karman* by accurately predicting the future.

Despite this religious underpinning, however, astrology has not always been considered an honourable occupation. Textual evidence suggests that some relevant issues were involved in the discrimination against astrologers. The Laws of Manu even include ‘those who live by the stars (*nakṣatrairyāśca jīvati*)’ in a long list of twice born (upper-caste) men banned from certain sacrifices, lumping them in with such undesirables as physicians, sea-farers, oil-millers, makers of bows and arrows, sellers of liquors, professional gamblers, dog-breeders, falconers, tamers of elephants, bulls, horses and camels, house builders, tree-planters, shepherds, buffalo-keepers, worshippers of low deities, and exorcists—all of them ‘unfit for the row [of guests seated at a meal]’ (*Manu smṛti* 3.150–68). Professional categories apart, those excluded from the sacrifices include ascetics and others fallen from the norm of Vedic orthopraxy, brāhmin-haters and members of heterodox groups; immoral or criminal elements such as drunkards, violators of virgins, poisoners and incendiaries; the physically or mentally deficient, including those with bad nails or brown teeth, consumptives, lepers, the one-eyed or club-footed; and those involved in or resulting from clandestine marital or sexual relations, such as younger brothers married before the elders, lovers of *śūdra* women, and sons of remarried widows.

Similarly, *Baudhāyanadharma sūtra* (2.2.15–6) lists taking counsel with the stars (*nakṣatranirdeśa*) among minor, polluting sins, such as gambling, sorcery, etc. Occasionally, however, a grudging allowance is made for the necessity of divination, as in *Gautamadharmasūtra* (11.15–6), where kings are enjoined to pay heed to the readers of signs and omens; for according to some, ‘his welfare (*yogakṣema*) depends also on that’.¹⁰

For Buddhism the practice of astrology was also considered to be a vain undertaking. Buddha is recorded to have said: ‘That mendicant does right to whom omens, planetary influence, dreams, and signs are things abolished, he is free from all their evils’.¹¹ The early accounts relate that eight Brahmins, most versed in the science of astrology, were called in by the Buddha’s father to examine

¹⁰ Olivelle 1999:169.

¹¹ *Sammāparibhājanīya sutta*, 2.

carefully all the signs prognosticating the future destiny of his son. Buddha himself, when he became a teacher is invariably represented in the scriptures as discouraging and condemning divination and all allied arts. The *Dīghanikāya* (1.9) regarded the practice as a base science and false means of livelihood. The *Suttanipāta* (927) forbids the monk to devote himself to the interpretation of *nakṣatras*, and in the *Jātakas* (49) belief in auspicious asterisms tends to be ridiculed. As for Jainism, while the *Kalpasūtra* (9) makes Mahavīra an expert in *jyotiṣa*, the probably older *Sūyagaḍaṃgasutta* (2.2.24–6) considers astral divination to be an evil science. The *Uttarādhyāyanaśutta* (8) expresses forcibly that those who practice divination (*aṅgavijjā*) are not *śramaṇas* (*aṅgavijjāṃ cha je paṇḍanti nahi te samaṇā*). The contempt that astrologers suffered was due rather to scared perception of the astrologer-figure, and of the ways in which he practiced his art.¹² These perceptions concern several aspects of the practitioner's activity. One of the faults committed by the Indian astrologer was the fault of pride, and the consequent abuse of the knowledge and power inherent in the practice of astrology. The *Vājasaneyi saṃhitā* (30.10, 20) sacrifices the *gaṇaka* ('calculator of the movement of heavenly bodies') as a victim to *mahas* ('power', 'knowledge') in the *puruṣamedha* ('human sacrifice'), and the *nakṣatradarśa* ('star-gazer') is sacrificed to *prajñāna* ('wisdom', 'discrimination') as is also the case in the *Taittirīya brāhmaṇa* (3.4.4).

Another problem with astrological practitioners involved the issue of remuneration. The Jaina text *Sūyagaḍaṃgasutta* (2.2.27) suggests that astral divination 'is practised by some men for the sake of food, drink, clothes, lodging, a bed, and various objects of pleasure. They practice a wrong science, the unworthy, the mistaken men'. The sūtras of *Hārīta* and *San̥khalikhita* declare that 'one who lives by practicing astrology' (*nakṣatrajīvin*) and 'one whose employment is foretelling by the stars' (*nakṣatrādeśavṛtti*) are 'defilers of society' (*pañktidūṣaka*) and 'unfit to sit in row with other *brāhmaṇas* (*apāṅkteya*)'.¹³ The *Brahmavaivarta purāṇa* (1.10.132) gives this account of the origin of astrologers:

¹² Such attitude in the 20th century is clearly expressed by Prof. Jogeshchandra Ray: "At the time of the present Manu smṛiti and Vishnu Purāṇam had arisen a class of clever people, the Nakṣatra-suchakas, who, taking advantage of the psychology of the mass, preyed upon the common people. These soothsayers and fortune-tellers who were apparently all Brahmans were regarded as pest of society, outcasted and condemned in unmeasured terms by the custodians of social weal. And it is a fact worth noting that the section of Brahmans who deal with astrology is even now looked down upon by other Brahmans and never allowed to mix with them socially". (Ray 1929: 253.)

¹³ *Kṛtyakalpataṛu of Bhaṭṭa Lakṣmidhara*. Ed. by K.U.R. Aiyangar, Baroda: Baroda Oriental Institute, 1950, p.88.

‘And a brāhmaṇa, having given up Vedic dharma by continually calculating the movements of heavenly bodies and taking fees, became an astrologer on earth’.

Evidently, the profession of astrologer was considered inappropriate for *vaidika* brāhmaṇa, to receive a fee was contrary to a brāhmaṇa’s proper dharma. However, according to the *Manu smṛti* (6.50), a brāhmaṇa could not even obtain alms (*bhikṣā*) by the practice of astrology. Moreover, there are some literary evidences suggesting that the astrologer had a reputation for greed. In the eight chapter of *Daśakumāracarita* Daṇḍin satyrizes the court *purohita*-cum-astrologer with noteworthy sarcasm:

In the eight watch, the purohita and others approach the king and say: ‘We saw a bad dream last night. The planets are badly situated and the omens are inauspicious. Let expiatory rites be performed; let all the equipment for the sacrifice be only of gold. Only in this way is the performance effective. These brāhmaṇas are like Brahma; a blessing given by them is very auspicious. Ant those others are terribly poor, with large families; they are competent sacrificers, but to this day have received no gifts. And whatever you give them means heaven, long life, and the destruction of misfortune for you.’ Thus extracting much by means of such talk, they secretly appropriate it for themselves.¹⁴

In addition, according to *Manu* (3.162) and *Viṣṇu* (82.7) *smṛtis*, the professional brāhmaṇa astrologer was not to be invited to religious rites in honor of the gods, or to offatory ritual for one’s ancestors (*śrāddhas*). The *Skanda purāṇa* (7.1.205.61–72) includes those who earn a livelihood from the stars among the brāhmaṇas who are unworthy to be invited to a *śrāddha*; the text characterizes these men as the lowest brāhmaṇas, unfit, and of vile behavior. Perhaps it was with these injunctions in mind that Varāhamihira asserted that one who knows both the text and meaning of *jyotiḥśāstra* completely is to be honored at a *śrāddha* as purifying the company of brāhmaṇas (*pañktipāvana*), and should take precedence in eating (*agrabhuḥ*) (*Bṛhat-saṃhitā* 2.13). Nevertheless, the text indicate that the brāhmaṇa astrologer was generally despised for accepting fees and succumbing to greed.

Ronal Inden in his paper „Changes in The Vedic Priesthood“ analyses the significant changes of Indian priesthood that put the astrologer at the head of the new priesthood. During the third and fourth centuries a new form of the solar astronomy of *Siddhāntas*, appropriated from the Near East and Hellenistic world,

¹⁴ *The Daśakumāracarita of Daṇḍin*. Ed. and transl. by M.R. Kale, 4th ed. Delhi: Motilal Banarsidass, p.193.

gained hegemony in India. The new astrologer (*sāṃvatsara*) not only introduced rites of planetary worship and pacification, he also involved himself in with new rites for the permanent installation of images of the gods. By and large the royal priest performed the rites and those portions of rites that used Vedic mantras and dealt with remedies and injuries and the honouring of lesser gods while the astrologer performed those rites or portions of rites that used newer Puranic mantras and were concerned with the relationship of the celebrant to Viṣṇu. (Inden 1992: 573)

Another duty for the brāhmaṇa astrologer concerned the *śānti* rites for the planets. The grahas might inflict suffering (*kaṣṭa*) upon someone at any time, according to their condition. The *śānti* rites could placate the *graha*, and mitigate or entirely nullify the evil inflicted by the planet. In order for the ritual to be effective, food and gift (*dakṣiṇa*) had to be given to the officiating brāhmaṇas (*Yājñavalkya smṛti* 1.305) J. C. Heesterman has shown that the function of the brāhmaṇa officiant in the Vedic sacrifice was to take the impurity of the sacrificer (*yajamāna*) by accepting *dakṣiṇa*. The transfer of impurity occurred through the food and gifts that were given from one to the other. This was the ritual dynamic utilized by some brāhmaṇas to perform service of ‘eating the *graha*’ or ‘eating the *kaṣṭa* of their clients. That is, by accepting and eating food cooked by an afflicted client, the *kaṣṭa* of the client was transferred to the astrologer. (Heesterman 1964: 2–3). The transfer of sin through the consumption of food is founded on a complex and deep-level Hindu belief system. *Manu smṛti* (5.4) warns that death is eager to shorten the lives of brāhmaṇas who commit faults in the consumption of food (*an-nadoṣa*). The astrologer who eats the *kaṣṭa* of his client is engaging in precisely the kind of activity prohibited to brāhmaṇas. Given, then, that food is a primary conduit for purity or defilement, the astrologer who eats the food of an afflicted client takes the latter’s evil *karman* upon himself and becomes unpure.

Astrologers might also be easily confused with sorcerers, because they are unreliable and dangerous, potential sorcerers. Thus Varāhamihira did warn his readers about those who might claim to use magic or sorcery to foretell events:

Someone, whose predictions are made by means of a supernatural voice in the ear, a voice which is concealed by entering a god’s image through deception, is in no case to be consulted. He is not an astrologer.¹⁵

Such confusion of occult practices also occurred in the West. Augustine had believed that whenever an astrologer might prove to be correct in his predictions, it was due to the inspiration imparted by evil spirits (*Civitas Dei* 5.7). Indeed, the

¹⁵ *kuhakāveśāpīhitaiḥ karṇopāśrutihetubhiḥ/
kṛtādeśo na sarvatra praṣṭavyo na sa daivavit// — Bṛhat-saṃhitā 2.19*

connections between magic and astrology were both intellectual and practical: the ingredients used by the astrologer were very much the same as those used by the village wizard, and they shared the same clientele. (Keith 1971: 631–635.) The same overlapping of occult beliefs and tantric practices was a feature of Indian culture, producing a wide range of optional and interrelated esoteric systems.

It seems that a big problem faced by the astrological profession was the incompetency of many of its practitioners. The *Br̥hat-saṃhitā* (2.2, 16, 18) is vehement in its denunciation of charlatans who profess to know the science:

The ignorant person who reads the text wrongly, misunderstands the meaning, and calculates incorrectly is like a man who comes to his grandfather and praises his mother's womanly virtues. ... Someone, who without knowing the science, engages in the profession of astrologers, disgraces society. This wicked man should be known as a mere star-gazer (*nakṣatrasūcakaḥ*). ... A person whose predictions are won by god luck, who is fond of discussions unconnected with the science, and who is delighted by a partial knowledge of the science, such a one should be expelled by the king.

The star-gazer is classed with the newsmonger as a disgrace to society, and these br̥hmaṇas are to be diligently avoided along with the killers of wives, priests and embryos.

Clearly the astrologer's power and responsibilities could be easily abused and neglected in a variety of ways. The commentary on the *Muhūrtacintāmaṇi* (1.2) consigned the false astrologer (*ṛkṣaviḍāmbin*), along with his client, to the hell of complete darkness (*andhatāmiśra*). In an interesting variation, the *Brahmavaivarta purāṇa* (4.85.201–2) asserts that a br̥hmaṇa who is versed in the magical texts of the *Atharvaveda*, who casts evil spells, or who is deficient in knowledge goes to the hell of darkness for ten thousand years and is then reborn as a *daiva-jña*, an *agradāṇī* (a degraded br̥hmaṇa who takes the offerings made to the dead), a *śūdra* (the lowest caste), and lastly a br̥hmaṇa. According to the same text, the punishment for one who has made his livelihood by astrology (*daiva-jñopajīvī*) includes being reborn seven times as an astrologer or calculator (*gaṇaka*). (*Brahmavaivartamahāpurāṇa*, 2.31.55–7).

In this context a noteworthy is the perception of astrologer in India by outsider. In the eleventh century Al-Biruni noted that Hindus: 'Show much affection to their astronomers, declaring that they are excellent men, that it is good omen to meet, and firmly believing that all of them come into Paradise and non into hell'. (Embree 1971: 265). Though there are plenty of evidences indicating that Hindu astrologers were actually regarded with a profound ambivalence, Al-Biruni's hyperbole nevertheless reflects the prominence enjoyed by astrological practitioners

in India at the beginning of the second millenium. Al-Biruni goes on, however, to decry the status of Hindu astrology:

For this [honour] the astrologers requite [the people] by accepting their popular notions as truth, by conforming themselves to them, however far from the truth most of them may be, and by presenting them with such spiritual stuff as they stand in need of. This is the reason why the two theories, the vulgar and the scientific, have become intermingled in the course of time, why the doctrines of the astronomers have been disturbed and confused... (Embree 1971: 265).

As an astrologer himself, Al-Biruni considered such acquiescence to the ‘vulgar’ to be totally inconsistent with his own intellectual allegiance to the Greek spirit of inquiry. Yet this observation clearly suggests that cosmological, religious, and astrological notions were actively developed and transformed within a context of social participation, and under the auspices of a cultural agenda.

Conclusions

In concluding, we can say that the brāhmaṇa astrologer was conditioned, on one hand, by the optimal, optative behavior that constitutes the *dharma* of a brāhmaṇa. In classical times, at least, an astrologer was *ipso facto* understood to be a brāhmaṇa; this is certainly the presumption of the texts that denounce him. On the other hand, the astrologer was defined by the characteristics of his occupational genus, which conflicted with the *dharma* of his caste. *Jyotiḥśāstras* generally describe the astrologer as, essentially, an ideal brāhmaṇa.

Further, astrology was recognized limb of the Veda, and all brāhmaṇas needed a certain proficiency in the science in order to perform the ritual duties of their caste. Perhaps the calculations and manipulations of the professional astrologer were seen as incongruous with the spirit of Vedic knowledge. The brāhmaṇa was enjoined first and foremost to study and teach the Veda. The astrologer, however, was concerned with the technicalities of *jyotiḥśāstra*, not with the study and dissemination of Vedic knowledge. The brāhmaṇa astrologer received a fee or accepted *dakṣiṇa* but returned, not the sure knowledge of the Veda, but problematic portents. Such an exchange would tend to lower the status of the astrologer in relation to other brāhmaṇas. Further, given that the astrologer’s clientele probably included persons of low caste, the astrologer’s interaction with them caused him to be perceived as defiled and defiling to the caste of brāhmaṇas. The astrologer would then be further polluted by the evil *kaṣṭa* that was imparted to him through the performance of the *grahapūjā*.

The astrologer in traditional Indian society required both a competent knowledge of *jyotiḥśāstra* and keen insight into human nature. On the one hand he needed to know the correspondences between heaven and the various forms, natures, and distinguishing marks of this world; as important, he must understand the transformations that occur due to their mutual combinations. On the other hand, the astrologer must have critical insight into human nature; and he must be able to balance theory with experience and with the exigencies of each client and case. The astrologer's task of interpreting the will of heaven, or destiny, was therefore a complex hermeneutical procedure.

Apart from technical competence, the astrologer was understood to have certain professional qualifications which were considered essential to the proper practice of *jyotiḥśāstra*. The primary social qualification, often taken for granted, was to be a *brāhmaṇa*. However, the *brāhmaṇa* status was not the sole requirement for astrologers. Early Sanskrit sources provide a substantial list of attributes that describe an acceptable astrologer. There are physical, psychological and educational requirements. These material describe the astrologer as, essentially, an ideal *brāhmaṇa*, he is a paragon of all those qualities that Indian culture regards as virtues: he is endowed solely with *sāttvika* religious qualities; he knows the Veda and its branches; and he conforms to social norms of behaviour and cannot be classed with shamans, sorcerers or even a medicine man. Another duty for the *brāhmaṇa* astrologer concerned the *śānti* rites for the planets. High demands on the student or practitioner of astrology—obviously a matter of ideals rather than common practice—are motivated at least in part by its divine origin. Far from being a peripheral adjunct to Hinduism, astrology was thus concerned from the outset with central religious issues such as fate and free will, reward and punishment and atonement. The orthodox doctrine of *karman* lends authority to astrological teachings, but the reverse holds true as well: for astrology claims to prove the workings of *karman* by accurately predicting the future. Thus astrologers, if they could not achieve omniscience, or indeed the total power to control afforded by magic, attempted to mediate between the two poles of Fate and free will in such a manner as afforded them maximum power.

Despite this religious underpinning, however, astrology has not always been considered an honourable occupation. Conclusion is made that the status of astrologers certainly has improved in later eras as compared to the low evaluation of his social position in early *dharmaśāstras*, in which the profession of astrologer was denounced as unpure. The astrologer's duties and responsibilities were easily abused and neglected in a variety of ways. However, the big problem faced by the astrological profession was the incompetency of many of its practitioners.

Sanskrit sources (texts and translations)

- Br̥hat-saṃhitā with Bhaṭṭotpālas Vivṛti*. Ed. by Sudhakara Dvivedi, Benares: E.J. Lazarus & Co, 1895–1897, Vol. I-II.
- Br̥hat Pārāśara Horā śāstra*. English translation, commentary, annotation and Sanskrit editing by R. Santhanam, New Delhi: Ranjan Publication, Vol. I-II. 1992.
- Brahmavaivartamahāpurāṇ*. Ed. By Ksnadas Khemraj. Bombay: Venkateshwar Steam Press, 1909.
- Buddhas Teachings: Being the Sutta-Nipāta or Discourse Collection*. [Harvard Oriental Series, Vol.37]. London: Oxford University Press, 1932
- Daśakumāracarita of Daṇḍin*. Ed. and transl. by M.R. Kale, 4th ed. Delhi: Motilal Banarsidass, p.193.
- Dīgha Nikāya*. Ed. by T. W. Rhys Davids and J. Estlen Carpentier, 2 vols, London: Henry Frowde for the Pali Text Society, 1890.
- Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana and Vasiṣṭha*. Translated by Patrick Olivelle, Oxford: Oxford University Press. 1999.
- Gautama Dharma Sūtra*. Ed. By Umesh Chandra Pandey. [Kashi Sanskrit Series, vol. 172]. Benares: Chaukhambha Sanskrit Series Office, 1966.
- Jaina Sūtras*. Transl. by Hermann Jacobi, ed. by Max F. Muller. [Sacred Books of the East, vols. 22; 45]. 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1884–1885, (reprint: Delhi, Motilal Banarsidass, 1980).
- Jātaka or Stories of the Buddhas Former Births*. Transl. Robert Chalmers, London: Luzac & Co. for the Pali Text Society, 1969.
- Kṛtyakalpataru of Bhatta Lakṣmidhara*. Ed. by K. U. R. Aiyangar, Baroda: Baroda Oriental Institute, 1950.
- Mantreswara's Phala Deepika*. Text, Translations and Notes by S. S. Saren, New Delhi: Sagar Publications, 2001.
- Manusmṛti With Sanskrit Commentary Manavarthamuktāvali of Kullūka Bhaṭṭa*. Ed. By J.L. Shastri, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.
- Muhūrtacintāmaṇi of Rāmadaivajña*. Ed. by Kṣemarāja-Śrī Kṛṣṇadāsa, Bombay: Venkateshwar Steam Press, 1911.
- Nīlamata, or Teaching of Nīla*. Ed. by K. de Vreese, Leiden: E.J. Brill, 1936.
- Śrīvidyāmadhavaviracitaṃ Vidyāmādhavīyam: Viṣṇuviracitayā Muhūrtadīpi-kāvyaḥkhyayā sahitaṃ*. Ed. by R. S. Sastry, Mysore. 1998.
- Pariśiṣṭas of the Atharvaveda*. Ed. by George Melville Bolling and Julius Von Negelein, [Chaukhambha Prachya Vidya Series, vol. I]. Benares: Chaukhambha Orientalia, 1976.
- Śārdūlakarṇāvadāna*. Ed. by Sujitkumar Mukhopadhyaya, Calcutta: The Viśvabharati Publishing Department, 1954.
- Skandamahāpurāṇa*. Ed. by Khemaraj Kṛsnadas, Bombay: Venkateshwar Steam Press, 1908.
- Taittirīya Brāhmaṇa*. Ed. by Godabole and Narayanasastri. [Anandasrama Sanskrit Series, vol. 37]. 2 vols. Poona: Annadasrama Sanskrit Press, 1934.

- Uttarādhyaṇasūtra*. Ed. by Jarl Charpentier, Archives D'Etudes orientales, Uppsala: J.A.Lundeli, 1922.
- Vājasaneyi Samhitā*. [Chaukhamba Sanskrit Series, Vol.103] London: William & Norgate, 1852; reprint ed., Benares: Chaukhamba Sanskrit Series Office, 1972.
- Viṣṇusmṛti: The Institutes of Vishnu*. Ed. by Julius Jolly, Calcutta: Asiatic Society, 1881.
- Viṣṇudharmottara Purāṇa*. Bombay: Srivenkatesvara Steam Press, 1912.
- Yājñavalkya smṛti*. Ed. by Pandey Umesh Chandra, [Kashi Sanskrit Series, vol. 178. 2nd edition], Benares: Chaukhamba Sanskrit Series Office, 1977.
- Yavanajātaka of Sphujidhvaja*. Edited, translated and commented by D. Pingree, Harvard University Press, 1978, 2 vols.

Secondary sources

- Beinorius, Audrius. 2008. Astral Hermeneutics: Astrology and Medicine in India. In: Akasoy, Anna; Burnett, Charles; Yoeli-Tlalim, Ronit (eds). *Astro-Medicine: Astrology and Medicine: East and West* [Micrologus' Library Vol. 25]. Firenze-Sismel: Edizioni del Galluzzo, 189–208.
- Cramer, Frederick H. 1996. *Astrology in Roman Law and Politics*, Chicago: Ares Publishers.
- Cumont, Franz. 1912. *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, London, [Reprint: New York, 1960].
- Embree, Ainslie T. (ed.) 1971. *Alberuni's India*. Transl. by Edward C. Sachau, with editor's Introduction, New York: W.W. Norton and Company.
- Heesterman, J. C. 1964. Brahmin, Ritual and Renouncer. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Band 8, 1–31.
- Inden, Ronald. 1992. Changes in The Vedic Priesthood. In: Den Hoek, A. W. Van, et al (eds.). *Ritual, State and History in South Asia, Essays in Honour of J.C.Heesterman*. Leiden, New York, Koln: E. J. Brill, 570–580.
- Keith, Thomas. 1971. *Religion and the Decline of Magic*. London: Weidenfield & Nicholson.
- Loewe, Michael. 1995. *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*. New York: Cambridge University Press.
- Nakayama, Shigeru. 1966. Characteristics of Chinese Astrology. *Isis* (57:4): 445–458.
- Pingree, David. 1981. *Jyotiḥśāstra: Astral and Mathematical Literature* [A History of Indian Literature, Vol. 6, fasc. 4, ed. by Jan Gonda]. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Ray, Jogeshchandra. 1929. Astrology in India. *The Modern Review* 46 (September): 245–253.
- Smith, Richard J. 1991. *Fortune-tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.

Gods' Work: The Ṛbhus in the *Ṛgveda*

J. P. Brereton

(The University of Texas, Austin)

It is always useful to begin a study with something evident, something that the community of scholars, sainted and living, can affirm and to use that agreement as point of departure.¹ Unfortunately, with regard to the *Ṛgveda*, that provides a rather limited scope, for despite a long history of scholarship, much of this text remains controversial. Nonetheless, on the list of things we *can* surely say about the *Ṛgveda* is that it is a ritual text. Indeed, it is doubly so: first, the great majority of Ṛgvedic hymns were composed for the Vedic *soma* rites, and second, the *Ṛgveda* as a whole is a liturgical anthology of these hymns, collected in order to consolidate the Vedic tradition, to preserve the hymns, and to provide texts for the continued performance of Vedic rites.

Yet, despite the distinct liturgical character of the *Ṛgveda*, the interpretation of its gods has occasionally left the hymns' ritual context to the side. Of course, this is not true of all interpreters or of all gods. Some Ṛgvedic deities are manifestly ritual gods, such as Agni, the deified Fire of the sacrifice, and Soma, both god and sacred drink. Their divine acts and divine roles unmistakably reflect ritual performance and their parts within it. The ritual associations of the narratives of other gods, such as Indra, however, are less apparent and therefore can lend themselves to interpretations less closely connected to the ritual. But the *Ṛgveda* and its deities can become clearer if we are not too quick to turn from their ritual context. The narratives of the gods, at least in the way that these stories are recounted in the *Ṛgveda*, often reflect and comment upon the ritual in which they are embedded. In this essay, I wish to explore the possibilities of this perspective by studying the Ṛbhus. These three gods are relatively minor and obscure figures in the *Ṛgveda*, and this early, shadowy presence is about as much luminosity as they ever muster, since they all but vanish in later traditions. Even though we may never understand

¹ I want to express my thanks to the editors of this volume for the invitation to contribute an essay in memory of Tatyana Elizarenkova. I have long admired her work on the words and other things of the *Ṛgveda*, and I hope that this essay in some way reflects the spirit of her scholarship.

them fully, I will argue that what we can know about them illustrates well a close connection between Ṛgvedic ritual and Ṛgvedic narrative.

Before turning to the Ṛbhus, let me establish the ritual context for this discussion. At the center of Vedic religion are the solemn rites, among which the *soma* sacrifice is preeminent. Even in its simplest form, in the *agniṣṭoma* rite, the entire *soma* ritual stretches over several days of preparation and preliminary rites, which finally climax on the day of the *soma* pressing and offering. On this day, priests perform three *soma* pressings, one in the morning, one at midday and one in the evening. This description of the Vedic sacrifice is based on post-Ṛgvedic sources. In the period of the *Ṛgveda*, the *soma* rite was similar, but likely existed in various forms because different priestly families performed it according to their individual traditions (cf. Gonda 1979: 257f., Oldenberg 1917: 449ff.). Moreover, since the hymns of the *Ṛgveda* were composed across generations of these families, these rites were likely evolving even within individual families. It was only in the late Ṛgvedic and post-Ṛgvedic periods that the Vedic rites, including the *soma* ritual, were consolidated into the canonical though still diverse forms transmitted to us (cf. Proferes 2003a, 2003b).

Although the Ṛbhus did have a significant role in some forms of the Ṛgvedic *soma* sacrifice, they have a limited presence in the *Ṛgveda* itself. Of the *Ṛgveda*'s 1028 hymns, only ten are dedicated to Ṛbhus, together with one other that invokes the Ṛbhus along with Indra. Of these eleven hymns, five are by poets of one family, the Vāmadeva poets of the fourth maṇḍala. Four, collected in the first maṇḍala, are by poets who may have all belonged to the same lineage,² and maṇḍalas 3 and 7 each contain one Ṛbhu hymn. Four maṇḍalas of the *Ṛgveda* (books 2, 5, 6, and of course the *soma* book, 9) have neither hymns, nor even verses, that address the Ṛbhus, although the word *ṛbhú* itself occurs in all ten maṇḍalas. Thus the verses to the Ṛbhus comprise a very small part of the *Ṛgveda*, only about 1%, and significant ritual interest in the Ṛbhus may have been confined to a few priestly families.

Nonetheless, despite their decidedly low profile in the *Ṛgveda*, their principal actions emerge clearly. The Ṛbhu hymns repeatedly return to five great deeds for which the Ṛbhus are famed³:

1. They took a *soma* cup made by the god Tvaṣṭṛ and fashioned it into four cups.
2. They made a chariot, sometimes identified as the chariot of the Aśvins.

² According to traditions discussed by Ryder 1901: 10ff., they all belonged to the Aucathya lineage. The poets are Dīrghatamas, Kākṣīvant, and Kutsa.

³ Cf. von Simson 1977: 955 and Chakravarty 1990: 139.

3. They created the two fallow-bay horses of Indra.
4. They did something to a cow or did something with a cow. They are variously said to have fashioned a cow, or to have made a cow give milk, or, seemingly in quite another direction—certainly from the point of view of the cow—to have carved up a cow.
5. They rejuvenated their aging parents.

Significantly, as a result of these creative acts, the Ṛbhus are said to have attained immortality or to have entered among the gods or simply to have become gods.

Because they fashion things and because the name *ṛbhú* likely means “skilled” or as a substantive, “craftsman” or “artisan,”⁴ the Ṛbhus are typically characterized as the “divine craftsmen” or the “skilled gods.”⁵ As a way of encapsulating the major acts of the Ṛbhus, this description is satisfactory, but it does not tell us much about who the Ṛbhus are. It does not explain why they perform these particular acts and not others, nor does it clarify the significance of these acts.

For this reason, scholars have attempted to deepen the characterization of the Ṛbhus and to define just what kinds of gods the Ṛbhus are.⁶ The most venerable theories are those of the Indian tradition. Sometime around 250 BCE, Yāska (*Nirukta* 11.16) offered two different interpretations of the Ṛbhus: They were born the mortal sons of a man named Sudhanvan, but they attained immortality through their deeds. Or alternatively, they are the rays of the sun.⁷ Much later, though working within this tradition, the 14th century commentator Sāyaṇa combined the two interpretations of Yāska. According to Sāyaṇa, the Ṛbhus were the sons of Sudhanvan, who attained divinity and

⁴ Cf. *EWAia* I: 259. *Ṛbhú* is likely a descriptive adjective rather than a proper name in passages such as 1.51.2, 3.5.6, 5.7.7, and 10.144.2.

⁵ Cf. Gonda (1960: 17), who describes them as “göttliche Handwerker und Werkmeister.” So also Doniger O’Flaherty 1981: 92 n. 2 and Renou 1971: 72.

⁶ For a review of previous scholarship on the Ṛbhus, see von Simson 1977: 955ff. and Oberlies 1998–99 II: 94 n. 373. The following summary is indebted to these and especially to von Simson’s survey. Of course there are theories about both the Ṛbhus other than those mentioned here. The three discussed are those that have been particularly influential.

⁷ Cf. von Simson 1977: 955. Of Yāska’s two interpretations, the first, that the Ṛbhus were once the human sons of Sudhanvan, has better support in the *Rgveda*. They are called “sons of Sudhanvan,” and the *Rgveda* says that the Ṛbhus came to be among the gods, that they won companionship with Indra, and that they gained a share in the sacrifice—all of which point toward their apotheosis.

thereby became the rays of the sun. This line of interpretation has found occasional or partial support among later scholars, but the view that the Ṛbhus were the rays of the sun has largely vanished over the scholarly horizon.

Another approach was developed especially by Hillebrandt (1927–29 II: 78–89). In his view, the three Ṛbhus are the deities of the three seasons and are associated with the three seasonal rites that comprise the Cāturmāsya or “fourth-monthly” sacrifices. The Ṛbhus’ connection with the course of the year was confirmed for him by Ṛgvedic references to the work of the Ṛbhus as occurring during a year.⁸ Hillebrandt’s thesis has had both defenders and critics,⁹ but its most interesting refinement was in a 1977 article by Georg von Simson, who supported Hillebrandt’s thesis by correcting what he saw to be errors in detail and by providing additional argument.¹⁰

⁸ In verses such as 1.110.4, 1.161.3, and 4.33.4. He also observed that most of Ṛbhu hymns are used in the later Dvādaśāha *soma* ritual, whose 12 days he associated with the 12 days the Ṛbhus are said to have slept in the house of Agohya and with the 12 months of the year (II: 84f.).

⁹ For a reaffirmation of the connection between the Ṛbhus and cycle of the year, see also the concise discussion in Oberlies 1998–99 II: 94 n. 373.

¹⁰ Von Simson bases his discussion on verses that distinguish the Ṛbhus from one another. Consider his treatment (in 1977: 960ff.) of 1.161.10abc: *śroṇām éka udakām gām ávājati, māṃsām ékaḥ piṃśati sūnáyābhṛtam, ā nimrúcaḥ śákṛd éko ápābharat* “One [Ṛbhu] drives the lame cow to water. One carves the flesh, carried here in a basket. At sunset, one bore away the dung.” The real intention of the verse, he says, rests in meanings hidden in its key words.

In line a, the word for “lame” is *śroṇā́*. Śroṇā or Śravaṇā is also the name of a constellation, which marks the beginning of the rainy season. This occurs at the time of the summer solstice, when the sun is halted, or “made halt” we might say, “lamed” on its northward path. The “lame cow” of line a thus points to the rainy season and establishes the first Ṛbhu as the god of this season. In line b, *sūnā́* “basket” etymologically means “that which is plaited,” and as such, he says, it refers indirectly to another star group, the Kṛttikāḥ, the Pleiades. One etymology of the word *kṛttikā* takes it to mean “like a plaitwork” or “forming a plaitwork.” Also in this line, the word *māṃsā́* “flesh” is the equivalent and etymological cousin of the word *mās*, which appears in vs. 9. In that verse, *mās* can mean not only “flesh” but also “moon.” The hidden meaning of line b, therefore, is that the second Ṛbhu contains the moon within the Pleiades. The full moon in the Pleiades falls in mid-October, the beginning of the cool season, and therefore the second Ṛbhu is associated with winter. Finally, line c refers to the hot season, which is the remainder of the year up to “sunset,” that is, up to the disappearance of the sun during the rainy season. Thus the third Ṛbhu is the god of summer.

I have not given full justice to von Simson’s argument, but this example does give a sense of the intricate reasoning behind this thesis. It is an argument whose ingenuity

Despite the efforts of these scholars, the view that the Ṛbhus are seasonal gods remains problematic. First, as mentioned before, the *Rgveda* is largely an anthology for the *soma* rite and the Ṛbhu hymns mention the *soma* and the *soma* ritual. Therefore, I would rather look to the *soma* ritual and not to the seasons or seasonal rites to find the context for the Ṛbhus. Second, the thesis does not really explain the connection between three seasonal gods and the major acts attributed to the Ṛbhus. As gods of the cycle of the year, they might be connected to the idea of periodic rejuvenation (e.g., Oberlies 1998–99 II: 94 n. 373), but why would they create a chariot, horses, and a cow? To be convincing, a theory of the character of the Ṛbhus should lead to an understanding of what they do and why.

My preference is for another approach, which also has a lengthy history. In his study of Vedic religion, Bergaigne (1878–83 II: 409) described the Ṛbhus as both deified sacrificers and artisans. What connects these two functions is that the chariot, the horses, even the cow they create are “les prières avec lesquelles ils amenaient les dieux à leurs sacrifices” or “ces sacrifices mêmes” (II: 410). The narratives of the Ṛbhus thus represent sacrifice as artisanship. Although I interpret the acts of the Ṛbhus differently, I believe that Bergaigne is essentially right in seeing their creations as metaphors for sacrificial acts and their craftsmanship as a metaphor for their priestliness. I will try to show that the narratives of the Ṛbhus refer to the *soma* ritual and more specifically to the rites and offerings of the third or evening *soma* pressing. The Ṛbhus are gods, but they are also priests, who fashioned essential acts of the third pressing and thereby gained immortality.

Why the third *soma* pressing? Because already in the *Rgveda* itself, the Ṛbhus are closely linked to that pressing. In one of the Ṛbhu hymns, the poet refers to an ancient distribution of principal *soma* offerings to Indra (and Vāyu, though he is not mentioned in this verse), Indra at midday, and Indra and the Ṛbhus in the evening: ṚV 4.35.7 *prātāḥ sutām apibo haryaśva, mādhyāṃdinaṃ sāvanaṃ kévalaṃ te, sám ṛbhúbhiḥ pibaśva ratnadhébhiḥ, sákhiṃr yám indra cakṛṣé sukṛtyā* “In the early morning you [=Indra] drank the pressed *soma*, o you with the fallow-bay horses. The midday pressing is only yours. [Now in the third pressing] drink together with the Ṛbhus, who grant riches, whom you made your partners through their good action, o Indra.” And elsewhere too, both in the *Rgveda* and later Vedic literature, the Ṛbhus are said to belong to the third pressing and the third pressing to belong to them:

and learning I admire even though I remain unconvinced by it because it rests on a number of possible but tenuous connections and etymological associations.

ṚV 1.161.8d *ṛtīye ghā sāvane mādayādhvai* “You will find elation in the third pressing.”

ṚV 4.33.11cd *té nūnām asmé ṛbhavo vásūni, ṛtīye asmín sāvane dadhāta* “Now grant good things to us, Ṛbhus, in this third pressing.”

AVŚ 9.1.13 *yāthā sómas ṛtīye sāvana ṛbhūñām bhāvati priyāḥ* “As *soma* in the third pressing belongs to the Ṛbhus as their own”

ṚVKh 5.7.41 *hótā yakṣad índraṃ ṛtīyasya sāvanasya ṛbhumáto vibhumáto vājavato bṛhaspátimato viśvadevyāvataḥ*¹¹ “The *hotṛ*-priest will sacrifice to Indra of the third pressing, to which belong Ṛbhu, Vibhu, Vāja,¹² Bṛhaspati, and the All Gods.”

Such insistence on a connection between a particular *soma* pressing and a deity or group of deities is unusual. The reason for it is not just that they were offered *soma* only then, although that was true enough, but that their deeds and their very divinity itself derived from that pressing.

Demonstrating a close connection between specific parts of the *soma* ritual and hymns of the *Ṛgveda* is difficult because this is a period before the consolidation of the *soma* rite. A particular complication in the third pressing is that, while Indra and the Ṛbhus were the primary recipients of *soma* in the Ṛgvedic period, only remnants of the Ṛbhus’ central role in the third pressing continue in the post-Ṛgvedic *soma* rites. The first of the two evening *stotras* in the *agniṣṭoma* is called the *ārbhavapavamānastotra*, but except for its name, there is no other connection between this chant and the Ṛbhus. The *un-nīyamānasūkta*, the decanting hymn recited while the *soma* cups are filled for the *prasthītahomas*, is a Ṛbhu hymn (4.35), and the *mahāvaiśvadevaśāstra*, a recitation for the All Gods, contains a hymn and an invocation, that is, a *nividdhānasūkta*¹³ and a *nivid*,¹⁴ addressed to the Ṛbhus. But beyond these, the Ṛbhus almost disappeared from the ritual.¹⁵

¹¹ Text according to Minkowski 1991: 226.

¹² Ṛbhu, Vāja, and Vibhvan or Vibhu are the names of the three Ṛbhus. Sometimes Ṛbhukṣan replaces Ṛbhu, and sometimes Ṛbhukṣan, “Master of the Ṛbhus,” designates Indra.

¹³ ṚV 1.111.1–5. The *nivid* is inserted between vss. 4 and 5.

¹⁴ For the text of the *nivid* and the variants in the Āśvalāyana and Śāṅkhāyana traditions, see Minkowski 1997: 174f. The four *nividdhānasūktas* and *nivids* of the *mahāvaiśvadevaśāstra* are addressed to Savitr, Heaven and Earth, the Ṛbhus, and the All Gods.

¹⁵ Cf AiB 3.30, according to which the Ṛbhus had won the right to drink *soma* with the gods, but then were excluded from all three *soma* pressings, including the third pressing: 3.30.2 *tān viśve devā anonudyanta neha pāsyanti neheti* “The All Gods re-

The *soma* rites for which the Ṛbhu hymns were composed, therefore, were different from the rite preserved by the tradition. At very least, the R̥gvedic rites had a major *soma* offering to Indra and the Ṛbhus that is missing from post-R̥gvedic *soma* rites. Nonetheless, under the assumption that the rites preserved in the later *agniṣṭoma* ritual were part of R̥gvedic *soma* rituals, I will try to connect the acts of the Ṛbhus not only to the R̥gvedic *soma* offering to Indra and the Ṛbhus but also to other rites of the third pressing in the canonical *agniṣṭoma* ritual. According to the *śrauta sūtras*, the major *soma* offerings at the third pressing are the following:

1. The *ādityagraha*, the “portion for the Ādityas” consisting primarily of the remnants of *soma* mixed with curdled milk.
2. The *prasthitahomas*, which comprise *soma* offerings to the various gods with whom the different priests of the *soma* rite are associated.¹⁶
3. The *sāvitragraha*, a *soma* portion to Savitṛ.
4. The *mahāvaiśvadevagraha* to the Viśve Devāḥ, the “All Gods.”
5. The *pātnīvātagraha* to Agni accompanied both by the wives of the gods and by the god Tvaṣṭṛ.
6. The *hāriyojanagraha*, two *soma* libations to Indra at the harnessing of his two horses.

The Four Cups

To see the connection between the *soma* offerings to the Ṛbhus and Indra and the Ṛbhu narratives, consider first the act with the most obvious associations to the ritual, their refashioning of one *soma* cup into four *soma* cups. These are the principal references to this deed in the Ṛbhu hymns:

4.35.3a *vy ākṛṇota camasāṃ caturdhā* “You divided the cup fourfold.”

4.33.5 *jyeṣṭhā āha camasā dvā karēti, kánīyān trīn kṛṇavāméty āha, kaniṣṭhā āha catúras karēti, tvāṣṭa ṛbhavas tát panayad váco vah* “The eldest [Ṛbhu] said, ‘I will make two cups [out of one].’ The younger one said, ‘We

peatedly pushed them away, saying, ‘They will not drink here, not here!’” Through the intervention of Savitṛ and Prajāpati, they finally gain some presence in the third pressing in the hymn and invocation.

¹⁶ These are the same gods worshipped at the *prasthitahomas* in the other pressings, except that here the *brāhmaṇācchaṃsin*-priest worships Indrābṛhaspatī and not Indra and the Maitrāvaruṇa worships Indrāvaruṇā instead of Mitrāvaruṇā. Cf. Minowski 1991: 101.

will make three.’ The youngest one said, ‘I will make four.’ O Ṛbhus, Tvaṣṭṛ admired that speech of yours.”

4.36.4a *ékaṃ ví cakra camasám caturvayaṃ* “You divided a single cup into four.”

4.35.2 *ágann ṛbhūṇám ihá ratnadhéyam, ábhūt sómasya súṣutasya pītíḥ, sukrtyáyā yát svapasyáyā caṃ, ékaṃ vicakrá camasám caturdhá* “Here has the Ṛbhus’ granting of riches come, has there been the drinking of the rightly-pressed *soma*, since by your good action and good work, you divided the single cup fourfold.”

1.161.9d *ṛtá vādantaś camasám apiṃśata* “Speaking truths, you carved the cups.”

3.60.2a *yábhiḥ śacībhiś camasám apiṃśata* “By which powers you carved the cups....”

These four cups correspond to the four principal *soma* recipients in the third pressing of the Ṛgvedic rite, Indra and the three Ṛbhus. Thus, the Ṛbhus divided the cup largely for their own sakes since its multiplication created cups in order that they themselves receive *soma*. The poet of 4.35.4 implies as much when he says: *kimmáyaḥ svic camasá eṣá āsa, yám kávyena catúro vicakrá, áthā sunudhvaṃ sávanam mādāya, pātá ṛbhavo mádhuṇaḥ somyásya* “Of what was this cup made that you divided into four through your poetic art? So then press for yourselves the *soma*-pressing to elate you. Drink of the *soma*-honey, Ṛbhus.” This act of making one cup into four also marks and reproduces the transition from the second pressing to the third. In the version of the Ṛgvedic *soma* rite described in 4.35.7, the second pressing had one principal recipient, Indra, and therefore one cup; in the third, there are four recipients, hence four cups.

Alternatively, the act of creating four cups from one could also have functioned as a charter myth for the inclusion of the Ṛbhus in the third pressing. If in some forms of the *soma* rite, Indra alone were the principal recipient of the third pressing, then this story may establish the Ṛbhus’ claim for a share of the sacrifice. In this case, the narrative of the four cups would be parallel to the story of Agastya, Indra, and the Maruts (RV 1.165, 170, 171). According to that story, the ṛṣi Agastya had prepared a sacrifice originally intended for the Maruts, but Indra arrives at the place of the sacrifice first and complains that nothing is being given to him (170). Frightened by him (cf. 171.4), Agastya offers the sacrifice to Indra, but then the Maruts arrive. Agastya tries to appease the Maruts (171), who are understandably angry that the sacrifice has gone to Indra. Indra and the Maruts then confront one another (165), and each side asserts its worthiness to receive the sacrifice. Ultimately, however, the Maruts

concede Indra's superiority (165.9). With this concession, Indra and the Maruts become reconciled with one another (165.11) and agree to share the sacrifice.

Stanley Insler (1995) has argued that this story functions to justify the addition of the Maruts as principal *soma* recipients at the second pressing. Thus, the second pressing became an offering to Indra and the Maruts rather than to Indra alone. In the same way, the story of the Ṛbhus' cups may have been a myth to establish them as principal recipients at the third pressing. Recall that the Ṛbhus likely did not enjoy rousing popularity among some priestly families, and those who did honor them might well have had to make the mythological case for their inclusion. But whether as a reflex of the *soma* offerings at the third pressing, a sign of transition from the second to the third pressing, or as a charter myth for the inclusion of the Ṛbhus at the third, these associations between the Ṛbhus' additional cups and the *soma* offerings in the third pressing make this narrative a story of that pressing.

A peculiarity of the story of the Ṛbhus' cups is the frequent mention of Tvaṣṭṛ, who created the one cup refashioned by the Ṛbhus:

1.20.6 *utā tyām camasām nāvaṃ, tvāṣṭur devāsya nīṣkṛtam, ākarta catúrah pūnaḥ* "Moreover, you have made that new cup, created by the god Tvaṣṭṛ, again into four."

1.110.3cd *tyām cic camasām āsurasya bhákṣaṇam, ékaṃ sántam akṛṇutā cāturvayam* "You made that cup, the vessel of the lord [Tvaṣṭṛ], even though it was one, into four."

According to 4.33.6, Tvaṣṭṛ responded to the remaking of his cup by taking a good long look at the cups the Ṛbhus made: 4.33.6cd *vibhrájamānāṃś camasāñ áhevā, -venat tvāṣṭā catúro dadṛśvān* "Having seen the four cups, Tvaṣṭṛ gazed after them, which were gleaming like days." And according to 1.161, after gazing at the cups, he entered among the wives of the gods: 1.161.4cd *yadāvákhyac camasāñ catúrah kṛtān, ād ít tvāṣṭā gnāsv antár ny ānaje* "When he looked at the four cups that had been made, right then was Tvaṣṭṛ anointed among the wives." This last is a strange verse that Geldner (*RVÜ*) tried to make less strange by interpreting *ny ānaje* ("anointed") as "hid himself."¹⁷ He explained that Tvaṣṭṛ was ashamed because his work had been

¹⁷ But Renou *EVP* XV: 83 has, "Tvaṣṭar s'immisça-oncteuesement parmi le Femmes" Oldenberg (*Noten*) also agrees that the verb should mean "anointed himself." Perhaps, he suggests, by doing this, Tvaṣṭṛ wanted to make himself unrecognizable among the wives in order to ambush the Ṛbhus. Sieg (1927: 205) agrees with Oldenberg that Tvaṣṭṛ disguised himself as a woman. However, Tvaṣṭṛ's purpose was not to attack the Ṛbhus, but rather he covered himself like a woman to acknowledge his defeat and as a symbol of submission.

superceded by that of the Ṛbhus. But there is no need to force this interpretation by altering the meaning of the verb. The line is explicable as it stands if it points to the *pātnīvatagraha* (cf. Caland and Henry 1906–07 II §238: 366f.), the offering to Agni accompanied by the wives of the gods and by Tvaṣṭṛ.

That Tvaṣṭṛ enters among the wives of the gods reflects a complicated piece of ritual maneuvering at the *pātnīvatagraha* rite. The principal participants in this episode are the *āgnīdhra*-priest, who, as his name suggests, is connected with Agni; the *neṣṭṛ*-priest, who is connected with Tvaṣṭṛ,¹⁸ and the wife of the sacrificer. In one of its episodes, the *āgnīdhra* sits on the lap or nearby the *neṣṭṛ*, who leads forward the sacrificer's wife, and then the *āgnīdhra* alone drinks the *soma*. This ritual vignette replays a situation that exists among the gods in the *pātnīvatagraha*. As the *āgnīdhra* drinks the *soma* while in the company of the *neṣṭṛ* and the sacrificer's wife, so Agni drinks the *soma* in the company of Tvaṣṭṛ and the gods' wives.

No woman, neither human nor divine, can have direct access to the *soma* (Jamison 1996: 133ff.). At the same time, since *soma* infuses life and allows life to continue, everyone, females as well as males, need *soma*'s vitalizing power. This ritual episode deals with this contradiction. The *neṣṭṛ* in the priestly realm and Tvaṣṭṛ in the divine realm operate as intermediaries that connect males, who receive *soma*, to females, who do not. In this manner, these females have access, albeit indirect access, to the *soma*.

The more precise way that Tvaṣṭṛ and the *neṣṭṛ* become intermediaries is by a sequence of gender shifts, which Jamison (1996: 137f.) has traced in detail. When the *āgnīdhra* sits in the lap of the *neṣṭṛ*, the *neṣṭṛ* represents a female who offers her lap to the *āgnīdhra*, the male. But with respect to the sacrificer's wife, the *neṣṭṛ* is male and the wife is female. The *neṣṭṛ*, therefore, is ritually androgynous, switching between male and female. In the same way, Agni is male with respect to Tvaṣṭṛ, who becomes a sort of honorary female, "anointed," as the Ṛgvedic verse says, among the gods' wives. At the same time, Tvaṣṭṛ is male with regard to these wives. The ambiguous gender status of the *neṣṭṛ* and of Tvaṣṭṛ excludes them from drinking the *soma* in this ritual episode. Yet, even though they do not drink the *soma*, the *neṣṭṛ* and Tvaṣṭṛ are connected to it by their proximity to the *āgnīdhra* and to Agni respectively. In the *Ṛgveda*, Tvaṣṭṛ retains this same sort of indirect contact with the *soma* by gazing after the *soma* cups made by the Ṛbhus, even though he does not drink

¹⁸ The *āgnīdhra* is linked to Agni and the *neṣṭṛ* to Tvaṣṭṛ in the *prasthitahomas*, in which, as noted above, the Vedic priests make offerings to the gods with whom they are associated.

soma.¹⁹ If this interpretation is correct, then the reference to Tvaṣṭṛ in 1.161.4 makes a precise reference to a ritual detail in the third pressing.²⁰

The Chariot

The second creative act of the Ṛbhus was to fashion a chariot:

1.111.1a *tákṣan rátham suvṛtam vidmanápasas* “They fashioned the smoothly running chariot, working with understanding.”

4.33.8a *rátham yé cakrúḥ suvṛtam nareṣṭhám* “They who made the chariot which is smooth running and a place for heroes”

1.161.3ab. *agnīm dūtám prāti yád ábravītanā, -śvaḥ kártvo rátha utéhá kártvaḥ* “Since you replied to Agni, the messenger, ‘A horse is to be made, and a chariot also is to be made here’”

The ritual reference in these verses draws on two well-established *R̥gvedic* images: the comparison of the work of priestly poets to carpentry and the representation of the Vedic hymn, or even the sacrifice as a whole, as

¹⁹ In the Vedic ritual, to gaze at something is a way of establishing contact with that thing (Jamison 1996: 119, 272 n. 73).

²⁰ There is a puzzling detail in the story of Tvaṣṭṛ and the Ṛbhus in 1.161. In reconstructing their story, both ancient and contemporary scholars have seen hostility between them because the Ṛbhus transformed the cup of Tvaṣṭṛ (e.g., Chakravarty 1990: 144). The best evidence for such hostility is 1.161.5 *hánāmaināñ íti tváṣṭā yád ábravīc, camasāñi yé devapānam ánindiṣuḥ, anyā nāmāni kṛṇvate suté sácāñ, anyair enān kanyā nāmabhi sparat* “After Tvaṣṭṛ said, ‘We will smash those who have insulted the cup giving drink to the gods,’ they make for themselves other names during the *soma* pressing. With other names, the maiden will rescue them.” Perhaps this is an acknowledgement that there were traditions that excluded the Ṛbhus, and the insult of which they are accused is their including themselves among the divine *soma* recipients. The “other names” could then be their designation as gods rather than simply as artisans and priests. Unfortunately, this does not explain who the maiden might be. The only plausible parallel I could find is 6.49.7, in which Sarasvatī is a maiden who confers insight (*dhī*). She also accompanies the wives of the gods, a detail that may link her to the third *soma* pressing and the *pātnīvatagraha*. If the maiden in 1.161.5 is also Sarasvatī, or even Vāc “Speech” herself, then the truth of the hymns inspired by her that the Ṛbhus are gods and deserve the *soma* could be their rescue. However this verse is interpreted, its explanation need also to take into account the statement in 4.33.5 that Tvaṣṭṛ “admired” (*panayat*) the Ṛbhus’ declaration that they will create four cups from one. There is no uniform tradition of hostility between Tvaṣṭṛ and the Ṛbhus.

a chariot.²¹ So for example, ṚV 5.2.11 and 1.61.4 both compare composing hymns to chariot making: 5.2.11ab *etām te stómaṃ ... vípro, ráthaṃ ná dhīraḥ svápā atakṣam* “Inspired, I have fashioned ... this praise song for you, like a clever artisan a chariot” and 1.61.4ab *asmā́ íd u stómaṃ sám hinomi, ráthaṃ ná táṣteva tátsināya* “Like a carpenter I assemble for just him a praise song like a chariot to be my equipment.” The Ṛbhus likewise fashion hymns in the same way as they fashioned a chariot: 10.80.7a *agnāye bráhma ṛbhávas tatākṣur* “For Agni the Ṛbhus fashioned their composition.” Or more generally, they fashion the sacrifice: 3.54.12cd *pūṣaṇvānta ṛbhavo mādayadhvam, ūrdhvāgrāvāṇo adhvarām ataṣṭa* “O Ṛbhus, let you, together with Pūṣan, become elated. Holding the pressing stones aloft, you have fashioned the rite.”

One indication that the chariot created by the Ṛbhus is to be understood metaphorically is that it is described not just unrealistically, but antirealistically in 4.36.1ab *anaśvó jātó anabhīśúr ukthyò, ráthas tricakráḥ pári vartate rájaḥ* “Produced without horse and without rein, worthy of hymns, the chariot with three wheels rolls through the airy space.” A moving chariot without horse and rein was impossible and a three-wheeled chariot was not a common construction. In the *Ṛgveda*, and in poetry generally for that matter, such improbable description can signal a leap to metaphor. In this case, they indicate that the Ṛbhus’ chariot is the hymns or the sacrifice, which priests and Ṛbhus fashion. The hymns and sacrifice journey to the gods, flying through the air and racing without horses. The next verse also supports this interpretation, for it says that the means the Ṛbhus used to fashion the chariot were thinking and insight, the tools of priestly composition and performance: 4.36.2 *ráthaṃ yé cakrúḥ suvṛtaṃ sucétasó, ’vihvarantam mánasas pári dhyáyā, táṃ ū nv āsyá sávanasya pītāya, á vo vājā ṛbhavo vedayāmasi* “The very perceptive ones who made from thought and by insight the chariot that runs smoothly and does not overturn—to you, O Vājas, Ṛbhus,²² we now dedicate (the *soma*) of this pressing to be drunk.”

This horseless, three-wheeled chariot points not only to metaphor, but also evokes the similarly constructed chariot of the the Áśvins. Like the Ṛbhus’ chariot, the Áśvins’ chariot can also run without a horse: 1.120.10ab *aśvínor asanaṃ rátham, anaśvám* “I won the Áśvins’ chariot, which has no horses.” And it too not only has three wheels (cf. 1.118.2, 157.3, 183.1, 8.58.3, and 10.85.14) but is also characteristically composed of other triplets as well:

²¹ Sparreboom 1985: 13; Edgerton 1919: 178f.; Bergaigne 1878–83 II: 283f., 410; Geldner *RVÜ Index*: 219 *sub* “Wagen als Bild für Opfer und Gebet.”

²² “Vājas” and “Ṛbhus” are elliptical plurals.

1.157.3 *arvāṇ tricakró madhuvāhano rátho, jīráśvo aśvínor yātu súṣṭutaḥ, trivandhuró maghāvā viśvásaubhagaḥ, śám na ā vakṣad dvipáde cātusṭpade* “Let the three-wheeled, honey-bearing chariot of the Aśvins, well-praised, journey here with its swift horses. The generous (chariot) bringing all good rewards, with its three chariot boxes, will carry luck here for the two-footed one and four-footed one.”

1.183.1 *tám yuñjāthām mánaso yó jávīyān, trivandhuró vṛṣaṇā yás tricakráḥ, yénopayāthāḥ sukṛto duroṇám, tridhātunā patatho vír ná parnáḥ* “Harness that which is swifter than thought, which has three chariot boxes and three wheels, and by which you two journey here to the home of the good ritual performer, o you two bulls. By that (chariot) of three parts, you fly like a bird by its feathers.”

1.34.9ab *kvà trí cakrá trivṛto ráthasya, kvà tráyo vandhúro....* “Where are the three wheels of your chariot of three turns? Where are its three chariot boxes?”

1.118.2ab *trivandhurēṇa trivṛtā ráthena, tricakréṇa suvṛtā yātam arvāk* “Journey this way by your chariot of three turns with its three chariot boxes, smoothly running on its three wheels.”

The insistent repetition of triplets begs for interpretation, but I have to let it go on begging since its meaning remains uncertain. The most ready explanation is that of Macdonell (1897: 50f.) and Bergaigne (1878–83 II: 410), according to whom the triplets of both the Aśvins’ and the Ṛbhus’ chariot refer to the three *soma* pressings. But this may not be all that is intended.

While it is unlikely that the chariot of the Ṛbhus is always the chariot of the Aśvins,²³ it is sometimes that chariot, as the poet makes explicit in 1.20.3ab *tákṣan násatyābhyām párijmānam sukhām rátham* “They fashioned for the Nāsatyas [=the Aśvins] the easy running, earth-encircling chariot.” Apart from what its triplets might signify, the Aśvins’ chariot is often the sacrifice. Its horses are the offerings: 3.58.2ab *suyúg vahanti práti vām ṛténo, -rdhvā bhavanti pitáreva médhāḥ* “In good harness, the ritual offerings—they rise high above!—carry you two like parents back here according the truth.” Alternatively, their chariot is not the sacrifice but the poet’s song. In 4.44.1, the poet calls the Aśvins’ chariot *gírvāhas* “whose conveyance is the songs,” and consider also 5.74.8 *ā vām rátho ráthānām, yéṣṭho yātu aśvinā, purú cid asmayús tirá, āṅguśo mártyeṣv ā* “Let your chariot, fastest traveling of chariots, travel here across even many (regions), seeking us, o Aśvins—(it is) the

²³ Although Chakravarty (1990: 139) equates the Ṛbhus’ chariot with the chariot of the Aśvins.

praise song among mortals here.”²⁴ Once again, therefore, as the fashioners of the Aśvins’ chariot, the Ṛbhus are the fashioners of the sacrifice and hymns.

The regularity with which the sacrifice or the hymn is represented as a chariot thus makes it likely that the chariot of the Ṛbhus signifies one or the other. However, this identification does not connect the chariot to the third pressing or to an episode within it. Thus I end in a somewhat ironic position. On the one hand, there is excellent evidence to interpret the Ṛbhus’ chariot-making as a ritual metaphor, better, in fact, than for some of their other deeds. On the other hand, I do not find much evidence to associate it specifically with the third pressing. Even equating the chariot of the Ṛbhus with the chariot of the Aśvins does not firmly place it within the third pressing, for the Aśvins are not exclusively connected with it. But even if I can not park the Ṛbhus’ chariot in the third pressing, the likely ritual reference of their chariot supports the more general thesis that the acts of the Ṛbhus represent either the creation of the *soma* rite or events within it.

The Horses

The third creation of the Ṛbhus is horses, usually the two horses that Indra drives. Again, consider examples from the Ṛbhu hymns:

1.20.2 *yá índrāya vacoyújā, tataṣúr mānasā hárī, sámībhīr yajñám āśata*
“Those who fashioned for Indra by their thinking the two fallow-bays, which are harnessed by speech, attained the sacrifice through their labors.”

1.111.1b *tákṣan hárī indravāhā...* “They fashioned the two fallow-bays that carry Indra.”

3.60.2cd *yéna hárī mānasā nirátakṣata, téna devatvám ṛbhavaḥ sám ānaśa*
“The thinking by which you fashioned the two fallow-bays—by that, o Ṛbhus, you attained divinity.”

4.33.10ab *yé hárī medháyokthā mādanta, índrāya cakrúḥ suyújā yé áśvā*
“They who finding elation in the hymns through their wisdom created the two fallow-bays for Indra, which are his well-harnessed horses”

4.34.9ab ... *yá ūtí, dhenúm tataṣúr ṛbhávo yé áśvā* “The Ṛbhus, who through their helpful action fashioned the cow, who (fashioned) the two horses....”

²⁴ Oldenberg *Noten*, comparing this verse to 3.58.5 and 4.29.1, argues that the praise song is the chariot of the Aśvins. Cf. also Oldenberg 1896: 429f. Geldner (*RVÜ*) considers this a possible interpretation, but because of *asmayú* “seeking us,” he thinks it is better to understand *ānguśá* as the object of praise rather than the praise song.

4.35.5c *śácyā hárī dhánutarāṁ ataṣṭa* “By your power, you fashioned the two swift running fallow-bays.”²⁵

The horses of Indra appear wherever the god does, and Indra comes to all three pressings. But at the end of the third pressing, there is a rite that specifically concerns Indra's horses. The *yajñapuccha* or tail of the sacrifice continues the third pressing and begins the conclusion of the sacrifice (cf. Caland and Henry 1906–07 II §247: 383ff.). At its opening, the *hāriyojanagraha* is offered to Indra as he harnesses his horses to leave the ritual ground. To perform the rite, the *unnetṛ*-priest pours the third and last part of the *soma* remaining in the *āgrayana* pot into the *dronakalaśa*, a large wooden tub. The other two parts of the *soma* in this pot had been used in the two other offerings at the third pressing, the *sāvitragraha* and the *pātnīvataagraha*. Thus, the *soma* of the *hāriyojana* offering connects this rite to other offerings of the third pressing. To this *soma* is then added grain (*dhānāḥ*), called the “grain belonging to the two fallow-bays.” Indra's horses are thus acknowledged not only in the name of this offering, but also in its substance. Finally, the *unnetṛ*-priest carries the wooden tub on his head to the *āhavanīya* fire, and makes two libations to Indra Harivant, “Indra with his fallow-bays.” The creation of Indra's horses by the Ṛbhus likely refers to the performance of this final offering to Indra. And just as its *soma* connects the *hāriyojanagraha* to other offerings of the third pressing, the inclusion of this story among the creative acts of the Ṛbhus also makes this rite a continuation of the third pressing.

The Cow

Of the acts of the Ṛbhus, the ones that present the most puzzling variations are those concerning a cow. Sometimes they make a cow, often a cow out of a cow hide:

²⁵ There is one verse that speaks of the Ṛbhus' creating horses not for Indra, but for their own chariot: 1.161.7cd *saúdhanvanā áśvād áśvam atakṣata, yuktvā rátham úpa devāṁ ayātana* “O sons of Sudhanvan, you fashioned a horse from a horse, and having harnessed the chariot, you journeyed to the gods.” Elsewhere, however, the Ṛbhus also ride on the chariot of Indra, so the reference may still be to the two horses of Indra. Still, the reference to a horse can be more general, as in 1.161.3ab *agnīm dūtām práti yád ábravītánā, -śvaḥ kártvo rátha utéhá kártvaḥ* “Since you replied to the messenger Agni, ‘A horse is to be made, and a chariot here also is to be made’”

1.110.8ab *nís cármaṇa ṛbhavo gām apiṃśata, sám vatsénāsrjatā mātáram púnaḥ* “O Ṛbhus, you carved out a cow from a hide and again released the mother to its calf.”

The more typical variant is that they make a cow hide into a cow that gives milk:

4.36.4b = 1.161.7a *nís cármaṇo gām ariṇīta dhītībhiḥ* “From the hide, you made a cow to flow (milk) through your insight.”

3.60.2b *yáyā dhiyā gām áriṇīta cármaṇaḥ* “By which insight you made a cow to flow (milk) from the hide”

1.20.3c *tákṣan dhenúm sabardúghām* “They fashioned a nectar-yielding cow.”

This act also refers to a rite, and once again, a rite that occurs uniquely at the third pressing. In that pressing, the *soma* is prepared from *soma* stalks that have already been pressed once before (Caland and Henry 1906–07 II §§218, 220: 334–337). After the *ādityagraha*, the *adhvaryu*-priest consolidates the stems of the *soma* plants that remained from the morning and midday pressings and soaks them in water. He then takes them out, places them on the rawhide used for the *soma* pressing, and pounds them with a stone until he extracts more *soma* juice. The extracted *soma* is then filtered and mixed with the *āśír*, curdled milk.

The constituents of this rite are reflected in the Ṛbhus’ creation of a milk-giving cow. The *carman*, the hide, from which the Ṛbhus create the cow, represents the *adhiṣavaṇa carman*, the rawhide on which the *soma* is pressed,²⁶ or the hide may be the used *soma* stalks themselves, which are, in a sense, the mangled skin and bones of the previous pressings. In either case, it is the special skill of the Ṛbhus that they are able to convert this hide and these *soma* dregs into a cow by making it once again yield its milk, the *soma*.

Key to this interpretation is the image of *soma* juice as milk, an image that is well-established in the *Ṛgveda*. The *soma* plant is filled with milk according to 2.13.1 *ṛtúr jánitṛī tásyā apás pári, makṣú jātá áviśad yásu várdhate, tát āhaná abhavat pipyúṣī páyo, aṃśóḥ pīyúṣam prathamám tát ukthyám* “His mother is the season. From her, as soon as he was born, he [=Soma] entered throughout the waters, among which he grows strong. Then he became a voluptuous woman, swelling with milk. The plant’s first beestings—that is worthy of our hymns.” And its juice is milk also in 9.6.7 *devó devāya dhārayé, -ndrāya pavate sutáḥ, páyo yád asya pīpáyat* “The god for a god—in a stream the pressed *soma* purifies itself for Indra, when his milk

²⁶ Cf. 1.28.9, which refers to the *adhiṣavaṇa carman* as the “hide of the cow” (*góḥ ... tvác-*).

swells.”²⁷ Such passages form the basis for understanding the *soma* stalks to be the milk-giving cow created by the Ṛbhus.²⁸

But one of the paradoxes of the Ṛbhu hymns is that they are said not only to fashion a cow, but also to butcher a cow:

1.161.10abc *śroṇām éka udakām gām ávājati, māṃsám ékaḥ piṃśati sū-náyābhṛtam, ā nimrúcaḥ śákṛd éko ápābharat* “One (Ṛbhu) drives the lame cow to the water. One carves the flesh, carried here in a basket. Until sunset, one bore away the dung.”

4.33.4 *yát saṃvātsam ṛbhávo gām árakṣan, yát saṃvātsam ṛbhávo mǎ ápiṃśan, yát saṃvātsam ábharan bháso asyās, tábhiḥ sámībhir amṛtatvám āśuḥ* “When the Ṛbhus protected the cow during a year, when the Ṛbhus carved the meat during a year, when they carried her leavings during a year, by those labors they attained immortality.”

I do not see how the narratives of fashioning a cow and of carving a cow can be separated, and therefore I believe they both refer to the pressing of the *soma* remnants. Of the two verses cited above, this interpretation is more compelling for 1.161.10, about which von Simson held very different views (see above n. 10). One Ṛbhu, it says, drives the “lame cow to water.” Having been pressed once before, the *soma* stalks are indeed a pretty lame cow, and just as the lame cow is led to water, so the stalks are soaked in water before they are pressed. The *adhvaryu*-priest then carries the *soma* stalks in a vessel, if not actually a basket, to a place “here” in the sacrifice. The carving of the flesh represents the pounding of the stalks, and after the stalks are pounded, the “leavings,” the remainders of the now thoroughly mangled stalks, are taken away. If this is the sequence to which 1.161 refers, then the “year” in 4.33.4 may be the *soma* pressing day, during which the *soma* is guarded, pounded, and carried away. The analogy of the pressing day and the year occurs regularly in the Brāhmaṇas, which equate the three pressings of *soma* to the three seasons of the year.²⁹

²⁷ *Soma* is milked when it is pressed (1.121.8, 9.65.15, 3.36.6, 7; 4.50.3; 5.43.4), is milked like cows (8.9.19), and gives a clear milk (9.54.1).

²⁸ Two verses offer another variant on the same theme. According to 1.111.1, the Ṛbhus fashioned a mother for the calf and in 1.110.8 they released this cow to its calf. In these verses, I take the hide or the *soma* stalks as again the cow but the *soma* this time as the calf which accompanies the cow. The image of *soma* as a calf also occurs elsewhere, although not so commonly as the representation of *soma* as a cow. So, for example, in 9.104.2, the *soma* is a calf released to its mother. In this verse the mother cow is probably the milk with which *soma* is mixed or possibly the hymns.

²⁹ In another variant, the Ṛbhus make the cow of all markings, *viśvárūpā* (4.33.8) or Bṛhaspati drives the cow of all markings near (1.161.6). One clue to the identity of

The identification of the Ṛbhus' cow with the *soma* plants pounded again at the third pressing is thus able explain the paradox of their treatment of the cow. On the one hand, they are creating a cow insofar as they cause the *soma* plants to produce its milk, the *soma*, once more. On the other hand, they are butchering a cow insofar as they are further pounding the already pounded stalks of the *soma* plant. Either way it is imagined, the Ṛbhus' cow is part of the third *soma* pressing.

The Rejuvenated Parents

Finally, we come to the last of the Ṛbhus' creative acts, the rejuvenation of aging parents:

1.20.4 *yúvānā pitārā púnaḥ, satyámantrā ṛjūyávaḥ, ṛbhávo viṣṭy àkrata* “The Ṛbhus, whose utterances are true, acting rightly, by their activity have made their parents young again.”

1.110.8cd *saúadhanvanāsaḥ svapasyáyā naro, jívṛī yúvānā pitārākṛṇotana* “O men, sons of Sudhanvan, you made your aged parents young by your good work.”

1.111.1c *tákṣan pitṛbhyām ṛbhávo yúvad váyas* “The Ṛbhus fashioned youthful vitality for their parents.”

4.33.3 *púnar yé cakrúḥ pitārā yúvānā, sánā yúpeva jaraṇá śáyānā, té vājo víbhvāñ ṛbhúr índravanto, mádhupsaraso no 'vantu yajñám* “They who made young again their aged parents, lying like an old post—let them, Vāja, Vibhvan, and Ṛbhu along with Indra, who consume the honey, help our sacrifice.”

4.35.5a *śácyākarta pitārā yúvānā* “By your power, you made your two parents to be young.”

4.36.3 *tád vo vājā ṛbhavaḥ supravācanām, devéṣu vibhvo abhavan mahitvanám, jívṛī yát sántā pitārā sanājúrā, púnar yúvānā caráthāya tákṣatha* “This greatness of yours has come to be well-proclaimed among the gods, o Vājas, Ṛbhus, and Vibhūs: that you fashion your parents to be young again, even though they were decrepit and worn out by age, in order for them to continue.”

Of the five great deeds of the Ṛbhus, this is the one most puzzling to me. But if the other four acts have a ritual connection, then I would expect the same to be true of this one as well. However, the best I can offer are two possible interpretations of its ritual significance.

the cow in these verses is *viśvárūpa*, which describes *soma* in 6.41.3, although in that verse the *soma* is a bull, not a cow.

As peculiar as it may sound, one possibility is that these rejuvenated “parents” may be the Aśvins, who are elsewhere said to be both young (7.67.10) and old (7.62.5). In 10.40.3, the poet addresses the Aśvins and compares them to an elderly couple: 10.40.3a *prātār jarethe jaraṇéva* ... “You two awaken in the early morning, like an aged couple.” Elsewhere, poets compare the Aśvins to parents: 10.131.5ab *putráṃ iva pitārāv aśvínobhé, -ndrāváthuḥ kávyair dāṃsánābhiḥ* “Like parents their son, both you Aśvins helped you, o Indra, by poetic arts and wondrous powers” and 3.58.2ab *suyúg vahanti prāti vām ṛténo, -rdhvā bhavanti pitáreva médhāḥ* “In good harness, the ritual offerings—they rise high above!—carry you two like parents back here according to the truth.” Perhaps most strikingly, one poet even refers to the Aśvins as his parents: 3.54.16ab *násatyā me pitārā bandhupṛchā, sajātyām aśvínōś cáru náma* “My parents are the Nāsatyas, who ask about their relations. Our cherished name is our kinship with the Aśvins.”³⁰ All these verses, and especially this last, play on the ambiguity of *pitārā/pitārau*, which on the surface appears as though it might describe the Aśvins as “two fathers,” although it is a regular elliptical dual for “father and mother.” Note that all the reference to the parents of the Ṛbhus likewise refer to them as *pitārā/pitārau*.

A similar idea that the Aśvins “gave birth to” a priest-poet is behind 1.119.7abc *yuvāṃ vāndanaṃ nīrtam jaraṇyāyā, rátham ná dasrā karaṇā sám invathaḥ, kṣétād ā vípraṃ janatho vipanyāyā* “You two revitalized Vandana wrecked by old age, like workmen a chariot, o wondrous ones. From the field [of the sacrifice], you two give birth to the inspired poet amid admiration.” And, finally, connecting the Aśvins, the Ṛbhus, and the rejuvenation of parents is 4.34.9ab *yé aśvínā yé pitārā yá ūtí, dhenúm tataḥsúr ṛbhāvo yé áśvā* “The Ṛbhus, who (fashioned) the two Aśvins, who their two parents, who through their helpful action fashioned the cow, who the two horses....” Although most translators have avoided it, the gapped verb in ab may be *takṣ* “fashion,” understood in the sense of “refashioned” or “restored” as in 4.36.3cd ... *yát ... pitārā ..., púnar yúvānā ... tákṣatha* “that you fashion your parents to be young again” If so, then in 4.34.9, the Ṛbhus restore the Aśvins and their parents. The linking of these two acts does not demonstrate that the Aśvins are the parents, but it suggests a connection between the two.

The rejuvenation of the Aśvins could reflect their role as the gods of the end and the beginning of the sacrificial day. In the *śrauta sūtras*, the Aśvins’

³⁰ The next verse invokes Indra together with the Ṛbhus, which gives a loose connection between the Aśvins’ parenthood and the Ṛbhus.

connection with the third pressing³¹ and the end of the sacrifice occurs in the *atirātra* or “overnight” *soma* sacrifice, in which a recitation and *soma* offering to the Aśvins in the predawn are among the last acts of the sacrifice (cf. Staal 1983 I: 680–686). At the same time, however, the Aśvins are also offered *soma* at the first pressing in the *agniṣtoma* (Caland and Henry 1906–07 I §144: 203f.) and according to ṚV 10.39 are to be invoked at both the beginning and end of the rite: 10.39.1ab yó vām párijmā suvṛd aśvinā rátho, doṣām uṣāso hávyo havíṣmatā “Your earth-encircling, smooth running chariot, Aśvins, which is to be invoked in the evening and at the dawns by him bringing oblations” In the *atirātra* rite, the *āśvinaśastra*, the recitation to the Aśvins accompanying the predawn offering, is a modification of the *prātaranuvāka*, the early morning litany, which opened the sacrificial day (Staal 1983 I: 683). As such, this recitation embraces both the end and the beginning of the sacrifice.

This explanation of the rejuvenation of the Ṛbhus’ parents assumes that the *soma* rite in the Ṛgvedic period was an overnight rite and thus resembled more the *atirātra* than the classical *agniṣtoma*, in which the Aśvins do not return at the end. Falk (1989: 82) also concludes that the Ṛgvedic *soma* rite was closer to an *atirātra*, even though he is dealing with an entirely different issue, the description of *soma* as *jāgrvi* “waking.” In support of this view, we know that there were overnight rites in the Ṛgvedic period since 7.103.7a explicitly refers to the *atirātra*: *brāhmaṇāso atirātré ná sóme* “Like Brahmins at the overnight *soma* rite” Doubtful though it may be, therefore, there is evidence that the Ṛbhus’ rejuvenation of parents may refer to the return of the Aśvins at the end of the rite.

Because that evidence is debatable, however, I would like to suggest a second possibility. As Jamison (1996: 129ff.) has observed, the third pressing is distinct from the other two in a number of respects. One characteristic thematic element is that powers associated with women play a significant role in this pressing. Through the presence of the sacrificer’s wife in the third pressing and through her active role in its rites, “the female sexual element she represents has been introduced in the very male atmosphere of the *soma* pressing” (1996: 132). This mixing of male and female is inevitably associated with fertility and growth of at least the sacrificer and his wife.³² Consider

³¹ Note that 8.57.1 (*Vāl.* 9.1) mentions only the Aśvins as recipients of offerings in the third offering.

³² Admittedly, in the *Rgveda*, the theme of the mixing of male and female is not missing from the other pressings in the *soma* rite. It is present whenever the milk of female cows is mixed with the male *soma* or *soma* is identified with milk. Cf. Oberlies

ṚV 8.31, a hymn to the sacrificer and his wife. The hymn may well have been connected with the third pressing both because of its concentration on the sacrificing couple and because it mentions the *āśír*, curdled milk, which in the later ritual is combined with the *soma* at the third pressing. As Jamison (1996: 132) points out, the poet mentions the joint action of the sacrificer and his wife in the preparation of *soma* and links it to their prosperity: 8.31.5–6 *yá dámpatī sámanasā, sunutá ā ca dhāvataḥ, devāso nityayāśírā // prāti prāśavyāñ itaḥ, samyāñcā barhír āśāte, ná tā vājeṣu vāyataḥ* “The lord and lady of the house, who of one mind press and rinse (the *soma*), (mixing it) with its own curdled milk, o gods, // confront the high-spirited ones (?) [=priests?]; united they reach the ritual grass. They do not fade away with prizes at stake.”³³ The rejuvenation of the Ṛbhus’ parents may refer to this prospering, even fertilizing, of the sacrificer and his wife by means of the third pressing. That is to say, the sacrificer and his wife are the father and mother, and by their activities and by the activities of the priests representing the Ṛbhus, they are revitalized. Elsewhere the priests are referred as the sons of the sacrificer, or at least this is the apparent meaning of the cryptic first verse of the cryptic hymn 1.164: vs. 1d *ātrāpaśyaṃ viśpātiṃ saptáputram* “Here I saw the clanlord with his seven sons.” While the identity of the various figures in this line is not entirely clear, on the ritual plane, at least, the clanlord is the sacrificer and his seven sons the seven priests of the rite. In a similar fashion, the Ṛbhus as priests may represent the sons of the sacrificer and his wife, and therefore, in rejuvenating the sacrificer and his wife, they are rejuvenating their parents.

The Immortality of the Ṛbhus

Thus, the creations of the Ṛbhus encode the acts of the *soma* ritual, and, more especially, the acts of the third *soma* pressing. Because their divine acts signify also priestly acts, the Ṛbhus represent not only gods who receive the *soma* but also the humans who prepare it. By their acts and through the *soma*,

1998–99 II: 44ff. on the association of male and female through that of *soma* and milk. Geldner (*RVÜ* III: 6) notes that although the mixture of milk and *soma* is largely limited to the third pressing in the later Vedic rite, in the *Rgveda*, the clear *soma* or *soma* mixed only with water occurs alongside the *soma* mixed with milk.

³³ Neither the meaning nor the referent of *prāśavyāñ* are clear. Most likely the word derives from *śū* “swell,” as *EWAia sub ŚAV* suggests (so also Oldenberg *Noten*), even though, as Oldenberg acknowledged, this root does not otherwise appear with *pra ā*.

ritual participants attain immortality: 8.48.3a *ápāma sómam amṛtā abhūma* “We have drunk *soma*; we have become immortal.” In the same way, through their acts, signifying ritual acts, the Ṛbhus also attain immortality and entry among the gods:

4.33.4d *tābhiḥ śámībhir amṛtatvám āśuḥ* “By those labors, they attained immortality.”

4.36.4c *áthā devésv amṛtatvám ānaśa* “So then, you obtained immortality among the gods.”

3.60.3 *índrasya sakhyám ṛbhávaḥ sám ānaśur, mánor nápāto apáso dadhanvire, saudhanvanāso amṛtatvám érire, viṣṭvī śámībhiḥ sukṛtaḥ sukrtyáyā* “The Ṛbhus reached companionship with Indra. The sons of Manu, the artisans, ran (there). The sons of Sudhanvan rose to immortality by applying themselves through their labors as good ritual performers through their good action.”

4.35.3 *vy àkṛṇota camasám caturdhā, sákhe ví śikṣéty abravīta, áthaita vājā amṛtasya pánthām, gaṇám devānām ṛbhávaḥ suhastāḥ* “You divided the cup fourfold. You said, ‘O partner, seek to split up (the *soma*).’ So then, Vājas, you went along the path of the immortal one to the assembly of gods, o Ṛbhus of good hands.”

4.35.8 *yé devāso ábhavatā sukrtyā, śyenā ivéd ádhi diví niṣedá, té rátnaṃ dhāta śavaso napātaḥ, saúdhanvanā ábhavatāmṛtāsaḥ* “You who became gods through your good action and took your seat in heaven just like falcons—you grant riches, o sons of strength. O Sons of Sudhanvan, you became immortal.”

Yāska was right to claim that the Ṛbhus attained their position among the gods, and he was probably also right to say that Ṛgvedic poets understood the Ṛbhus to have once been human beings. Whoever they once were, they won their place among the gods through their actions, and insofar as these actions signify not only their artisanship but also their ritual performance, they are priestly gods.

Here then is how I see the third *soma* pressing and the gods of that pressing during the Ṛgvedic period. The Ṛbhus were imagined as priests who became gods because as priests, they composed hymns, performed sacrifice, and thereby attained immortality. Their great deeds were priestly actions that reflected the ritual acts of the third *soma* pressing. They created *soma* cups in order to receive the *soma*, which in the Ṛgvedic rite they did at the third pressing. The creation of four *soma* cups from one complemented and completed the work of the god Tvaṣṭṛ, the fashioner of the one *soma* cup. After the Ṛbhus created their cups from his, Tvaṣṭṛ entered among the wives of the

gods and thereby indirectly brought *soma* to the wives of the gods. This story has a parallel in the rites of the third pressing, in which the wife of the sacrificer gains indirect access to *soma*. The Ṛbhus also created a chariot, which is the sacrifice itself or the hymns of the sacrifice. They created the two fallow-bay horses of Indra, which convey the god to and from the sacrifice and which receive ritual recognition at the third pressing. They recreated a milk-giving cow or butchered a cow, in both cases signifying the additional extraction of the *soma* juice from the tattered stalks of the used *soma* plants in the third pressing. And they rejuvenated their parents, which might—with emphasis on “might”—reflect the return of the Ásvins at the end of the rite or the revitalizing of the sacrificer and sacrificer's wife at the third pressing. For one reason or another, this intricately imagined intersection of divine and priestly action did not survive the consolidation of the Vedic ritual tradition at the end of the Ṛgvedic period. The name of the Ṛbhus lingered within the *soma* rite, but the hard-won immortality of the Ṛbhus was almost lost within the ritual tradition.

Bibliography

- Bergaigne, Abel. 1878–83. *La religion védique* I–III. Paris: Vieweg.
- Caland, W. & Henry, V. 1906–07. *L'Agniṣṭoma* I–II. Paris: Leroux.
- Chakravarty, Uma. 1990. The Ṛbhus. *ABORI* 71: 139–154.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. 1981. *The Rig Veda*. New York: Penguin.
- Edgerton, Franklin. 1919. III.—Studies in the Veda. 7. The Metaphor of the Car in the Rigvedic Ritual. *AJP* 40, 2: 175–193.
- EWAia = Mayrhofer 1986–96.
- Falk, Harry. 1989. Soma I and II. *BSOAS* 52: 77–90.
- Geldner, Karl F. 1951. *RVÜ = Der Rig-Veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt* I–III. [Harvard Oriental Series 33–36]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Geldner *RVÜ Index* = Nobel 1957.
- Gonda, Jan. 1960. *Die Religionen Indiens* I. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1979. Differences in the Rituals of the Ṛgvedic Families. *BSOAS* 42,2: 257–264.
- Hillebrandt, Alfred. 1927–29. *Vedische Mythologie* I–II. 2 ed. Breslau: Marcus. English trans. by S. R. Sarma. 1980. *Vedic Mythology* I–II. Delhi: Motilal Banarsidass. References to the English edition.
- Insler, Stanley. 1995. On the Soma Ritual. Lecture presented in the Columbia University Seminar on the Veda and Its Interpretation.
- Jamison, Stephanie W. 1996. *Sacrificed Wife / Sacrificer's Wife*. New York: Oxford University Press.

- Macdonell, A. A. 1897. *The Vedic Mythology*. [Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 1A]. Strassburg: Trübner.
- Mayrhofer, Manfred. 1986–96. *EWAia = Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. Heidelberg: Winter.
- Minkowski, Christopher. 1991. *Priesthood in Ancient India: A Study of the Maitrāvaruṇa Priest*. Vienna: de Nobili Research Library.
- . 1997. School Variation in the Nivids. In: Witzel, M. (ed.) *Inside the Texts, Beyond the Texts*. [Harvard Oriental Series, Opera Minora 2]. Cambridge, MA: Harvard Oriental Series.
- Nobel, Johannes (ed). 1957. *Der Rig-Veda von Karl Friedrich Geldner. Vierter Teil. Namen- und Sachregister zur Übersetzung*. [Harvard Oriental Series 36]. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Oberlies, Thomas. 1998–99. *Die Religion des Ṛgveda I-II*. Vienna: de Nobili Research Library.
- Oldenberg, Hermann. 1896. *Vedische Untersuchungen: 1. vahni und Verwandtes*. *ZDMG* 50: 423–462.
- . 1909–12. *Noten = Ṛgveda. Textkritische und exegetische Noten I–II*. [Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, vols. 11 & 13]. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- . 1917. *Die Religion des Veda*. 2nd ed. Berlin & Stuttgart: Cotta.
- Proferes, Theodore N. 2003a. Poetics and Pragmatics in the Vedic Liturgy for the Installation of the Sacrificial Post. *JAOS* 123, 2: 317–350.
- . 2003b. Remarks on the Transition from Ṛgvedic Composition to Śrauta Compilation. *IIIJ* 46: 1–21.
- Renou, Louis. 1955–69. *EVP = Études védiques et pāṇinéennes*. Paris: de Boccard.
- . 1971. *Vedic India*. Delhi: Indological Book House.
- Ryder, A. W. 1901. *Die Ṛbhu's im Ṛgveda*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Sieg, Emil. 1927. Ṛv. I, 161. *ZII* 5: 203–215.
- von Simson, Georg. 1977. Die Ṛbhus im Ṛgveda: Jahreszeitengötter oder Vergöttlichte Handwerker? *ZDMG Suppl.* III, 2: 955–963.
- Sparreboom, M. 1985. *Chariots in the Veda*. [Memoirs of the Kern Institute 3]. Leiden: Brill.
- Staal, Frits. 1983. *Agni I-II*. Berkeley: Asian Humanities Press.

Manu and the Mahābhārata*

J. Bronkhorst

(Université de Lausanne)

A major event in the study of the Mānava Dharmaśāstra (a.k.a. Manu-smṛti) is the appearance of its critical edition and translation prepared by Patrick Olivelle along with his wife, Suman Olivelle (2005). This volume contains a long introduction, with various valuable observations on the authorship and historical position of this text.¹ Olivelle argues, for example, that the Mānava Dharmaśāstra has essentially one single author, whom he calls Manu for convenience. The reason for assuming unitary authorship is the structure of the text as a whole, a structure which so far has gone unnoticed. The presence of this structure in the text is convincingly demonstrated.²

Olivelle admits that this single author is not responsible for the whole of the Mānava Dharmaśāstra. A number of portions are, as he puts it, the work of redactors. These can be identified by using the overall plan for an organization as criterion. Sections that do not fit into this scheme can be recognized as additions inserted between the time of the composition of the text and the earliest manuscripts and other evidence we possess. Olivelle indicates such added passages as “Excursus” in his translation.

Olivelle’s procedure in this regard is plausible, and it seems likely that he has identified a number of passages that were indeed not part of the original text composed by “Manu”. It is less certain that this procedure is capable of identifying *all* later additions. Additions that *do* fit into the overall scheme of the work can evidently not be discovered with the help of a criterion that looks for ill-fitting passages. There is no *a priori* certainty that redactors should *only* add ill-fitting passages. On the contrary, one may assume that, given a choice, they would rather add passages that fit in the places assigned

* I thank Vincent Eltschinger for useful remarks and suggestions.

¹ An in many respects similar, but shorter, introduction occurs in Olivelle, 2004. Some of the same arguments had already been presented in Olivelle 2003.

² Some arguments plead in favor of the existence of a predecessor of the Mānava Dharmaśāstra that belonged to the Mānava school of the Maitrāyaṇī Saṃhitā (Bronkhorst, 1985; Jamison, 2000). The effect of this fact, if it is one, on the questions discussed in this article will not be considered here.

to them. This implies that it is possible to follow Olivelle in considering his “Excursus” passages as additions and interpolations, but less easy to conclude from this that what remains, all of it, constitutes the text originally composed by “Manu”.

However this may be, Olivelle adds a number of interesting and valuable reflections on the date and circumstances of the original *Mānava Dharmaśāstra*. Pointing out that Manu, according to at least one tradition, was considered the first king, he states (p. 20; 2004: xxi): “Historically, the rise of the Maurya empire and the overwhelming presence of Aśoka and his imperial reforms must have loomed large. That a treatise on dharma with universal application should be ascribed not just to any king but to the first king, therefore, should come as no surprise.” After considering a number of chronologically relevant factors, Olivelle proposes a lower limit of the 1st century BCE for the text (p. 22). For fixing its upper date, Olivelle starts from the observation that the parallel passages in the *Mahābhārata* “make a compelling case that the author(s) of the epic knew of and drew upon material from the [*Mānava Dharmaśāstra*]” (p. 23).³ The reference in some passages of the *Mānava Dharmaśāstra* to gold coins, combined with the scholarly consensus that the minting of gold currency did not take place until the Kushanas, leads Olivelle to pushing forward the date of his text to the 2nd–3rd centuries CE (p. 24–25).

Olivelle’s proposals create a dilemma, which he does not further discuss. The gold currency suggests a relatively late date for the *Mānava Dharmaśāstra*, its relationship to the *Mahābhārata* an earlier one. With regard to the date of the latter, Olivelle (p. 23) cites Hiltebeitel (2001: 18): “I suggest, then, that the *Mahābhārata* was composed between the mid-second century BCE and the year zero.”⁴ If the *Mānava Dharmaśāstra* was composed before the *Mahābhārata*, as Olivelle maintains, and if we accept Hiltebeitel’s view, it cannot be dated to the 2nd–3rd centuries CE, as is suggested by the references to gold coins.⁵

³ The introduction to Olivelle 2004, which is more condensed than the introduction to Olivelle 2005, does not discuss the relationship between *Mahābhārata* and *Mānava Dharmaśāstra*. Note in this connection that Bühler (1886: lxxx) has “succeeded in identifying upwards of 260 verses or portions of verses, not attributed to Manu, with ślokas of the *Manu-smṛti*. This number ... corresponds to about one-tenth of the bulk of the latter work ...”

⁴ Strictly speaking, there is of course no “year zero”; Richards, 1998: 10.

⁵ Hiltebeitel himself (2006: 231) “leans toward the epic being likely earlier [than Manu]”.

Hiltebeitel's dating of the Mahābhārata is linked to his understanding of this text (i.e., the archetype underlying the Critical Edition) as having been composed (*written*) by a "committee" or "team", at most through a couple of generations (2001: 20). Given that the Critical Edition establishes a written archetype, he does not think that we need to assume prior written redactions. The established archetype, in his opinion, should include most of the passages and features of the established text, and indeed, may have included the epic's design of eighteen parvans and a hundred "little books" or *upaparvans* (2001: 24–26).⁶

Hiltebeitel's understanding of the composition of the Mahābhārata is not without appeal, but is not the only possible one. The Mānava Dharmaśāstra, as understood by Olivelle, provides us with an alternative model. Here, as we have seen, a single text subsequently suffered additions and insertions which yet found their way in all surviving manuscripts.⁷ How could this happen? Olivelle gives the following explanation (2005: 51; cp. 2003: 559–560):

I agree with Lariviere's (1989: xii) hypothesis that the Dharmaśāstras continued to expand with the addition of new materials "until a commentary on the collection was composed. A commentary would have served to fix the text, and the expansion of the text would have been more difficult after that." Because I consider the [Mānava Dharmaśāstra] to have a single author, I take these emendations as produced by redactors working on the original text. Such activities were made more difficult after the text was "fixed" by early commentators such as Bhāruci and Medhātithi, but they did not cease completely. Changes after that period, however, were limited to the addition of individual verses and minor changes in the wording of verses detectable through "lower criticism".

The composition of a first commentary is, indeed, an obvious way in which a text may be fixed in a shape different from its earliest written form. It is not necessarily the only possible one. With regard to the Mahābhārata another explanation for presumably the same (or a closely similar) phenomenon has been suggested, most notably by James Fitzgerald. Fitzgerald (2002:

⁶ Hiltebeitel does not refer in this book to Schlingloff 1969, which argues against this division into parvans and upaparvans as late as the Kuṣāṇa period. He finds fault with this position in a footnote in a more recent publication, which comes to the conclusion that "notions that the Virāṭa- and Anuśāsana-Parvans would not yet have been extant ... must be taken cum grano salis" (2005: 459 n. 15).

⁷ Hiltebeitel (2006: 231), perhaps not surprisingly, is of the opinion that some of Olivelle's "interpolations" "could be seriously challenged".

89 n. 1) states: “By ‘the epic as we have it’ and ‘text of the Mahābhārata’ I mean the written redaction of a Sanskrit text of the [Mahābhārata] that was composed and promulgated sometime around the time of the Gupta empire.⁸ This text was approximately recovered in the unsuccessful effort to arrive at a critical edition.” In other words, not a first commentary, but some initiative (perhaps political)⁹ “fixed” the text of the Mahābhārata which has been recovered, with an unknown degree of success, in its Critical Edition. This “Gupta version”, to be sure, was not the first written version of the Mahābhārata.¹⁰ About the first written version Fitzgerald has a number of things to say; we will turn to these below.¹¹

Olivelle knows this alternative way of understanding the textual history of the Mahābhārata (2005: 24): “Fitzgerald offers a more conservative view, ac-

⁸ As justification for a completed text around the time of the Gupta empire, a reference is often made to the characterization of the Mahābhārata as a *śatasāhasrikā samhitā* in a copper-plate inscription from 532–533 or 533–534 (so, e.g., Fitzgerald, 2006: 259). The text reconstructed in the critical edition has indeed about 100'000 ślokas. However, it is not usually stated that the inscription concerned, having indicated the length of the Mahābhārata, then attributes to it a number of verses that are *not* found in the critical edition (or its notes). See Fleet, 1887: 135–139, and below.

⁹ Cp. Fitzgerald 2001: 69: “The production and promulgation of this text would have required a major effort and significant expense, so we must imagine the support and financial backing of some prince or princes, or direct imperial support. It is conceivable that this postulated second major redaction of a written Sanskrit Mahābhārata was a response to the turmoil, invasions, and foreign imperial control of northwest and north central India in the early centuries of the Christian era.” It is not clear whether this theory of a “major effort and significant expense” lives up to its task, for it sheds no light on the question why the “Gupta version” should have become the archetype of all surviving versions. This fact is due to subsequent events, whose nature remains unknown so far.

¹⁰ Fitzgerald (2001: 68 n. 16) is aware of the speculative aspect of his reconstruction: “Those who would argue that this Gupta text pointed to by the Pune edition is the only written Sanskrit [Mahābhārata] text for which we have firm evidence would be correct. My argument for a Śuṅga or post-Śuṅga written redaction of the text is based on an interpretive reading of the [Mahābhārata] against the historical record. It is speculative, though it is, at the very least, plausible. My speculative sketch of a history of the written Sanskrit Mahābhārata tradition provides a reasonable way to account for systematic artistic changes that seem apparent to me between the postulated early text of the [Mahābhārata] and the approximately known Gupta text.”

¹¹ Note that the first written version, seen in this way, was not identical with the normative redaction, as proposed by Bigger (2002).

knowledging several redactions, the last taking place during the Gupta period.” Fitzgerald’s position is more to the liking of Olivelle, for it allows him to maintain his relatively late date for the Mānava Dharmaśāstra: “If we accept that the [Mānava Dharmaśāstra] was known to the writers of the Mahābhārata, then, even with a more conservative dating than Hildebrandt’s, the [Mānava Dharmaśāstra] must have been in existence by about the 2nd century CE.” This is a great deal closer in time to the date suggested by the references to gold coins.

It is clear that Olivelle implicitly opts for Fitzgerald’s dating of the Mahābhārata, against Hildebrandt’s, but he does not say so. Nor does he present Fitzgerald’s ideas in any detail. Had he done so, he would have seen that the solution which he offers for the relationship between Mahābhārata and Mānava Dharmaśāstra is less simple than his remarks suggest. Consider the following extracts from the introduction to the twelfth book of the Mahābhārata in Fitzgerald’s translation (2004: 120–122, my emphasis):

It seems **fair** to conjecture that the emergence of the Mauryan empire generally and Aśoka’s dharma campaign in particular were profound challenges to many pious brahmins, and that these events may well have been a strong stimulus to the creation, development, redaction, and spreading of the apocalyptic Mahābhārata narrative. This narrative depicted violent resistance to the kind of “illegitimate” political power that the Nandas, the Mauryans, and Aśoka must have represented to some, and it depicted a restoration of proper, *brāhmaṇya* kingship, which undertakes to use violence for the protection and support of brahmins. The last Mauryan emperor, Brhadratha, was overthrown by his brahmin general Puṣyamitra Śuṅga in 187 or 185 B.C. This deed established the Śuṅga dynasty at Pāṭaliputra over the already weakened Mauryan empire, and it saw ten rulers across 112 years. Puṣyamitra vigorously defended the empire against Mauryan loyalists and Greek invaders, and he was famous for centuries as a ruler who performed two Horse Sacrifices and reinstituted and patronized brahmin sacrifices generally. ...

If one reads the Mahābhārata along the lines I have been suggesting, it may seem that the narrative of a divinely led purge of the *kṣatra* and the reinstitution of proper *brāhmaṇya* rule fits the tenor of the Śuṅga revolution very well; it might well have been a myth inspired by, or even chartering, these political events. I have no doubt that the Śuṅga revolution contributed a great deal to the development of our [Mahābhārata]; however, one very important trait of the [Mahābhārata] does not fit with the Śuṅga era and may be a reaction against it. I refer to the critically important insistence in the [Mahābhārata] upon rule being appropriate to *kṣatriyas* and not brahmins. The [Mahābhārata] is a Brahmanic text which, particularly in its repudiation of some aspects of the brahmin seer Rāma Jāmadagnya’s repeated avenging slaughter of *kṣatriyas*, calls for *kṣatriya* kingship oper-

ating under Brahmanic supervision to guarantee the preservation and welfare of brahmins. The ultimate credibility of brahmins as a religious elite depended upon their disassociating themselves from the direct cruelties of governing, and so the [Mahābhārata] works to correct this excess of the Śuṅgas and Kāṇvas. For these reasons, I have suggested that the **first major written Sanskrit redaction of the [Mahābhārata]** was post-Śuṅga and post-Kāṇva as well as post-Mauryan. For now, I see integral connections between the epic's narrative of apocalyptic purge and its demand for kṣatriya kingship, so I put **this redaction** of the [Mahābhārata] **sometime late in or shortly after the era of the post-Mauryan brahmin rulers of the empire and its dissolved elements.**

Note that the “first major written Sanskrit redaction of the Mahābhārata” does not, in Fitzgerald's opinion, cover the whole of the surviving Mahābhārata, nor for that matter the whole of the version constituted in its Critical Edition. Indeed, we have seen that Fitzgerald is of the opinion that a second redaction took place many centuries later (resulting in the “Gupta text”). As a matter of fact, Fitzgerald (2006) proposes a layering of Bhīṣma's instructions of Yudhiṣṭhira in the Mahābhārata. He there dates the first written redaction of the Mahābhārata to “sometime between 200 B.C. and 0 A.D.”, but also allows for “its continued growth and development until the written Sanskrit text was more or less fixed sometime shortly before or during the Gupta era”.

Fitzgerald's understanding of the redactional history of the Mahābhārata inevitably raises the question which parts of the text were included in the first written redaction, and which were added in and until the “Gupta text”. To answer this question, Fitzgerald suggests the following (2003: 811 n. 32):¹²

By this vague expression (viz., “the main Mahābhārata”, which is its first written redaction, JB) I mean to refer to the [Mahābhārata] with most of its familiar narrative elements, including the ‘Persuasion of Yudhiṣṭhira’ after the war, the incognito in Virāṭa's kingdom, the frame of the *tīrthayātrā*, etc. I believe some kernel of Bhīṣma's instruction of Yudhiṣṭhira (perhaps 12.67 through 12.90, or 12.59 through 12.108, or even 12.56 through 12.128) was likely present and the basic Vaiṣampāyana frame with its *aṁśāvataraṇa* listing. Most of the material in Bhīṣma's instructions probably came later, as did the Bhagavad Gītā, as did all episodes that elaborate some theme of devotion to Viṣṇu, Śiva, or Kṛṣṇa (such as, for example, the Śiśupālavadha in Sabhā Parvan; Arjuna's and Duryodhana's attending upon Kṛṣṇa and choosing, respectively, for aid in the war, Kṛṣṇa and his Nārāyaṇa warriors at Udyoga Parvan 7, and several highly polished expressions of Kṛṣṇa bhakti in the narrative wake of Yudhiṣṭhira's abhiṣeka in 12.40 up through

¹² A similar enumeration is given in Fitzgerald, 2006: 270 ff.

the initiation of Bhīṣma's instruction of Yudhiṣṭhira in 12.56). How much and which elements of the Rāma Jāmadagnya material were in this "main Mahābhārata" is still a puzzling question ...

If we now return to the question raised by Olivelle, it will be clear that a statement to the extent that the Mānava Dharmaśāstra was known to the writers of the Mahābhārata is in need of specification if it is to make sense. Was this text known to the writers of the "main Mahābhārata", i.e., its first written redaction, or rather to those responsible for the "Gupta text", or perhaps to those who, in the intervening period, added material to the text? Judging by his chronological conclusions, Olivelle meant to say that the Mānava Dharmaśāstra was known to those responsible for the Gupta text. However, he does not clearly say so. What he does say rather suggests that he believes that all writers of the Mahābhārata, both early and late, knew the Mānava Dharmaśāstra. These are his words (2005: 23):

The relationship between the [Mānava Dharmaśāstra] and the Mahābhārata has been a topic of discussion ever since Hopkins's (1885) study. Hopkins (1885: 268) concluded that the [Mānava Dharmaśāstra] was put together "between the time when the bulk of the epic was composed and its final completion." Bühler, after a lengthy discussion of the parallel passages in the two works, concluded that the [Mānava Dharmaśāstra] has not drawn on the Mahābhārata and that both drew on the same stock of "floating proverbial wisdom." The references and citations collected by Hopkins, I think, make a compelling case that the author(s) of the epic knew of and drew upon material from the [Mānava Dharmaśāstra]. It is more likely, I think, that a narrative epic would draw on expert *śāstras* for its discussions of legal matters than the other way round.

Unfortunately Olivelle does not discuss in any detail the "references and citations collected by Hopkins", and indeed, he draws a different conclusion from them than Hopkins himself. Hopkins, as we can learn from the above citation, put the composition (he speaks rather of collation) of the Mānava Dharmaśāstra "between the time when the bulk of the epic was composed and its final completion". In terms of Fitzgerald's understanding, this can be interpreted to mean "between the first written version (the 'main Mahābhārata'), and the 'Gupta version'". As a matter of fact, Hopkins's evidence does *not* make a compelling case that all the authors of the epic knew the Mānava Dharmaśāstra, but *can* be interpreted to mean that later contributors to the epic knew it. As Hopkins observed (1885: 268): "Not more than half the remarks ascribed to Manu are found in the present Mānava-treatise which the

Hindus call the Manu-treatise; but, the further on we come toward modern times, the more often the quotations from Manu fit to our present Mānava-text.”

It will be interesting to consider the three passages which do not just mention Manu, but seem to actually refer to his treatise. One reference to the Śāstra of Manu occurs in the Anuśāsanaparvan (Mhbh 13.47.35: *manunābhihitam śāstram* ...); the following verse “is clearly a paraphrase of Manu IX, 87, and reproduces its second line to the letter” (Bühler 1886: lxxvi; Mhbh 13.47.36cd = Manu 9.87cd). The Anuśāsanaparvan may be looked upon as a later accretion to the text of the Mahābhārata.¹³ The two other passages are of more interest, because they occur in the Rājadharmaparvan, some of which must have already been part of the “main Mahābhārata”. Indeed, they occur in chapters (*adhyāya*) 56 and 57 respectively, part of the portion 56–58 which Tokunaga (2005) considers to be “the original lecture of Rājadharmā that Bhīṣma delivered as *śokāpanodana*” and as belonging “to the period earlier than the Manusmṛti” (p. 200). Chapter 56, which is the very first chapter of the Rājadharmaparvan, contains a reference to two verses sung by Manu in his Laws (Mhbh 12.56.23: *manunā ... gītau ślokaḥ ... dharmeṣu sveṣu* ...). The first of these two has a verse corresponding to it in the surviving Mānava Dharmaśāstra (Mhbh 12.56.24 = Manu 9.321), the second does not. There is another reference to two verses pronounced by Manu in the immediately following adhyāya 57 (Mhbh 12.57.43: *prācetasena manunā ślokaḥ cemāv udāhṛtau rājadharmeṣu ... t[au] ... śṛṇu*); the two cited verses in this case (44–45) have no parallel in the Mānava Dharmaśāstra (Bühler 1886: lxxvii). Most of these verses, then, cannot be found in the present text of the Mānava Dharmaśāstra. It must here further be recalled that Fitzgerald has argued that adhyāyas 56–60 must be looked upon as an accretion to the original core of the Rājadharmā (this core presumably *follows* the accretion in the present text). All in all there remains little reason to think that the “main Mahābhārata” was acquainted with the Mānava Dharmaśāstra as we know it.

Further caution is called for on account of some passages in the Vasiṣṭha Dharmasūtra. According to Olivelle (2005: 22), the Mānava Dharmaśāstra “is clearly posterior to [...] Vasiṣṭha”. However, the Vasiṣṭha Dharmasūtra refers to the Mānava Dharmaśāstra, and cites two identifiable verses from it. The reference occurs VasDhS 4.5, which may be translated: “The treatise of

¹³ The Spitzer manuscript gives us reasons to think that the Anuśāsanaparvan was not yet part of the Mahābhārata during the Kuṣāṇa period; see Schlingloff 1969. Hiltebeitel feels sceptical about this; see note 4 above.

Manu states that an animal may be killed only on the occasion of paying homage to ancestors, gods, or guests.”¹⁴ Immediately after this remark two ślokas follow (VasDhS 4.6–7) which are almost identical with Manu 5.41 and 5.48. Olivelle (2000: 646) considers the authenticity of these two ślokas somewhat doubtful,¹⁵ but admits that “they are found in all mss., including Ka, Kb, and Cal. ed., which represent somewhat independent manuscript traditions”. At four other occasions the Vasiṣṭha Dharmasūtra cites a verse which it calls a *mānava śloka*. Twice this cited śloka is identical, or almost identical, with a verse from the Mānava Dharmaśāstra. VasDhS 20.18 announces a *mānava śloka*, then cites a verse that is almost identical with Manu 11.152. VasDhS 3.2 does the same, and then cites Manu 2.168.

Olivelle’s logic would compel him to conclude that the Vasiṣṭha Dharmasūtra is posterior rather than anterior to the Mānava Dharmaśāstra. Indeed, he admits to being “inclined to place Vasiṣṭha closer to the beginning of the common era, or even in the first century CE close to the beginning of the Smṛti era. In the later chapters (25.1, 10; 28.10), for example, Vasiṣṭha uses the pronoun ‘I’, a practice unknown to the earlier writers and common in the later Smṛtis, which are presented as the personal teaching of a god or sage. In Vasiṣṭha (16.10, 14) we also encounter for the first time the use of written evidence in judicial proceedings.” Yet we have seen that he believes this text to be anterior to Manu.

Manu 5.41 also occurs in the Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra (2.16.1),¹⁶ as do close parallels to Manu 3.100 (ŚāṅGS 2.17.1) and 3.103 (ŚāṅGS 2.16.3). Must we conclude from this that the Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra is posterior to the Mānava Dharmaśāstra? Or are these verses later additions to the Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra, as Gonda (1977: 607) thinks?

The situation is further complicated by other facts. Whatever the precise date of the Mānava Dharmaśāstra, we may be sure that it existed in the sixth century CE. Yet there are numerous inscriptions from that and the following

¹⁴ VasDhS 4.5: *pitṛdevatātithipūjāyām eva paśuṃ hiṃsyād iti mānavam*. Olivelle assumes that this phrase contains a literal quotation, for he translates (2000: 371): “The treatise of Manu states: ‘An animal may be killed only on the occasion of paying homage to ancestors, gods, or guests.’” However, the “quoted” passage does not occur in the Mānava Dharmaśāstra. See further Bronkhorst, 1985: 125 f.

¹⁵ Cp. also the following: “Vasiṣṭha has been less faithfully preserved than the other Dharmasūtras, probably because it lacked an early commentary.” (Olivelle, 2000: 632)

¹⁶ Manu 5.41: *madhuparke ca yajñe ca pitṛdaivatakarmaṇi / atraiva paśavo hiṃsyā nānyatrety abravīn manuḥ* // ŚāṅGS 2.16.1 has *some* for *yajñe*.

centuries that explicitly ascribe a number of verses to a Mānava Dharma or Mānava Dharmaśāstra that do not occur in it. They are several or all of the following four verses, very frequent in inscriptions:¹⁷

*uktañ ca Mānave dharmāśāstre:
bahubhir vasudhā dattā bahubhiś cānupālītā /
yasya yasya yadā bhūmis tasya tasya tadā phalam //
mā bhūvad aphalaśaṅkā vaḥ paradatteti pārthivāḥ /
svadānāt phalam ānantiyaṁ paradattānupālāne //
svadattāṁ paradattāṁ vā yo hareta vasundharāṁ /
sa viṣṭhāyāṁ kṛmīr bhūtvā pitr̥bhiḥ saha pacyate //
ṣaṣṭiṁ varṣa-sahasrāṇi svarge modati bhūmidaḥ /
ākṣeptā cānumantā ca tāny eva narake vaset //*

A South Indian inscription from the eighth century ascribes some of these verses to a “Vaiṣṇava Dharma”.¹⁸ Interestingly, several of these verses are in other inscriptions ascribed to the Ṛṣis,¹⁹ to Brahman,²⁰ or to the Mahābhārata, in one inscription from the first half of the sixth century CE even to “the Mahābhārata that consists of a hundred thousand verses” (*Mahābhārata śatasahasryāṁ saṁhitāyāṁ*).²¹ To top it all, these verses are not found in the extant Mahābhārata either.²²

What do we conclude from all this? Are the Vasiṣṭha Dharmasūtra and the Śāṅkhāyana Gṛhyasūtra more recent than the Mānava Dharmaśāstra? Or do we have to be more circumspect in drawing chronological conclusions from references to Manu or his work that can actually be identified in the surviving Mānava Dharmaśāstra? We may not be in a position to choose between these

¹⁷ Basak, 1940: 129 lines 36–41; Tripathy, 1997: 96, 221, 225, 229, 261 and *passim*.

¹⁸ Krishna Sastri, 1924: 304.

¹⁹ Tripathy, 1997: 213; Mahalingam, 1988: 69 ff. (fifth century).

²⁰ Mahalingam, 1988: 63 f. (sixth century).

²¹ Fleet, 1887: 135–139.

²² This last inscription is sometimes invoked by modern scholars to prove that the Mahābhārata had approximately its present size in the first half of the sixth century CE; the unreliability of the ascription of verses to that text in this inscription may conceivably put the information about the epic’s length in doubt as well. Note further that some of these verses are ascribed to a “Dharmānuśāsana” in a ninth century inscription of a Buddhist (!) king; Kielhorn, 1892; Barnett, 1926.

two options at the present state of our knowledge. One thing is certain. If it can be maintained that, in spite of the evidence just considered, the Vasiṣṭha Dharmasūtra is older than the Mānava Dharmaśāstra, the same can be maintained with regard to at least some of the passages of the Mahābhārata that yet refer to identifiable verses of the Mānava Dharmaśāstra.

In a more recent publication Olivelle (2007) draws attention to the sometimes close similarity between the Mānava Dharmaśāstra and the Gautama Dharmasūtra. The Gautama Dharmasūtra, unlike the Vasiṣṭha Dharmasūtra, does not refer to the Mānava Dharmaśāstra. Nothing therefore prevents Olivelle from concluding that “the author of *Manu* used *Gautama* as one of his primary sources” (p. 681). The borrowing that took place amounts “in several instances to the versification of the sūtras of Gautama” (ibid.). However, Olivelle also argues that “the prose of Gautama is probably dependent on verse originals” (p. 689). The Sūtra style of the Gautama Dharmasūtra was, according to Olivelle (2007: 689; 2000: 8), due to “the author’s deliberate attempt to produce an ideal sūtra work”. This, if true, leads to the following remarkable situation: an original verse text was, probably in part, made into a Sūtra work (the Gautama Dharmasūtra), which (or part of which) in its turn became the basis of a verse text (the Mānava Dharmaśāstra). Continuing this line of speculation, one is free to ask with what name the original verse text was associated. Is it possible that some, or all, of the untraceable verses that are attributed to Manu originally belonged to this verse text, that has now disappeared? I am not willing to make any pronouncements on this matter, but the question may be worth our attention.²³

In an even more recent publication Olivelle (2008: xix f.) believes to find some similarities between the Mānava Dharmaśāstra and the work of Aśvaghoṣa. Here too, there is no question of Aśvaghoṣa referring to the Mānava Dharmaśāstra. He does refer to Manu in a general way, but we have seen that no conclusions can be drawn from this. Nor can conclusions be drawn from the supposed technical meaning given to the word *mokṣa* both by Aśvaghoṣa and by Manu; I have shown elsewhere that the Mānava Dharmaśāstra does not use this word in the technical meaning assigned to it by Olivelle.²⁴ The one remaining argument is Aśvaghoṣa’s use of the theology of debt to defend the position that a man should take to asceticism only in old age, also found in the Mānava Dharmaśāstra. I am not sure, however, whether this single ar-

²³ The question of a Mānava predecessor of the Mānava Dharmaśāstra (see note 2, above) presents itself here again.

²⁴ Bronkhorst, 2010.

gument can bear the weight of drawing chronological conclusions (Aśvaghoṣa more recent than Manu), as proposed by Olivelle.

The unexciting result of the preceding reflections is that the Mānava Dharmaśāstra *may* have been composed during the early centuries of the Common Era, and that Olivelle's suggested date (2nd–3rd centuries CE) is conceivable, though not certain.²⁵ This may seem to be a disappointing conclusion, but I don't think it is. Olivelle's reflections add, perhaps unintentionally, an argument in support of Fitzgerald's understanding of the text history of the Mahābhārata. Moreover, they allow us to think of the Mānava Dharmaśāstra as a text which was composed, in its earliest form, at a time when the "main Mahābhārata" existed already, but the archetype underlying its Critical Edition not yet. In a certain way the Mānava Dharmaśāstra is therefore contemporaneous with the Mahābhārata, in the sense specified. This allows us to compare the two texts from the point of view of their shared interest, viz., establishing Brahmanical predominance in the confrontation of Brahmanism with the culture of the region of Pāṭaliputra, the culture that had produced various currents of thought, among them Buddhism, Jainism and Ājīvikism. The challenge, as I have argued in other publications, was not to *re-establish* Brahmanical predominance in that part of the Ganges valley, but rather to establish it *for the first time*. A portion of the Mahābhārata that must have been part of the "main Mahābhārata" shows a rather superficial acquaintance with the ideologies of the eastern Ganges valley, and criticizes them.²⁶ Later parts of the Mahābhārata incorporated into the "Gupta text", starting with the Mokṣadharmaparvan, have absorbed a substantial part of these ideologies and present them as Brahmanical thought. If, as seems possible, the Mānava Dharmaśāstra must be situated between the "main Mahābhārata" and the "Gupta text", it will be interesting to find out how much understanding of the alternative ideologies it contains. Here it must suffice to note that the Mānava Dharmaśāstra as a whole shows acquaintance with these ideologies, most notably the doctrine of rebirth and karmic retribution.

²⁵ In a presentation ("Cosmogony in the transition from Epic to Purāṇic literature") at the Fifth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas (August 2008), Horst Brinkhaus has argued that the cosmogonic account in Manu 1 (including verses 5–31 which are original according to Olivelle) has borrowed from Harivaṃśa 1, which is presumably younger than the Mahābhārata. He adds in this way a further difficult piece to an already complicated puzzle.

²⁶ See Bronkhorst, 2007: chapter IIA.2.

The geographical horizons of the two texts appear to support their relationship as presented above. With regard to the Mahābhārata, Brockington (1998: 199) points out, “it is very noticeable that the whole of [Central and Eastern India] is seen as menacing and also as peripheral to the real action of the basic epic. By contrast, in some of the expansions to the basic narrative and in the didactic portions, definite efforts are being made to include the whole of India within the ambit of the epic.” The Mānava Dharmaśāstra, it could be argued, situates itself between these two extremes by expanding the definition of Āryāvarta so as to cover the land between the Himalaya and Vindhya ranges and “extending from the eastern to the western sea” (Manu 2.22).²⁷

Appendix: Manu’s twelfth chapter

A crucial element in the ideologies of the eastern Ganges valley was the belief in karmic retribution and the possibility of liberation from the resulting cycle of rebirths. A particularly striking feature of the Mānava Dharmaśāstra is that its final chapter, no. 12, deals with the law of karma. Olivelle looks upon verses 1–106 of this chapter as genuine, and presents the remaining verses 108–126 (verse 107 is a transitional verse) as “excursus”. However, even about the “genuine” part of chapter 12 he voices doubts (2005: 60):²⁸

Chapter 12 poses unique problems because it is so very different from the rest of the work. It begins with the seers making one final request of Bhṛgu to teach them the law of *karma*. One is tempted to see this entire chapter as deriving from the work of redactors. There is, however, no clear evidence that it did not belong to the original work of Manu; we cannot detect the breaks in the line of discussion that we detected in other interpolated passages or the violation of structure that Manu has laid out.

It was pointed out above that redactors do not see it as their task to introduce “breaks in the line of discussion” or “violation of structure”. Absence of

²⁷ Earlier sources (Baudhāyana, Vasiṣṭha, the grammarian Patañjali) defined Āryāvarta as extending eastward until a mysterious *kālakavana*, which may have been near Prayāga, at the confluence of the Ganges and the Yamunā; see Olivelle 2000: 10. It is tempting to see Manu’s expanded definition as embodying the new claim that the eastern Ganges valley was Brahmanical territory; see Bronkhorst, 2007.

²⁸ Similarly Olivelle 2003: 548–49, 569; 2004: xxxvii; 2005: 17–18

these shortcomings is therefore no proof of genuineness. As it is, it may be interesting to compare the contents of chapter 12 with those of the remainder of the “genuine” Mānava Dharmaśāstra.

At first sight the remarks about karmic retribution in chapter 12 are not fundamentally different from those in the preceding chapters. Both enumerate the results of various activities in future lives, chapter 12 systematically in one short chapter, the remainder of the Mānava Dharmaśāstra here and there, and less elaborately. These earlier chapters mention mainly negative karmic consequences, and they do not give the impression that karmic retribution preoccupied the mind of their author(s) to an excessive degree.²⁹ Heaven and hell are at least as often invoked, and not just as stages one passes through before a next rebirth.³⁰ A particularly striking example is verse 11.241, which promises heaven (*div*) to insects, snakes, moths, animals, birds, and immobile creatures “by the power of ascetic toil” (*tapobalāt*). Had the frame of reference here been rebirth as determined by karmic retribution, more variety might have been on offer for these unfortunate creatures, including, for example, birth as a Brahmin. Verse 8.75, to take another example, tells us that a false witness “after death will plunge headlong into hell and suffer the loss of heaven” (*avāṇ narakam evaiti pretya svargāc ca hīyate*). Once again the impression is created that there is nothing in between these two extremes. Heaven, rather than a multiplicity of possibilities, is assumed as the normal outcome of human life in verse 8.103, which states that a man who, even though he knows the truth, gives evidence in lawsuits contrary to the facts for a reason relating to the Law, does not fall from the heavenly world.³¹ Unjust punishment, we learn from verse 8.127, is an obstacle to heaven for the king who inflicts it; the very next verse specifies what that implies: the king who punishes those who do not deserve to be punished and neglects to punish those who deserve it, will go to hell.³²

²⁹ The situation is further confused by the fact that Manu 9.8–9 maintains that a man is born again in his wife. According to Manu 9.107 it is through his eldest son that a man obtains immortality (*ānantya*); according to Manu 9.137 it is through his grandson that this happens.

³⁰ One gains a good first impression by looking up the references to “heaven” and “hell” in Olivelle’s index to his translation (2004: 302; 2005: 1119).

³¹ Manu 8.103a-c: *tad vadan dharmato ‘rtheṣu jānann apy anyathā naraḥ / na svargāc cyavate lokād*

³² Manu 8. 128ab & d: *adaṇḍyān daṇḍayan rājā daṇḍyāṁś caivāpy adaṇḍayan / ... narakam caiva gacchati //*.

It would yet be difficult to conclude on these grounds alone that chapter 12 must have a different author; this last chapter presents itself after all as offering the “determination with respect to engagement in action” (Manu 12.2: *karmayogasya nirṇayam*). There is however a difference between chapter 12 and the rest of the Mānava Dharmaśāstra which may be significant. Unlike the remainder of the treatise, chapter 12 presents human life as the result of deeds performed in earlier lives. This idea is absent from the earlier chapters. And yet, this would have been a useful and perhaps convincing justification for the great differences between human beings that the Mānava Dharmaśāstra proclaims. Brahmins, it may be recalled, are far superior to all other humans. It would be a fair question to ask why it is like this. Karmic retribution would provide an answer, but the Mānava Dharmaśāstra (with the exception of chapter 12) does not offer it.³³

Consider first chapter 12. The very first verse that explains the fruits of action reads (Manu 12.3):³⁴

Action produces good and bad results and originates from the mind, speech, and the body. Action produces the human conditions — the highest, the middling, and the lowest.

Details about how to become a human being, and a Brahmin in particular, are found in the section on the three Attributes (*guṇa*), viz. Goodness (*sattva*), Vigour (*rajas*) and Darkness (*tamas*), i.e. Manu 12.24–53. We read there (Manu 12.40):³⁵

Those who possess Goodness become gods; those who possess Vigour become humans; and those who possess Darkness always become animals — that is the threefold course.

³³ The Buddhist canon does offer it. Majjhima Nikāya No. 129, for example, says, in the paraphrase of Schmithausen (1986: 209) “that the evil-doer, if perchance reborn as a human being, is reborn in a low caste (as a Caṇḍāla, etc.: MN III 169), whereas the person who has accumulated good karma is, after his return from heaven, reborn as a Kṣatriya or Brahmin, etc. (MN III 177).”

³⁴ Manu 12.3: *śubhāśubhaphalaṃ karma manovāgdehasaṃbhavam / karmajā gatayo nṛṇām uttamādhamamadhyamāḥ* //. Here and in what follows, I follow (unless otherwise indicated) the translation presented in Olivelle, 2004.

³⁵ Manu 12.40: *devatvaṃ sāttvikā yānti manuṣyatvaṃ tu rājasāḥ / tiryaktvaṃ tāmasā nityam ity eṣā trividhā gatiḥ* //.

And lest there be confusion as to the category to which Brahmins and their likes belong, verse 48 specifies that they are associated with Goodness, the Attribute of gods:³⁶

Hermits, ascetics, Brahmins, divine hosts in celestial chariots, asterisms, and Daityas — these constitute the first course related to Goodness.

Turning now to the other chapters of the *Mānava Dharmaśāstra*, what justification does it offer for the social inequalities it preaches? An answer is provided by the following passage (Manu 1.28–30):³⁷

As they are brought forth again and again, each creature follows on its own the very activity (*karman*) assigned to it in the beginning by the Lord. Violence or non-violence, gentleness or cruelty, righteousness (*dharma*) or unrighteousness (*adharma*), truthfulness or untruthfulness — whichever he assigned to each at the time of creation, it stuck automatically to that creature. As at the change of seasons each season automatically adopts its own distinctive marks, so do embodied beings adopt their own distinctive acts (*karman*).

The status of Brahmins, which is associated with the activity assigned to them, is due to a decision of the creator. It is in this way that the status of a Brahmin is never described as due to previous deeds, and indeed, unless something goes seriously wrong, a Brahmin will remain a Brahmin forever:

a Brahmin's birth in the Veda is everlasting, both here and in the hereafter.³⁸

and

the birth that a teacher who has fathomed the Veda brings about according to rule by means of the *Sāvitṛī* verse — that is his true birth, that is not subject to old age and death.³⁹

³⁶ Manu 12.48: *tāpasā yatayo viprā ye ca vaimānikā gaṇāḥ / nakṣatrāṇi ca daityāś ca prathamā sāttvikī gatiḥ //*

³⁷ Manu 1.28–30: *yaṃ tu karmaṇi yasmin sa nyayaukta prathamam prabhuḥ / sa tad eva svayaṃ bheje śṛjyamānaḥ punaḥ punaḥ // hiṃsrāhiṃsre mṛdukrūre dharmā-dharmāv ṛtānṛte / yad yasya so 'dadhāt sarge tat tasya svayaṃ āviśat // yathartu-liṅgāny ṛtavaḥ svayaṃ evartuparyaye / svāni svāny abhipadyante tathā karmāṇi dehinaḥ //*

³⁸ Manu 2.146cd: *brahmajanna hi viprasya pretya ceha ca śāśvatam*.

To the general rule according to which the Mānava Dharmaśāstra in its first eleven chapters does not invoke the doctrine of karmic retribution to explain the present state of human beings, there are some possible exceptions.⁴⁰ The text occasionally uses the expression *pūrvakṛta*, either in contrast with *daiva* “fate” (7.166; 11.47) or with *duṣcarita* “bad deeds committed in this world” (11.48). This suggests that *pūrvakṛta* here means “deeds performed in a previous life”. These past deeds (they are always sins, it seems) are invoked to explain some otherwise inexplicable negative features of a person. This is summed up in 11.54cd: “for individuals whose sins have not been expiated are born with detestable characteristics” (*nindyair hi lakṣaṇair yuktā jāyante ‘niṣkṛtainasaḥ*). Immediately preceding this line are the words “Therefore, one should always do penances to purify oneself” (*caritavyam ato nityaṃ prāyaścittaṃ viśuddhaye*). This shows that the threat of the negative consequences of one’s deeds in a next life (a “foreign” belief) was used to encourage the properly Vedic penances, some of which might end in death. Nowhere in the Mānava Dharmaśāstra (with the exception of chapter 12) are the positive consequences of one’s deeds used to explain the superior status of Brahmins and other twice-born. This is all the more remarkable in view of the fact that a text such as the Chāndogya Upaniṣad had explicitly linked the status of Brahmins to good deeds done in an earlier life.⁴¹

³⁹ Manu 2.148: *ācāryas tv asya yāṃ jātīm vidhivad vedapāragaḥ / utpādayati sāvitryā sā satyā sājarāmarā //*.

⁴⁰ Note also Manu 1.49–50: *tamasā bahurūpeṇa veṣṭitāḥ karmahetunā / antaḥ-saṃjñā bhavanty ete sukhaduḥkhasamanvitāḥ // etadantās tu gatayo brahmādyāḥ samudāhṛtāḥ / ghore ‘smin bhūtasamsāre nityaṃ satatayāyini //* “Wrapped in a manifold darkness caused by their past deeds, these [plants and animals?] come into being with inner awareness, able to feel pleasure and pain. In this dreadful transmigratory cycle of beings, a cycle that rolls on inexorably for ever, these are said to represent the lowest condition, and Brahmā the highest.” These verses occur in a passage which Olivelle has identified as an “excursus”, i.e., a later addition; moreover, they do not directly concern the present state of human beings.

Manu 11.47 (*prāyaścittīyatām prāpya daivāt pūrvakṛtena vā / na saṃsargaṃ vrajet sadbhiḥ prāyaścitte ‘krte dvijaḥ*) is translated by Olivelle “When a twice-born, either by fate or by what he did in a previous life ...”. The compound *pūrvakṛta* does not however have to mean “what he did in a previous life”, and can carry the simple (and more literal) meaning “previously done”.

⁴¹ ChānUp 5.10.7: *tad ya iha ramaṇīyacaraṇā abhyāśo ha yat te ramaṇīyāṃ yonim āpadyeran brāhmaṇayoniṃ vā kṣatriyayoniṃ vā vaiśyayoniṃ vā*. “Now, people here whose behavior is pleasant can expect to enter a pleasant womb, like that of a woman of the Brahmin, the Kṣatriya, or the Vaiśya class.” Ed. tr. Olivelle.

Manu 10.42 makes the following statement about human beings belonging to low castes:⁴²

By the power of austerity and semen, in each succeeding generation they attain here among men a higher or a lower station by birth.

This verse is enigmatic, in that it does not state in so many words that it deals with karmic consequences of deeds. Assuming that it does, it is interesting, and no doubt significant, to observe that this one exception (if it is one) concerns humans of low and mixed castes, people far removed from the high positions which the Brahmins claimed for themselves.

The following verses, too, might be thought of as an exception to the general rule:⁴³

He should reflect on the diverse paths humans take as a result of their evil deeds; on how they fall into hell; on the tortures they endure in the abode of Yama; on how they are separated from the ones they love and united with the ones they hate; on how they are overcome by old age and tormented by diseases; on how the inner self departs from this body, takes births again in a womb, and migrates through tens of billions of wombs; and on how embodied beings become linked with pain as a result of pursuing what is against the Law and with imperishable happiness as a result of pursuing the Law as one's goal.

This passage, too, does not explicitly attribute the present state of human beings to their past deeds. Indeed, its beginning presents the usual threats of hell and the abode of Yama, and its end the usual promise of imperishable happiness. However, the tens of billions of wombs in between do suggest that at least some of these will be human wombs, perhaps even Brahmanical wombs. The theme is not elaborated, and as a matter of fact not even explicitly introduced, but it seems to be present, if only below the surface.

It would not be justified to draw far-reaching conclusions from this passage. The part of it which suggests that human conditions are determined by

⁴² Manu 10.42: *tapobījaprabhāvaiś ca te gacchanti yuge yuge / utkarṣaṃ cāpakarṣaṃ ca manuṣyeṣv iha janmataḥ //*

⁴³ Manu 6.61–64: *avekṣeta gatīm ṛñāṃ karmadoṣasamudbhavāḥ / niraye caiva patanaṃ yātanāś ca yamakṣaye // viprayogaṃ priyaiś caiva saṃprayogaṃ tathāpriyaiḥ / jarayā cābhibhavanaṃ vyādhibhiś copapīdanam // dehād utkramaṇaṃ cāsmāt punar garbhe ca saṃbhavam / yonikoṣisahasreṣu sṛtīś cāsyāntarātmanaḥ // adharmaprabhavaṃ caiva duḥkhayogaṃ śarīriṇām / dharmārthaprabhavaṃ caiva sukhasaṃyogam akṣayaṃ //*

acts carried out in earlier lives are so close to some fundamental Buddhist notions that they can be looked upon as a slightly adapted, and versified, version of them. Being separated from those one loves, being united with those one hates, old age and disease, are standard elements in the explanation of the first Noble Truth of Buddhism, the Noble Truth of suffering. “Tens of billions of wombs” were remembered by the Buddha at the moment of his enlightenment, and with it the truth of the unending continuation of suffering which also this passage emphasizes. All this entitles us to see in this passage (or in the relevant parts of it), a reflection of most probably Buddhist ideas, which Manu somehow incorporated in his text. We should not conclude from this that Manu agreed with all its implications, such as the fact that the present state of human beings is determined by their past deeds. It seems more likely that Manu included these elements to show that the meditative way which he prescribed for the Brahmanical wanderer was in no way inferior to the way of the Buddhists, and was not less concerned with the issue of ending suffering in all its forms. He did *not* do so because he had **supposedly** changed his mind about the ultimate justification of the superiority of the Brahmins.

The idea that Manu, there where he describes the wandering Brahmanical ascetic, makes implicit comparisons with the ascetics who did not belong to the Brahmanical tradition, is confirmed by two verses which specify how the ascetic should avoid killing living creatures:⁴⁴

To protect living creatures, he should walk always — whether at night or during the day — only after inspecting the ground even at the cost of bodily comfort. To purify himself of killing living creatures unintentionally during the day or at night, an ascetic should bathe and control his breath six times.

The concern with avoiding harm to living beings is a well known feature of Jainism, and perhaps of other similar religious movements of the time. Manu here makes a point of showing that the Brahmanical ascetics are in no way inferior to those others.

⁴⁴ Manu 6.68–69: *saṃrakṣaṇārthaṃ jantūnāṃ rātrāv ahaṇi vā sadā / śarīrasyāt-yaye caiva samīkṣya vasudhāṃ caret // ahnā rātryā ca yāñ jantūn hinasty ajñānato yatiḥ / teṣāṃ snātvā viśuddhyarthaṃ prāṇāyāmān ṣaḍ ācaret //*

Abbreviations

CII Corpus Inscriptionum Indicarum

Manu Mānava Dharma Śāstra, ed. Olivelle, 2005

Mhbh Mahābhārata, crit. ed. V.S. Sukthankar a.o., Poona 1933–41 (BORI)

ŚānGS Śāṅkhāyana Gṛhya Sūtra

VasDhS Vasiṣṭha Dharma Sūtra

References

- Barnett, Lionel D. (1926): “The Mungir plate of Devapāladeva: samvat 33.” *Epigraphia Indica* 18 (1925–26), 304–307.
- Basak, R. G. (1940): “The Purī plates of Mādhavarman-Sainyabhīta.” *Epigraphia Indica* 23 (1935–36), 122–131.
- Bigger, Andreas (2002). “The normative redaction of the Mahābhārata: possibilities and limitations of a working hypothesis.” = Brockington, 2002: 17–33.
- Brockington, John (1998). *The Sanskrit Epics*. Leiden etc., Brill. (Handbook of Oriental Studies, India, 12.)
- Brockington, Mary (ed.)(2002). *Stages and Transitions: temporal and historical frameworks in epic and purāṇic literature. Proceedings of the Second Dubrovnik International Conference of the Sanskrit Epics and Purāṇas, August 1999*. Zagreb, Croatian Academy of Sciences and Arts.
- Bronkhorst, Johannes (1985): “The origin of an Indian dietary rule: evidence for a lost Mānava work on Dharma.” *Aligarh Journal of Oriental Studies* 2 (1–2) (Ram Suresh Tripathi Commemoration Volume), pp. 123–132.
- Bronkhorst, Johannes (2007). *Greater Magadha. Studies in the culture of early India*. Leiden—Boston: Brill. (Handbook of Oriental Studies, Section 2 South Asia, 19.)
- Bronkhorst, Johannes (2010). “Who is liberated?” *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 64(2), pp. 275–290.
- Bühler, G. (tr.)(1886). *The Laws of Manu*. Oxford, Oxford University Press. (Sacred Books of the East, 25.)
- Chakravarti, N. P. (1932): “Nivinā copper-plate grant of Dharmarājadeva.” *Epigraphia Indica* 21 (1931–32), 24–41.
- Fitzgerald, James L. (2001). “Making Yudhiṣṭhira the king: the dialectics and the politics of violence in the Mahābhārata.” *Rocznik Orientalistyczny* 54(1; *Indian Epic Traditions — Past and Present*, ed. Danuta Stasik and John Brockington), 63–92.
- Fitzgerald, James L. (2002). “The Rāma Jāmadagnya ‘thread’ of the Mahābhārata: a new survey of Rāma Jāmadagnya in the Pune text.” = Brockington, 2002: 89–132.
- Fitzgerald, James L. (2003). “The many voices of the Mahābhārata.” *Journal of the American Oriental Society* 123(4), 803–818.
- Fitzgerald, James L. (tr.)(2004). *The Mahābhārata, 11: The Book of Women; 12: The Book of Peace, Part One*. Chicago and London, The University of Chicago Press.

- Fitzgerald, James L. (2006). "Negotiating the shape of 'scripture'. New perspectives on the development and growth of the Mahābhārata between the empires." *Between the Empires. Society in India 300 BCE to 400 CE*. Ed. Patrick Olivelle. Oxford University Press. Pp. 257–286.
- Fleet, John Faithfull (1887): *Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors*. Reprint: Indological Book House, Varanasi 1970. (CII 3.)
- Hiltebeitel, Alf (2001). *Rethinking the Mahābhārata. A reader's guide to the education of the dharma king*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Hiltebeitel, Alf (2005). "Not without subtiles: telling laws and truths in the Sanskrit epics." *Journal of Indian Philosophy* 33(4), 455–511.
- Hiltebeitel, Alf (2006): "Aśvaghōṣa's Buddhacarita: The first known close and critical reading of the Brahmanical Sanskrit epics." *Journal of Indian Philosophy* 34, 229–286.
- Hopkins, Edward W. (1885). "On the professed quotations from Manu found in the Mahābhārata." *Journal of the American Oriental Society* 11, 239–275.
- Jamison, Stephanie W. (2000): "A Sanskrit maxim and its ritual and legal applications." *Anusantatyaī*. Festschrift für Johanna Narten. Ed. Almut Hintze & Eva Tichy. Dettelbach: J. H. Röhl. (Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, Beiheft 19.) Pp. 111–125.
- Kielhorn, F. (1892): "The Mungir copper-plate grant of Devapāladeva." *The Indian Antiquary* 21, 253–258.
- Krishna Sastri, H. (1924): "Velvikudi grant of Nedunjadaian: the third year of reign." *Epigraphia Indica* 17 (1923–24), 291–309.
- Lariviere, Richard W. (1989): *The Nārada-smṛti*. Critically edited with an introduction, annotated translation, and appendices. Part Two. Philadelphia : Department of South Asia Regional Studies, University of Pennsylvania. (University of Pennsylvania Studies on South Asia, 5.)
- Mahalingam, T. V. (1988): *Inscriptions of the Pallavas*. New Delhi: Indian Council of Historical Research; Delhi: Agam Prakashan.
- Olivelle, Patrick (1998). *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York — Oxford, Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick (2000). *Dharmasūtras. The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Bauddhāyana, and Vasiṣṭha*. Annotated text and translation. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Olivelle, Patrick (2003). "Structure and composition of the Mānava Dharmaśāstra." *Journal of Indian Philosophy* 30, 535–574.
- Olivelle, Patrick (2004). *The Law Code of Manu. A new translation based on the critical edition*. Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick (2005). *Manu's Code of Law. A critical edition and translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. Oxford University Press.
- Olivelle, Patrick (2007). "Manu and Gautama: a study in śāstric intertextuality." *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*. Ed. Karin Preisendanz. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press. (Österreichische Akademie der Wissen-

- schaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 351. Band; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Nr. 53.) Pp. 681–692.
- Olivelle, Patrick (tr.)(2008): *Life of the Buddha by Aśvaghoṣa*. New York University Press & JJC Foundation.
- Richards, E. G. (1998): *Mapping Time. The calendar and its history*. Oxford University Press.
- Schlingloff, D. (1969). “The oldest extant parvan-list of the Mahābhārata.” *Journal of the American Oriental Society* 89(2), 334–338.
- Schmithausen, Lambert (1986): “Critical response.” *Karma and Rebirth: Post classical developments*. Ed. Ronald W. Neufeldt. Albany: State University of New York Press. Pp. 203–230.
- Tokunaga, Muneo (2005): “Exploring the original discourse of Bhīṣma: a study of the Śāntiparvan.” *Journal of Indological Studies* (new title for *Studies in the History of Indian Thought*) 16 & 17, 2004–2005, 195–200.
- Tripathy, Snigdha (1997): *Inscriptions of Orissa. Volume I: Circa fifth-eighth centuries A.D.* New Delhi: Indian Council of Historical Research, and Delhi: Motilal Banarsidass.

**“Words and things”:
An attempt at reconstruction
of the earliest Indo-European concept of heroism***

Ya. Vassilkov

(Museum of Anthropology and Ethnography, St.-Petersburg)

The present paper deals with the topic which occupied the central place in several pioneering works by Tatiana Yakovlevna Elizarenkova (e.g. Elizarenkova 1995; Elizarenkova 1999; Elizarenkova, Toporov 1995). She defined it with the formula *words and things*. The problem of *Wörter und Sachen* is well known to every scholar who studies dead cultures because he or she “has often to face difficulties of two types. Either one comes to know things due to archaeological findings and in this case their names and purpose may remain unknown, or only the names of things are known from the texts, but the things themselves, as well as their purpose, are unknown. A large scale of intermediate cases is situated between these two poles” (Elizarenkova 1992: 129).

In our case the *things* are represented by the anthropomorphic stelae of the Bronze Age (IV–II mill. B.C.) found in several regions of Eurasia (from North Mediterranean and North Pontic in the West to South Siberia and North China in the East). The stelae from different regions display certain similarities in their compositional structure and reproduce some common pictorial motives, but, belonging to the period of prehistory, they cannot be tied to any written texts and therefore remain “mute”. Even their general function is still unclear. In order to make these monuments “speak” and to reconstruct the concept that found its expression in them, we shall try in this paper to review the stelae using as the background the *words* of a special kind: some Indo-European poetic formulae, the elements of the so called *indogermanische Dichtersprache*.

* Among many people who kindly helped me in this work I am particularly indebted and grateful to Vadim A. Alyokshin, Nikolai N. Kazansky, Eugenia R. Kryuchkova and Natalia Yanchevskaya. A version of this paper has been published in the *Journal of Indo-European Studies* (Vol. 39, № 1 & 2, Spring/Sommer 2011).

**The formula “undying fame”
and the stelae of the North Pontic Steppe**

About 150 years ago the discovery of the Indo-European (IE) formula the “undying fame” (cf. Vedic *śrávas áksítam* and Hom. κλέος ἄφθιτον; see: Kuhn 1853) started a search for other elements of the IE poetic language. Soon IE formulas were identified for “great fame” (Ved. *máhi śrávas* and Hom. μέγα κλέος) and “wide fame” (Ved. *urú śrávas* and Hom. κλέος ευρύ), combinations of the word for “fame” with particular verbs (IE **dheh₁-* [**dhē-*], **bher-*), etc. Scholars reconstructed a set of heroic notions and a complex of verbal expressions that may remind us of the oral-poetic “theme” as it was understood by M. Parry and A. Lord (Lord 1960).

Both linguistic and archaeological data lead us to the conclusion that the specific set of notions and verbal expressions centered around the notion of “fame” came into existence most probably during the Copper and Early Bronze periods in the western part of the Eurasian steppe where linguistic ancestors of both Greeks and Indo-Aryans had lived together, in a kind of cultural unity, and where, at the same time, mighty chiefdoms were emerging, metal weapons, fortifications and other signs of frequent wars were discernible — in other words, it was the beginning of an epoch that could well be viewed by subsequent generations as a “heroic age”. The exceptional role played in the economy of the period by cattle-breeding leads us to the suggestion that the main object of wars between the steppe tribes might be good pastures and herds of livestock. The main cultures of this period — the Pit-Grave (Yamnaya), the Kemi-Oba and the Novosvobodnaya (“Majkop-2”) for the first time in history introduced the practice of a chieftain’s or hero’s burial under a high earthen mound (*kurgan*), sometimes with a memorial stone monument at the top.

It is well-known that the ancestors of the Greeks came to Greece from the North-Pontic steppes and brought with them the practice of building large burial mounds with memorial stelae on top of them. The poems by Homer make it quite clear that the mound built in memory of a hero, was thought to be the embodiment of his fame, κλέος (see e.g. Odyss. IV.584). This gave the Russian Classical scholar Alexander Zaitsev (1986) and, later, K. Jones-Bley (1990) the ground to suggest that the earliest anthropomorphic stone stelae of the late IVth and IIIrd mill. B.C. found in large numbers in the North Pontic region (see Plate I, 1) in the same way could be perceived as visual representations of the IE formula the “undying fame”. Of course, due to the scarcity of the data, suggestions of this kind are deemed to remain purely speculative until they could be supported with more weighty arguments.

For an indologist it was tempting to check the hypothesis with the use of Indian data. First of all, it seemed reasonable to answer two questions: 1. Does the

formula *śrávas ákṣitam* has any continuation in the Sanskrit texts after the Rigveda? And: 2. are there any visual correspondences to this formula in Indian art and culture?

The "undying fame" formula stands isolated in the RV¹. After the RV it never reappears in any Vedic texts. The Rigvedic formula looks like a survival from a distant past or a borrowing from some other tradition. It would be reasonable to suggest that it was the warriors' (kṣatriya) tradition, but until now no traces of the formula have been revealed the Great Indian epic, the Mahābhārata, which preserved ancient kṣatriya lore.

The reason why the formula avoided for such a long time the attention of the Mbh scholars is the historical substitution in the epic language of the Vedic *śrávas* ("glory" as is something sounding and heard) by the new word *kīrti* ("glory" as sung in a panegyric to a king or god) which had taken the place of *śrávas* in combinations with the standard epithets derived from the same verb *kṣīṇāti*, with the negative prefix *a-*. Instead of the Vedic *śrávas ... ákṣitam* (RV I. 9.7) the Epic has *kīrtiḥ... akṣayā* (Mbh III. 177.26; 221.76; V. 121.7; 02*179.9), instead of *ákṣiti śrávaḥ* (RV I.40.4; VIII. 103.5; IX. 66.7) — *akṣayā kīrtiḥ* (Mbh III. 42.22; XII. 54.28; 320.36; XIII. 14.69; 30.13; 13*0260_03). The epic formula is used in the context of the specific poetic "theme" connected with the mythic notion of a fallen hero's bliss in heaven — the notion which in the time of the epic's composition was, as it seems, still popular in some circles of the society in spite of the fact that from the point of view of both Vedic and Hindu values the concept looked like an archaic survival; such kind of bliss was no longer considered to be the aim that should be pursued. The formula is essential in the general context of the heroic world view, and, as a result, it is deeply rooted in the poetic language of the Mbh. It is not a cliché, but a formulaic expression in the full sense of this notion as it was understood by M.Parry and A.Lord. Word combination *akṣayā kīrtiḥ* sometimes may appear as a part of the completely formulaic *pāda* (*tāvat tavākṣayā kīrtiḥ* — Mbh XII. 54.28; 320.36) but such "pure formulae" exist on (or grow from) the wide background of freely improvised *pādas* in which *akṣayā kīrtiḥ* (or merely *kīrtiḥ* as the "supporting word") is preceded by some non-formulaic material (*yathā mamākṣayā kīrtir* — XIII. 30.13; *evam tavākṣaya kīrtir* — 13*0260_03; *vatsā 'kṣayā ca te kīrtis* — XIII. 14.69, etc.).

¹ The expression *śrávas...ákṣitam* occurs in the RV only once (I. 9.7bc), but it may be considered formulaic for two reasons: firstly, it has the parallel in the poetic language of the Greek epic and, secondly, in the RV itself there is a variant of this expression fit for a different metrical position (*ákṣiti śrávas* (RV I.40.4; VIII. 103.5; IX. 66.7).

**Indian “hero-stones”
and the earliest anthropomorphic stelae of the Bronze Age**

As far as the material expressions of the same concept are concerned, the search in the Sanskrit sources, including even the Great Epic, gives no results. But further search leads to the conclusion that we can recognize such expressions in the artistic form that has existed for centuries and has partly survived even to our days on the periphery of the Hindu (Sanskritic) culture. I mean the so called memorial stones, or “hero-stones” that have been erected in the Western Punjab, Saurashtra, Gujarat, Rajasthan, Himachal Pradesh, Maharashtra, Karnataka, Tamilnadu, Andhra Pradesh, Orissa and West Bengal for centuries, beginning at least in the III century B.C. (the date of some recent finds in Tamilnadu)². The territories with the hero-stones form a kind of belt around the subcontinent. They have something in common: we often find in them cattle-breeding societies with strong vestiges of the archaic social organization and traditions of cattle-raiding. Interestingly, there are no “hero-stones” in Madhyadeśa, i.e. the northern part of Uttar Pradesh, the cradle of the Vedic (Brahminic) civilization.

It should be noted that in about half of these territories people speak non-Aryan, mostly Dravidian languages. But as a rule in these languages the basic terms referring to the hero-stones are of the Indo-Aryan origin (as, e.g., the term which Europeans translate as “hero-stone” — Tamil *vira(k)kal* where the Dravidian *kal* “stone” is combined with the Indo-Aryan, and even the IE term for a man=hero: Skt. *vīra*, IE **uih₂ro-*).

Some scholars have suggested earlier that the tradition of the hero-stones might be connected in its origin with the Megalithic culture (Srinivasan 1946; Sontheimer 1976; Thapar 1981: 294–295; Memorial Stones 1982: 186) whose early monuments are dated now by the XIII–XII centuries B.C. (Allchins 1982: 243–245). This culture of Western and South India, in its turn, was linked to some cultures of Iran, the Caucases and ultimately to the “Kurgan” cultures of North Pontic steppes in the early Bronze age (Deo 1973; Leshnik 1974; Allchins 1982: 242): so it could possibly represent one of the non-Vedic waves of Aryan migration to India. One may suggest that some of these tribes lost their Indo-

² The first announcement of the discovery made by the scholars of the Tamil University, Thanjavur, appeared in “The Hindu” on 5th April, 2006. Later in the same month the highest authority on the Tamil epigraphy, Iravatham Mahadevan assigned the Tamil Brahmi inscriptions on the hero-stones to the end of the 3rd — early 2nd century B.C., on paleographic evidence (Mahadevan 2006; see also: <http://thehindu.com/2006/04/29>). The earliest Tamil works of the Śāṅgam age (3rd cent. B.C. — 3rd cent. A.D.) refer to erection of the hero stones as an established custom (Memorial Stones 1982: 52).

Aryan speech and were assimilated by the Dravidians but left them a legacy of some specific elements of culture (cf. Parpola 1973; Parpola 1984: 320).

The whole symbolism of the hero-stones reproduces the archaic IA mythic concept of a fallen hero ascending heavens to enjoy posthumous bliss in the company of gods. As it is often mentioned in the Sanskrit epic, the bliss continues as long as the glory of the hero is still alive. In this connection the pictorial motif of the Sun and the Moon which is very often present on the hero-stones is worthy of mention. Local informants in different parts of India agree in their explanation of this motif: as long as the Sun and the Moon appear in the sky, the glory of the hero will not die (see, e.g.: Thapar 1981: 296–97, 305; Memorial Stones 1982: 252–253).

This gives us sufficient grounds to connect the hero-stones with the ancient "undying fame" formula. But there is also direct linguistic evidence for it. Along with many local terms for a hero-stone there is a general one which was in use in different parts of India — *kīrtistambha* "the post of fame". The terms *stambha*, *khambha*, *khambhi* in some local languages may be regarded as its shortened forms. As it has been said, *kīrti* "fame, glory" is a substitute for the ancient *śrávas* in the post-Vedic language. There is also another important term connected with the hero-stones: the horrible mask of anger that often appears in the upper part of Indian memorial stones bears the name *kīrtimukha* "the face of Glory", the term that until now could not have been explained semantically on the basis of Indian sources; now it can be understood as the face of the *kīrtistambha* i.e. of a memorial stela, or rather the face of *kīrti* — of the hero's "undying fame" which is embodied in it.

These Indian terms related to the hero-stones significantly add probability to the suggestion made by A. Zaitsev and K. Jones-Bley that the remote ancestors of both Greeks and Indians who lived in the North Pontic region about 5 000 years ago too might have regarded the stone stelae erected in memory of the heroes embodiments of their "undying fame".

But the importance of Indian hero-stones is not limited to this linguistic evidence. The tradition of the earliest Eurasian anthropomorphic stelae³ has been dead for millenia, and nobody can explain to us now the meaning of its symbolism. Even the early Greek art existed in a non-literary society, and we can only

³ By "Eurasian anthropomorphic stelae" we refer here not only to North Pontic memorial monuments, but also to the the stelae of North Mediterranean (Southern France, Switzerland, Northern Italy), South-Eastern Turkey (see: Sevin 2000; Sevin, Özifirat 2001; Sevin 2005), South Arabia (Rodionov 1997; Vogt 2006) and Central Asia (Chemurchek culture of Altai: Kovalev 2007) genetically related to them.

make guesses at its symbolic meaning. The tradition of Indian memorial stelae, with its millenia-long history, is still alive, some of the hero-stones continue to function in their original cultural context, and we may use them as an explanatory model, in order to elucidate the semantics and function of both Greek and the Bronze-age Eurasia memorial monuments.

Let us first have a look at the structure, semantics and function of the Indian hero-stones. Their composition can be very simple, reduced sometimes to a figure of a hero with his weapons, or a scene of his fight with an enemy. But more common are complex, multi-panelled compositions. Such a composition is often crowned with the *kīrtimukha*. In a standard composition, the lower panel usually contains the picture of the hero's last fight; in the middle panel two heavenly maidens, the Apsarās, attend the fallen warrior in his ascendance to heaven; the upper panel, under the *kīrtimukha*, depicts the hero enjoying bliss in heavenly paradise (see **Fig. 1**, 1). If he is a devotee of Śiva, he is usually shown sitting beside the lingam. If he belongs to another religious trend, the hero is shown worshipping his chosen god or enjoying bliss in the nearest proximity to him. But sometimes the hero is himself shown practically as a god: sitting on a throne and accepting worship. He may be attended, in heaven, by the Apsarās, or by his wife (if she committed a *sati*, i.e. joined him in the cremation on the funeral pyre).

One thing should be particularly stressed: many hero-stones in Western and South India were erected in memory of the local warriors who died defending the herds of their community from the cattle-raid (or taking part in such a raid on the herds of their neighbors). The earliest hero-stones, recently found in the extreme South of India, contain inscriptions in the Tamil Brahmi script, and one of them explicitly says that this stone was erected in order to glorify the local hero who had been killed in a cattle-raid⁴. In the other regions of India several early inscriptions on the hero-stones in the same way connect the death of the heroes with cattle-raids (Skt *go-grahana*, Kannada *туру-гол* etc.)⁵. In later periods some hero-stones show, on the lower panel, the hero defending the herd against the attacking enemies (**Fig. 1**, 1). But more often there is one more panel, the lowest one. It represents the object of the fight: the cows. They are shown standing over the prostrate body of the hero with their heads bowed down as if mourning for their fallen defender (**Fig. 1**, 2).

⁴ "The Hindu", 24 September 2006 (<http://www.thehindu.com/2006/09/24/stories/2006092406750300.htm>).

⁵ See e.g. an inscription in Brāhmī script of 3–4th cent. A.D. from Gangaperuru, Andhra Pradesh (Memorial Stones 1982: 210).

There is also another variant of the fourth, lowest panel that provides us with a perfect compositional parallel of the "cows' lament" scene, but here we see, instead of the cows, the hero's wife sitting near her slain husband and the Apsarās who have come down from heaven with garlands of flowers to glorify him. The crescent-like garlands in their raised hands look very similar to the horns in the scene of the "cows' lament" (**Fig. 1, 3**). The compositional parallelism between the cows and the female personages is based on the functional parallelism between cows and women in the world-view of the heroic age. Sometimes not the cows, but another object of fight is shown on the hero-stones: the women whom the hero defends from violence. Some hero-stones were specially dedicated, as the inscriptions witness, to the memory of the heroes who fell defending the women from rape and molestation by enemies; other inscriptions define the objects of fight as "cows and women" or "women, cows, horses and camels" (see, e.g.: [Memorial Stones 1982: 144, 154, 195]).

Some of the stelae instead of the figure of the hero enjoying the bliss in the heaven of his chosen god, introduce, in the upper panel, the image of the god himself, usually a form of Viṣṇu. Sometimes it is the image of Kṛṣṇa raising Govardhana mountain over his head in order to protect his herds and his people from the heavy rains sent by Indra — which provides an obvious parallel to the defense of his herds by the hero. Another popular image is Viṣṇu in the form of the Man-Lion (Narasimha), tearing with his claws the evil demon-king Hiraṇyakaśipu. The meaning of this symbolism is clear: the deceased is not only glorified as a true hero: he is likened to a god and, to a certain measure, identified with him.

This is, in the shortest formulation, the symbolic meaning and function of the Indian hero-stones. This concept is practically identical to the general concept of the hero-cult in early Greece (see especially: E.A.Savostina 1988). Moreover, this concept is expressed in the early Greek memorial and funeral monuments (the funeral multi-panelled Geometric style vases, Archaic memorial stelae, *kouroi* etc.) with the help of the set of specific pictorial motives which display striking parallelism with the corresponding set of motives on the Indian hero-stones.

The motif of battle, or military expedition, or its symbolic equivalents (such as the chariot race, or the animal fight: the killing of a small animal by the predator) is a common scene represented on the Greek funeral vases and other monuments. The motif of cattle-raid is very popular in India: the Greeks preferred a related topic — the raping of women (we know that both in archaic India and early Greece the herds of cattle and women were regarded as related and interchangeable values in myth and in everyday life). As we have seen, in India the cows as the cause of the battle are often shown in the separate, lowest panel. On many Greek Geometric funerary vases, the subject of horses and sometimes bulls

or goats grazing on the grass represented on separate panels could be regarded a survival from the same motif.

Another motif was very popular among the Greeks, the motif of *prothesis* — i.e. the mourning of the hero's wife and other women over his body on the death-bed (see: Ahlberg 1971). We can regard as an Indian equivalent to it the above-mentioned Indian pictorial topic of the hero's wife and the Apsarās mourning over the dead body; the wife is represented in this case with her hand raised up to indicate that she is a *satī* i.e. is ready to join her slain husband on his funeral pyre. The parallel topic of the "cow's lament" may be viewed as another variant of the Indian "*prothesis*" theme. The same is probably true with reference to the extremely popular, beginning from the post-Gupta period, separate motif of *satī* where both the deceased's body and his wife sitting beside are represented amidst the flames of fire.

Widespread in early Greece (but not in the Geometric period) is the theme of *apotheosis* ("becoming a god") that can be expressed in the picture of a hero feasting (drinking) in the otherworld (see e.g.: Vermeule 1979: 450, fig. 13), or sitting on a throne being worshipped or honored, or wearing a special band around his head which is usually a mark of divinity; or the hero can be merely presented as the young Apollo, which is probably implied by *kouroi* — the statues of the deceased as a beautiful youth (Savostina 1988: 106–109). All this can be considered parallel to the motifs that we find on the upper panels of the Indian hero-stones. The difference is that in India the hero in heaven is never shown drinking: this is against the classical Hindu cultural norms, but in the pre-classical times the motif was undoubtedly well known (about *surā* — the strong drink used in the *sabhā*, ritual centre of the pre-classical, pre-Vedic warriors' culture, see: Hillebrandt 1927: I, 244 ff.; Held 1935: 290–291; Falk 1986: 89–90; Hillebrandt 1990: I, 320–327).

Regarding the monstrous apotropaic mask of *kīrtimukha*, it has its Greek parallel in the related image of Gorgo (Medusa) that is sometimes substituted, and sometimes accompanied by the image of the sinister Sphinx (Richter 1961: 14, 26, fig. 1–14, 34–65, 83, 84, 96–103, 110–122).

The Eurasian bronze-age background of Indian hero-stones

As expected, some of these common Indo-Greek pictorial motifs are present also on the most ancient anthropomorphic stelae of the North Pontic region, as well as on the stelae of similar types from other regions of Eurasia. Now it is time

to mention here that the North Pontic stelae⁶ represent only one branch of the tradition which was spread very wide, as it seems, across Eurasia. In the West we find similar stelae in Southern France, Switzerland and North Italy (see Arnal 1976; Anati 1977), in the East the Chemurchek culture has been recently discovered in the foothills of the Chinese Altai where the borders of China, Mongolia and Russia meet (Kovalev 2007). In my brief review I shall sometimes refer to the materials of these traditions.

Among the North Pontic stelae, two contain in their lower parts the scene of the hero's fight with the enemy (see: Mallory, Adams 1998: 545). On the so called "Idol from Kernosovka" we can see, in the lower part, below the belt, some animals: two horses standing in front of the enclosure or a pen for livestock — on the face side of the "idol" (**Fig. 1, 4**), the bull — on its left side (Krylova 1976: 36; Mallory 1989: fig 27; Mallory, Adams 1998: 545). The figures of the two horses are engraved on the back side of the stela from Ak-Chokrak (Crimea). It should be noted that in the North Pontic region the flesh of horses, according to the archaeological evidence, constituted the main kind of meat eaten at that period, so the figures of horses on the stelae might well symbolize the herds. The situation was different, as it seems, in the steppes of Central Asia, where we can see, in the lower parts of the Chemurchek stelae, the figures of bulls (Kovalev 2007: 53, fig. 8 [a stela from Aktubai]).

The attribute of the hero, common to all branches of the ancient Eurasian tradition, is the *shepherd's staff*, or crook⁷. It is clearly seen in the hands of the heroic figure on the stelae from France, from the North Pontic region, and from the Chemurchek culture of Central Asia (**Fig. 2**). Of special interest is the Chemurchek stela from the site of Kainarl where we can see the hero who holds, in his right hand, a shepherd's crook and, at the same time, something looking like a noose or a kind of lasso thrown upon the figure of a running bull (**Fig. 2, 4**; Kovalev 2007: 50). In the early Greek art a shepherd's crook is reinterpreted as a walking staff which should help the deceased in his journey to the underworld, or the spear of a soldier (**Fig. 2, 5**). On Indian hero-stones this attribute, as far as I

⁶ See on them: Häusler 1966; Telegin 1971; Krylova 1976; Mallory 1989: 203–206, 210–221; fig. 27, 119–121; Telegin, Mallory 1994.

⁷ The motif of the staff, or the shepherd's crook, on the North Pontic and North Mediterranean anthropomorphic stelae is dealt with in a special article (Smirnov 2004) very rich in comparative material. However, the interpretation ultimately suggested by the author, seems to me unacceptable. Having taken for granted the views of some French archaeologists (e.g. Bailloud G., Boujot C., Cassen S., Le Roux C.-T. 1995), A.M. Smirnov regards the staves to be divine insignia, symbols of magical power, and treats the stelae themselves as statues of female characters (goddesses).

know, is never present, and this is caused, most probably, by a specific role played by the staff in classical India — as an attribute of wandering ascetics⁸.

One more feature common to all early Eurasian traditions of memorial stelae is the nakedness of the hero, shown either by the demonstration of the genitals, or ribs, breast muscles and nipples (see **Fig. 3**, 1–8). The last detail has been misunderstood by specialists in the Aeneolithic and Bronze age stelae of France, who recognized in the figures on the stelae female images (goddesses; see e.g.: [Arnal 1976: 213; Smirnov 2004: 68]). The tradition to emphasize the hero's nudity was continued in the later Scythian and even some Mediaeval Turkic memorial statues in the steppes; it also survived in early Greece⁹. And again, India is different: the classical standards did not allow to show a hero in his nakedness. But there is a significant exception: the statues of Jaina teachers and ascetics — the tirthankaras — are always nude (**Fig. 3**, 9). We can explain it by the suggestion that the ancient Jaina ideal of a tirthankara was formed under the influence of the archaic Indo-Aryan concept of heroism that originally might have included the notion of

⁸ However it is worth noticing that the staff of an Indian religious mendicant may be traced in its origin to the crooked staff as an attribute of the “heroic shepherd”. According to the Vedic texts, *daṇḍa* “staff” is used both for driving cattle (RV VII. 33.6) and for fighting (defense or attack — ŚatBr I.5.4.6; XII.7.3.1). The Vedic student's staff (*daṇḍa*), according to the Aparārka (the oldest commentary on the Yajñavalkya-smṛti), is required, among other purposes, for the defense or control of the guru's cattle which the student was to tend. Another text (Gautama-smṛti I.25) adds that the tip of the student's staff should be curved (Gonda 1965: 263, 265).

⁹ Nude are the figures of the chariot-riding heroes on the earliest Greek memorial stelae from Mycenae dated 1600 — 1500 B.C. (Mylonas 1951). The tradition is then continued by the warriors' figures on the Geometric vases (Ahlberg 1971), by the figures of young heroes on the Archaic stelae of Attica (though in this period warriors are represented sometimes already as dressed and armored, see: Richter 1961) and by *kouroi* — the memorial statues of the youths (standing in a strictly frontal pose) of the Archaic period (late VIII–V centuries B.C.; see e.g.: Richter 1959: 47–84). The hero *par excellence*, Heracles and the heroes in general were depicted mostly nude in early Greek art (the so called “heroic nudity”). The participants in competitive games (such as the famous Olympics), connected both with the hero cults and the concept of the “undying fame”, originally wore no clothes, and as it seems, it was closer to the Classical period that they began to wear loincloths. As the author of a special paper on the subject formulates, “nudity survived in Greek athletics because it was supported by heroic tradition and religion” (Mouratidis 1985: 232). The early Greeks, according to him, “believed that there was in nudity something heroic and sacred”. He traces the origin of this belief to the prehistoric practices of “warrior-athletes” (where nudity was used for aggression and apotropaic purposes), and even to the pre-human, animal behavior (Ibid., pp. 221ff.).

"heroic nudity". The definition of the tirthankaras as *jīna* "conqueror", the terms for the religious community (*saṃgha*) and its divisions (*gaṇa*), borrowed from the warriors' tradition of non-Vedic Aryans — all these features betray a strong influence of the heroic world-view. As we know, even the constant epithet of the greatest teacher of Jainism — *Mahāvīra* — "the Great Hero" contains the term *vīra* which is a normal designation, in the Indian culture, of the character shown on hero-stones.

Inside the Hindu tradition, nudity is a specific characteristic of Bhairava — a form of Śiva, which is supposed to be a continuation of Śiva's archaic forerunner — the wild god Rudra (Fig. 3, 10). The image of Bhairava may also be viewed as a result of the generalization which made it possible to include into the system of Hinduism the gods of a specific type worshipped by some pastoral ethnic groups in many regions of Western, Central and South India. Every god of this class was originally a deified local hero (often with a hero-stone of his own); he was usually perceived as the leader of a "wild hunt", head of a host of violent demoniac spirits (e.g. Marathi *bahan vīr* — "fifty-two vīrs"). The bhaktas of such gods as Khaṇḍobā in Maharashtra or Mailār in Karnataka form militant brotherhoods and behave in ritual contexts like the "dogs of god". G.D.Sontheimer has convincingly demonstrated some striking similarities between the mythologies of Khaṇḍobā/Mailār/Mallappa and ancient Rudra, as well as between the practices of the pastoral gods' bhaktas and the ancient vrātya brotherhoods (Sontheimer 1987). These similarities can be explained only by the suggestion of direct continuity between modern pastoral cults and Rudra religion of the ancient vrātyas. The spread of the archaic tradition of non-Vedic Aryans over Deccan and South India is probably evidenced by the archaeological Megalithic culture representing in its early forms nomadic militant communities of horsemen followed by their dogs (Sontheimer 1984: 162, fn. 18). Warrior brotherhoods similar to ancient vrātas left obvious traces in the great epic of India — Mahābhārata (see: Vassilkov 2009).

Another example of male nudity in the Indian culture is connected with the same set of notions. The so-called gaṇas — the retinue of Śiva, members of his host — gaṇa (without doubt inherited by him from ancient Rudra) are usually depicted in classical art as nude (or almost nude), very young (in fact, childish) and having a halo of curly hair, or a hairstyle resembling the Rastafarian dreadlocks (see, e.g.: L'Âge d'or 2007: 269, pl. 78; 273, pl. 81). This feature links the gaṇas with the young warriors' brotherhoods (and the modern teenager gangs) all over the world, but, at the same time, with ancient Indian vrātyas who are repeatedly described in the Vedic sources as *keśin-s* — "long-haired ones". It is worth noticing that in the Mbh Arjuna and Kṛṣṇa, who are of the same age-group and

probably share some common initiatory experience, call each other with meaningful nicknames: Guḍakeśa “with the ball of hair” (for Arjuna) and Hṛṣikeśa “with the halo of sticking out hair” (for Kṛṣṇa).

Marco Polo mentions in his book (chapter CLXXIV) that in the land of Ma’abar (an old Muslim name for Coromandel coast — the eastern coastline of the Deccan, south of Madras-Chennai) men used to go to battle stark naked with only a lance and a shield. The Venetian saw the reason for this in the hot climate; we too could be satisfied with this simple explanation, but we already know that the traditions of “pastoral heroism” were still very much alive in mediaeval South India, and this gives us grounds to suggest that the strange custom of the Ma’abar warriors could have been a survival of the ancient “heroic nudity” concept on Indian soil (cf. Mouratidis 1985: 223, 225).

All this gradually draws us to the conclusion that the earliest anthropomorphic stelae of Eurasia can be considered a common source not only of the Greek and Indian memorials, but also of the other Eurasian traditions of heroic stelae and statues. A closer look at the earliest stelae enables us to see that their composition contains germs of development in two main directions. On the one hand, an early stele is an anthropomorphic figure, but on the other, the horizontal lines of the necklace and the belt divide it into hierarchical panels (tiers), and these panels tend to become “thematic”: the weapons and prestige symbols are usually placed between the necklace and the belt; the fight scene is always in the lower part of the stela; the animals are also in the lower part or at the very bottom. This tendency to “panelization” of the whole composition will later find its full expression in the Greek Geometric vases and the Indian hero-stones with their hierarchy of thematic panels, but also in the so-called “deer-stones” of the Eurasian steppe dating to the II — beginning of the I mill. BC. The difference is that whereas the Greek vases and the Indian hero-stones have lost their anthropomorphic features completely¹⁰, the deer-stones retain a certain measure of a reduced, conventional anthropomorphism: three diagonal lines on the thin side mark the “face”¹¹, in the

¹⁰ There are some rare exceptions such as a *pālia* stone of the Gamit tribe from South Gujarat: it has the form of a human figure with broad shoulders and the semi-circular head; but instead of the face there is, as it seems, the solar (or the composite solar-lunar) symbol. On the neck there is a massive necklace and below — the figure of the hero on horseback, with his sword and spear, ready for the battle (see: Memorial stones 1982: fig. 10 for the paper by H. Shah “Tribal Memorials in Gujarat”).

¹¹ According to one of many explanations, this specific treatment of the face may be explained by reference to the battle paint of the Steppe warriors (Yu. S. Khudyakov quoted in: [Savinov 1994: 21]).

upper part of the left and right sides, two circles signify "ear-rings", the horizontal lines around the monument still remind us of the necklace and the belt; but all these features look like *survivals* of anthropomorphism, and the whole composition is perceived rather as a cosmological pattern (see e.g.: Podol'skij 1987: 131; Kilunovskaya, Semenov 1998–99). The origin of the deer-stones has remained a mystery until now; some scholars (e.g.: Chlenova 1984: 56–60; Savinov 1994: 152–154) have compared them with the Bronze age stelae of North Pontic region and North Italy, but enormous distance separating their Central Asian homeland from Europe made impossible any thought about genetic connection. Now, the discovery of ancient Chemurchek stelae precisely in the same region of Central Asia where the tradition of the deer-stones originated in the middle of the II mill. BC will make the suggestion of the genetic link look much more probable in the eyes of scholars. The movement of the biologically closely related groups of people from the North Pontic region to Central Asia in the III mill. BC, and then backwards, from the East to the West in the 2nd half of the II mill. BC has been now convincingly traced by means of physical anthropology (Kozintsev 2007). This movement practically coincides with the spread of the Bronze age stelae from Europe to Central Asia and the subsequent spread of the "deer-stones" in the opposite direction.

Another artistic tradition of Eurasia that can be traced in its origin, but through another line of development, to the same earliest memorial stelae, is represented by *Scythian* memorial statues (since VIII cent. BC). In general, they follow, as their face sides are concerned, the iconography of the ancient stelae¹² but introduce one novelty: a cup or a goblet appears in the right hand of the hero, which is, no doubt, a variant of the apotheosis motif, the motif of the hero's feast in heaven¹³. Some scholars (e.g. Shultz 1976: 220–221; Chlenova 1984: 60) had formerly suggested the possibility of a genetic connection between Scythian statues and Bronze age stelae, but the differences in their general form and in details such as the above-mentioned goblet made the suggestion open to doubt. In the end of the XX century the series of 8 anthropomorphic stelae has been discovered in the south-easternmost corner of Turkey, in the city of Hakkari. Their date is approximately the second half of the II mill. B.C. (see: Sevin 2000; Sevin, Özfirat 2001: 22–23; Schachner 2001: 131; Sevin 2005; Leus 2007: 59). They look very

¹² In the early phase, they have a face with the "grimace of fury", necklace, weapons, and in some later traditions — elements of "heroic nudity", pastoral attributes, such as whips or lashes, etc.

¹³ At the same time it is the symbol of the hero's "large share" or "great lot" in his earthly life.

much like the Bronze Age stelae, being nude (or almost nude), having similar faces, necklace, sets of weapons, belts, the figures of fighters or animals below the belt, etc. But there are also significant differences, e.g. the cup or goblet appears in the right hand of a hero, and the “shepherd’s crook” seems to be substituted by a spear or a bow. The Hakkari stelae demonstrate how the Bronze age stelae with their design incised or done in low relief, under the obvious influence of the Near Eastern art, turn into deeply cut reliefs, as if being half way towards the Scythian memorial statues.

It is remarkable that the iconography and symbolism of the Scythian statues is partly continued throughout the Middle ages by the tradition of the Turkic tribes of the steppes. This and the persistence of the Indian memorial stones’ tradition up to the present day give us some grounds to say that the ancient concept of heroism which had been expressed, for the first time, in the earliest anthropomorphic stelae, in some form continued to exist in Eurasia among the peoples speaking many different languages for about five millenia.

Our reconstruction reveals, as it seems, the ancient concept of heroism centered around the image of the hero as defender and winner of the cattle. In the process of this reconstruction we have analysed the data of Indian hero-stones (what can be called historical or even modern anthropological material) and have projected this on the artistic objects of remotest antiquity. This way of reasoning could be considered rather arbitrary and unsound, but we can refer, in support of this approach, to the data of IE comparative linguistics.

The formula “protect men and livestock”

As it was told already, the basic Indian terms for the hero-stones are not merely Indo-Aryan, but IE words: the term *vīra* “hero” in Sanskrit *vīrastambha* “post/stele of a hero”, Tam. *vīrakkal*, Kannada *vīragal*, Telugu *vīrakallu* “hero-stone” may be traced to the word of the Indo-European poetic language: **uih₂ro-* “full of vitality, young; marriageable adult (about the age of 20); man, husband” (Mallory, Adams 1997: 366, 531, 548). The basic term for “post/stela” — Sanskrit *stambha/skambha* and its continuations in the Modern Indian languages (*thambha*, *khambha*, *khambhi*, *khambi*) go back to the IE pair of interrelated verbs: **stembh-* and **skambh-* (Pokorny 1959: 916, 1011–1013)¹⁴. The term

¹⁴ It should be noted that the texts of Tamil Śāṅgam literature (the earliest written evidence) refer to the hero-stones as *naṭukal* “the stone [which has been] erected”, and this means that the oldest name for the hero-stones in South India was purely Dravidian in both its elements. But there is still a possibility, as it seems to me, that the Tamil term *naṭukal*

widespread in Gujarat and Maharashtra: *pāliya* (with variants: *pālia*, *pavaliya khambi*) "[stele] for the defender" is connected with Sanskrit : *pāla* "defender" which has also a specialized meaning "herdsman" (as in *gopāla* "cowherd"); this trail leads us eventually to the IE verbal root **pah₂-* "to defend, protect". The same IE root is present in the Russian verbs *pasti* "to graze, keep watch of", *spasat'* "to save" and the nouns: OldSlav *pastyr'*, Russ. *pastukh*, Latin *pāstor* all meaning "shepherd".

It is highly remarkable that some of the roots used in India with reference to hero-stones, appear on the level of the common proto-IE poetic language in the context of the formulae which express the concept of defending cattle. E.g. *vīra* in the Rigveda constitutes the first element in the compound *virapśá* — m. "abundance" (<* *vīra-pśv-á* — "rich in men and livestock"). The parallels found in Avestan (*pasu vīra*), Umbrian (*uiro pequo*) and Latin (*pecudesque virosque*) reveal the IE formula **uih_xro-pekú-/ *pekú- uih_xro* "men (and) livestock", first discovered by J. Wackernagel in 1910 (see: Wackernagel 1953: 280; Schmitt 1968: 30–33; cf. Watkins 1979; Watkins 1995: 15, 42–43; Mallory, Adams 1997: 23; Watkins 2000: 63, 101; Gamkrelidze, Ivanov 1984: 470–471). Subsequently C. Watkins reconstructed a larger formula in which this pair of words if governed by a verb:

**uih_xro-pekú- / *pekú- uih_xro + *pah₂-*
PROTECT (**pah₂-*) MEN (*uih_xro*) (and) LIVESTOCK (*pekú-*)

This formula is represented in four IE languages belonging to two branches of the family: Indo-Iranian (Avestan, Vedic) and Roman (Latin, Umbrian). As Watkins demonstrates, this formula underwent, in different traditions, certain historical changes: Latin and Vedic have independently substituted other words for MEN: *pastores* pecuaque (Early Latin prayer to Mars), *púruśam* paśúm AV VIII.7.11, *púruśān* paśūn AV III. 28.5,6; in the Iranian tradition one of the gāthās ascribed to Zaratushtira (Y. 46.2) introduces instead of *vīra-* another term for "man" — *nar-* (Watkins 1995: 15). The original verb **pah₂-* was substituted in Vedic and Avestan by the Indo-Iranian verb **trā-*:

trāyantām ...púruśam paśúm
...protect...man, beast... AV VIII.7.11
ṛāṛāi pasuuā vīraiā
...for the protection of cattle and men... Yt. 13.10

could be formed as a calque from Indo-Aryan *stambha*; the latter word bore in its semantics the meaning of "erected", "established", "firmly fixed" post or pillar (see the meanings of the roots *sta[m]bh-* and *skā[m]bh-* above).

However, in spite of all these substitutions, the formula “preserved the essential unity intact” (Watkins 1995: 42).

Of special interest to us are the Italic variants of the formula which use, instead of **pah₂-*, the verb **ser-* “to preserve, protect” (or, as C. Watkins sees it, a two-part phrase “keep safe”):

pāstōrēs pecuaque salva servāssīs

(I pray that) you keep (*servāssīs*) shepherds (*pāstōrēs*) and livestock (*pecuaque*) safe (Early Latin prayer to Mars)

uiro pequo salua seritu

may he keep (*seritu*) men (*uiro*) (and) livestock (*pequaue*) safe (*salua*) (Umbrian prayer from the Tables of Iguvium)

Watkins considers this substitution to be an Italic innovation, but the use of the same verb by the Avestan texts in the meaning of protection with reference to cattle (see e.g. expression *pasuš.haurvō spā* “the dog guarding cattle/sheep; shepherd dog”) allows us to suggest that the variant of the formula with the verb **ser-* already existed already in Indo-European. This verb is particularly relevant to our reconstruction of the most ancient heroic values, because it probably was the basis on which the ancient Greek and later common European term for the “hero” was coined: Gr. *hērōs* from IE **sēr-ōs* “protector” (Pokorny 1959: 910; Watkins 2000: 76).

The IE formula **uih_xro-pekū-* + **pah₂-* in the Śātarudriya

The brilliant and fruitful reconstruction of the IE verb phrase **uih_xro-pekū-* + **pah₂-*, done by C. Watkins, has one weak point. In his own words, “none of the four languages shows a direct reflex of the verb **pah₂-* ‘protect’ in the formula”. He restores **pah₂-* “as a likely candidate for the Indo-European lexical expression” only because it is often used in Indic and Iranian in the meaning of “protecting”, “defending”, “keeping safe”, especially with reference to the herds of cattle. Another line of his reasoning is the appeal to what he calls “the associative semantics (contiguity relations)”: e.g. *pās-tōrēs* in the Latin variant of the formula “may be a formulaic echo of **pah₂-*”. As the scholar himself saw it, “to expose such formulaic links, which constitute a potentially vast network, is one of the important tasks of the future for the Indo-European comparatist-littérateur” (Watkins 1995: 213).

Following this path, it has become possible to find in the Indic texts, both Vedic and Post-Vedic, reflections of the same formula **uih_xro- peku- + *pah₂-*, which, as it seems, have escaped the attention of Watkins.

There is a poetic theme in the Vedic texts, which provides a striking parallel to the Italic prayers to Mars (Early Latin) and Jupiter (Umbrian of the Iguvian Tables). This theme may be defined as a prayer to Rudra — the ambivalent (both deadly and benevolent to humans) god of the Vrātyas and the heroic shepherds (*vīra*). The formulaic sequence which is of special interest to us appears once in the hymn to Rudra RV 114. 8–10, and then in the variants of the well-known hymn “Śatarudriya” from the Saṃhitās of the Yajurveda. Even before discovering the formulaic affinity between the Indian and the Italic texts, the reader is surprised with the common mood of these litanies — the mixed feeling of horror and the hope for the god’s mercy. Then comes the realization that the text contains the familiar IE formula:

mā no gósu mā no áśveṣu rīriṣaḥ |
vīrān mā no rud(a)ra bhāmitó vadhīr |
 Harm not our cattle, (harm) not our horses;
 slay not in anger our men (heroes), o Rudra...
 (RV I. 114. 8bc = Taittirīya Saṃhitā 4.5.10.3)

The text of Vājasaneyi Saṃhitā (XVI. 16) differs in one detail:

vīrān mā no rudra bhāminó vadhīh...
 Slay not our *angry* men (or: our heroes in their fury), o Rudra...¹⁵

At first sight it may seem that these verses have nothing in common, except the word *vīra*, with the formula **uih_xro- peku- + *pah₂-*; in particular, any direct

¹⁵ The possibility of such reading puts to doubt the widespread opinion that Vedic *vīra* or *puruśa* in pairs *paśu — vīra*, *paśu paśu — puruśa* (cf. *dvipad — catuśpad*) referred to slaves (“two-footed cattle”). The sacrificer for whom mantras and magic charms were composed — the king or the leader of the Vrātya brotherhood, *sthapati* — was perceived as the “good shepherd” for the community, that is why all its members could be viewed as his “two-footed cattle” whom he “grazed” and defended. But nothing in the texts indicates that the men called *vīra* or *puruśa* were really slaves. On the contrary, in one of the hymns from the “Vrātya” book of the Atharvaveda (XV. 5.1) it is promised to the sacrificer, “who knoweth thus”, that not Śarva, not Bhava, not Īśāna (the names of Rudra’s *gaṇapatis*) injure him or his cattle (*paśūn*) or his “equals” or “fellows” (*samānan*) — members of the king’s host or of the Vrātya brotherhood.

reflex of **pekū-* is absent. Instead of the expected pair *paśu* — *vīra* we see here the sequence: cattle (*go-*), horses (*ásva-*) and men/heroes (*vīra-*). But it does not cancel the identity of the phrase with the IE formula. We have to take into account the historical changes of its lexical garb on the Indian soil: in the language of the Ṛg- and Atharvaveda *paśu* as the term for ‘livestock’ tends to be substituted by the “bipartite asyndetic” expression *gāvo ásvāḥ* which stands for the most important ‘large cattle’ (German *Grossvieh*) and, as *pars pro toto*, for the cattle in general (see: Watkins 1979: 278–279; Watkins 1994: 653–654). There are in the Ṛgveda direct indications to this meaning, e.g. in RV I. 83.4: *ás-vāvantam gómantam á paśúm nárah* «the men (drove) in the cattle: horses (and) cows», or RV X.48.4: *etám gavyáyam ásviyam paśúm* “this cattle consisting of cows and horses”. It means that the noun phrase “cows (and) horses” is a substitute for *paśu*¹⁶.

The verb too presents a problem. Firstly, “protect” is here expressed negatively: “do not harm/slay”. A Vedic example of the transformation of our formula in the same way was adduced by Watkins:

sā no mā himsīt púruśān paśúmś ca
Let her not injure our men and cattle.
(AV 3. 28.5, 6; Watkins 1995: 212).

Secondly, we do not know what particular verb would be used here in the case of a positive formulation. Certainly, there are some instances in Vedic texts where the meaning of protection with reference to cattle and humans is expressed with the root *pā-*: *paśúñ ca sthātṛñ caráthaṃ ca pāhi* “protect cattle and (all beings) immovable and moving” — RV I. 72.6d; *priyá padāni paśvó ní pāhi* “protect the footprints of cattle, (which are) dear (to us)” RV I. 67.6; *tā no vasū sugopā si-yātam / pātām no vṛkāḍ aghāyóḥ* “Be our good shepherds (lit.: cowherds), ye two gods, protect us from the wicked wolf” — RV I. 120.7. However, all this would not be enough to convince us that *pā-*, and not any other verb, was basic for the variants of the formula **uih₂ro- pekū-* + **pah₂-* in Vedic. Still there is a way to prove that this was really as the case.

¹⁶ However see RV V.61.5ab ... *ásviyam paśúm / utá gavyam śatāvayam* “the cattle (consisting) of horses and cows, (and) a hundred of sheep”. But as a rule the pair “horses (and) cows” is equivalent to *paśu*. It often supersedes *paśu* in the word combination *paśu* + *vīra*, e.g.: *ní vīrām gavyam ásviyam ca rádhah* “[give us] a hero son (*vīrá*) and a gift of kine and horses” (RV VII. 92.3d); *gām ásvam rāsi vīrávat* “give cow (and) horse, (and) abundance of men” (RV IX. 9.9).

In two of the three variants of the Vedic prayer to Rudra (RV I. 114 and Vājasaneyi Saṃhitā XVI. 16) there are direct hints to it. The next stanza immediately following the stanza RV I.114.8 with the formula *mā no gósu mā no áśveśu rī-riśaḥ / vīrān mā no rudara bhāmitó vadhīr*, contains the term *paśupā* “shepherd (=protector of cattle)”:

úpa te stómān paśupā ivākaram

I drove in (my) laudatory hymns to you like a shepherd (drives cattle).
(RV I.114.09a)

It is, in fact, a double echo: first, of the original *paśu* (*peku-*), substituted by the pair *go-* + *ásva-*, and second, of the original verb *pā-* (**pah₂-*). The word *paśupā* appears here not as a result of coincidence, but as an example of the evocative poetics in action. We see how it works again in the variant of the Vājasaneyi Saṃhitā XVI. 16: immediately after the formula *mā no gósu mā no áśveśu rīriśaḥ / vīrān mā no rudra bhāmitó vadhīr* in stanza 16.16 there follows, in the next stanza, a chain of “homage!” exclamations which too contains the double echo of the IE formula:

...diśām ca pátaye námo ... paśūnām pátaye námo ...

pathīnām pátaye námo ... puśtānām pátaye námaḥ //

And to the Lord of the regions be homage, ... to the Lord of the cattle homage, ... to the Lord of the paths homage, ... to the Lord of the well-fed homage!

(Vājasaneyi Saṃhitā XVI. 16.17).

The central element *paśūnām pátaye* “to the Lord of the cattle” reminds the audience (or the addressee of the prayer) the word *paśu* (*peku-*), a basic constituent of the old formula ousted from its present variant. At the same time the echo of another superseded component — *pā-* (**pah₂-*) is evoked on the phonetic level by the repeated combinations of the syllable *pa-* (in *paśūnām* and several times in *pátaye*) with long vowel *ā* in the genitive plural endings (*paśūnām*, *pathīnām*, *puśtānām*). This excludes any possibility of coincidence: we see that the millennia-old basic components of the formula, though ousted from its present poetic variation, are still alive in the consciousness of the Vedic poets. The use of associative poetics and phonetic devices is directly connected with the communicational aspect of Vedic poetry and its basic function. A prayer or a laudatory hymn was to be heard and perceived by its addressee (see: Elizarenkova 1993: 12, 124–154, 312–313; cf. Elizarenkova 1995). In our case, the poets obviously made precautions, consciously or not, in order to be sure that the addressee would recog-

nize and perceive the old sacred formula in spite of its new lexical and phonetic appearance.

These verses from the Vedic hymn to Rudra, as it seems, give additional weight to the reconstruction of the IE formula **uih₂ro-pekū-* + **pah₂-* done by C. Watkins.

**The IE formula **uih₂ro-pekū-* + **pah₂-*
in the Sanskrit epic.**

In conclusion, a few words must be said about the traces of the IE formula **uih₂ro-pekū-* + **pah₂-* in the epic (Mahābhārata). Of course, in the context of the pan-Indian “battle of nations” at the Field of Kuru, the archaic values seem to be mostly forgotten, and the term *vīra*, for example, means nothing but a heroic warrior¹⁷. But in the background, e.g. in the stories of the Pāṇḍavas’ young years, one can find numerous vestiges of the “pastoral-heroic” world view. There are, in particular, several stories of the cattle-raids (e.g. Mbh I. 205. 5–23; III. 225–243; IV. 24–62); the heroes, Pāṇḍavas appear in them usually as the protectors of the herds overcoming the cattle-thieves and bringing the cows back to their owners. In this earlier stratum of the epic content the word *vīra* still retains some archaic shades of meaning. It is often said about the unhappy lot of a *vīra*’s wife who has lost her *vīra*, is *hata-vīrā* or *vīrahīnā*; she is now *anāthā* (“without a protector”), helpless against sexual harassment and rape (see e.g.: I. 146.12; III. 225.6; XI. 16.20). One may think that if these epithets (*vīrahīnā* etc.) usually refer to a wife, the basic meaning of *vīra* is “man”, “husband”. But sometimes such epithets as *vīrahīnā* may be applied to relatives of other categories. Thus it is said that after the massacre of the Yādava heroes in Prabhāsa Arjuna took care about their relatives and, “having gathered old men, children, women and all others who had lost their *vīras* (*vīrair vihinān*), ... settled them in Śakraprasthā” (Mbh XVI. 8.68). Here *vīra* obviously means “protector”, “defender”. The protection as the main

¹⁷ But, even in this context some basic elements of the “pastoral-heroic” world view are still preserved: the best lot for a warrior is “to lie down on the bed of heroes (*vīraśay-anaṁ*)”, i.e. to be killed in battle (Mbh V. 125.17; 126.2; VI. 115.34; 116.2; VII. 3.7), to meet the “death of a hero” (*vīravadhā*, III. 238.8), to obtain “the great (earthly) glory” (*mahad yaśaḥ* V. 132.26; VII. 88.59 “to go to the world of heroes” (*vīralokam*, V. 157.12; VII. 166.22; IX. 18.41; 30.40). The verse VIII. 33.56 tells us about the Apsarās taking the fallen heroes one by one on their flying chariots (*vimāna*) and leaving with them from the battlefield for the heavenly world — the scene presented on many multi-tiered mediaeval hero-stones.

function of the *vīra* is revealed by the constant use of this noun with the verbs meaning ‘to protect’, ‘defend’, such as *pāl-* (*pālayati*, understood as Causative from *pā-* or as a denominative verb from *pāla* ‘protector, herdsman’; but in both cases eventually from **pah₂-*)¹⁸, *gup-* (*gopāyati*, originally formed as a denominative verb from *go-pa* or *go-pā* “cowherd” [Mayrhofer 1956–1976: I, 339–340])¹⁹ or *rakś-* (*rakśati*, sometimes with prefixes *abhi-* or *pari-*)²⁰.

Several contexts connected with cattle-raids demonstrate that a specific and probably most ancient duty of a *vīra* was the protection of cattle and the recovery of the stolen cows. In Book IV, Pāṇḍavas, living in disguise at the court of Virāṭa, king of the Matsya country, help the matsyas to resist the cattle-raid of the Kauravas and their allies. When Virāṭa’s son, prince Uttara gets frightened at the sight of the Kaurava army, Pāṇḍava Arjuna, who at the moment acts as his charioteer, reminds the prince of his status of a *vīra* and warns that if he returns home without the cows (*gāḥ*), all men and women will laugh at him (Mbh 4. 36.21). King Virāṭa, having recovered his “treasure of the herd” (*[go]dhanam*) and taking back all the cows (*gāḥ*), enters his capital and at this moment of his triumph is called *vīra* (4. 63.1–3). Prince Uttara, when his father begins to praise him as the winner, says: “It was not I who won back the cattle...everything was done by...that son of a god... He recovered the cows, he vanquished the Kurus: the feat was this hero’s, father, not mine (*tasya tat karma vīrasya*)” (4. 64.20–21). Virāṭa then asks: “Where is he, that hero (*vīra*) of great fame, son of a God, who in battle won back my treasure (of a herd — *[go]dhanam*)?” (4. 64.30).

There are also several instances in the Mbh, where the term *vīra* seems to be very close semantically to *gopāla* “cowherd (= protector of cows)” or *nātha* “protector”. In the Droṇaparvan, Subhadrā laments over her dead son, Abhimanyu: “While you had Vṛṣṇi heroes (*vīra*), Pañcāla heroes and Pāṇḍavas as [your] protectors (*nātha*), who could kill you as if you were the one who has no protector (*anāthavat*)?” (7. 55.9). When Arjuna in the first book (1. 213.17–18)

¹⁸ See, e.g.: *vīra tvam prajā dharmeṇa pālaya* “protect your subjects, o hero, according to dharma” (Mbh 5. 145.27); *senām ... vīreṇa pālyamānām* “the army...guarded by the hero” (5.169.10); *raṇe karṇam kuruvīro ‘bhyapālayat* “the hero of the Kurus protected Karṇa in the battle” (8. 32.20); *adya rājāsmi .. tvayā nāthena vīreṇa viduṣā paripālitaḥ* “I am now the king ... protected by you as (my) wise hero-protector” (8. 69.31).

¹⁹ See: *guptam viraiḥ* (4. 36.43; cf. 8. 7.23; 32.19 etc.), *vīrair gopyamānāḥ* (6. 15.34).

²⁰ E.g.: *naḥ parirakṣai ‘kavīra* “protect us, o the sole hero!” (1. 223.9); *mām vīrair abhirakṣitām* “me guarded by the heroes” (4. 13.17; words of Draupadī); *na hi paśyāmi tam vīram yo me rakṣet* *sutān raṇe* “I do not see a hero who could protect my sons in battle” (6. 61.10); *tasya kāryam tvayā vīra rakṣaṇam* *sumahātmanaḥ* “your duty, o hero, is to guard this (man) of great soul” (6. 101.3); cf. 7. 53.27; 87.44; 156.4, etc.

introduces his new wife Subhadrā to his first wife Draupadī, the former is characterized as *vīrapatnī* “wife of a hero” and at the same time wears the dress of a cowherd’s wife (*gopālikā*); this detail is motivated by the necessity to demonstrate the humility and obedience to the elder wife (“I am Bhadrā, your servant!”), but the choice of this particular dress is possibly predetermined by the ancient associative link between *vīra* and *gopāla*.

There is also a śloka in which all the three components of the IE formula **uih_xro- peku-* + **pah₂-* seem to meet again (if we see in *go-* a substitute for *paśu*). After the victory over the cattle-raiding Kurus, Arjuna suggests to Uttara that they would go with the good news back to the capital but asks him first to “wait till all the herds of cows (*gokulāni*) and their heroes-herdsmen (*vīragopālakaiḥ saha*) have been collected” (4. 62.8). If *vīragopālakaiḥ* is really, as we see it, a compound²¹, then all the three roots are present in one word, which, at the same time, demonstrates the unmistakable semantic proximity between *vīra* and *gopāla*.

All this makes us recall the interchangeability of the words *u(e)iro* “men” and *pāstōrēs* “shepherds” in the Italic versions of the formula **uih_xro- peku-* + **pah₂-* (see above). Indian epic evidence gives us some ground to believe that the semantics of **uih_xro-* might include the meaning of “protector”, “defender” even in the IE antiquity. There is one more consequence of the same facts related not to the distant past, but to the future. The two popular terms for a hero-stone: *vīra-stambha* “stele of a hero” and Western Indian *pāliya* “[stele] of the protector” in this light may be considered almost synonymous.

One more Epic stanza is worthy of notice here. In the beginning of the Bhīṣmaparvan (Mbh 6.15.49), Dhṛtarāṣṭra, bewailing the loss of Bhīṣma, compares the army of the Kurus, left without its commander, with two parallel objects: a woman who has lost her *vīra* and a herd of cows (*gokula*) that has lost its herdsman (*gopa*). The images in the two upamānas (objects of comparison) imply parallelism not only between a hero and a cowherd, but also between women and cows — the values which were interchangeable, axiologically equal in the pastoral-heroic worldview of various historical periods (for the pastoralists of South India see, e.g.: Dubianski 2007: 275).

To sum up: the IE formula “protect men and livestock” (**uih_xro- peku-* + **pah₂-*), which is present in the Vṛātya hymn “Śatarudriya” from the Yajurveda, had left also some distinct traces in the heroic stratum of the great Indian epic — Mahābhārata.

²¹ The translators usually understand *vīra* here as one more address (in the vocative), in addition to *rājaputra* and *mahābāho*, but in my opinion, the grounds for such a reading are insufficient.

Fig. 1. Animals and/or women in the lowest panel.



1. Hero-stone from Karnataka (South India). In the lowest panel the hero defends the cows from the raiders. The middle panel shows the hero ascending heavens in the company of two Apsarās. The highest panel contains the picture of the hero's apotheosis. The Government Museum, Bangalore (after Thapar 1981).

2. Cattle-raid stones from Naygavpeth, Maharashtra (after Settari, Sontheimer 1982). In the lowest panel: the cows are mourning over their fallen defender.

3. Hero-stone from Bavde, Maharashtra. In the lowest panel, the hero's wife, mourning over his body, and the Apsarās with flower garlands. The composition reminds that of the "cows' lament" (after Settari, Sontheimer 1982).

4. The "Idol from Kernosovka" (Ukraine), front side. In the lower panel, below the belt, there are two horses and a square enclosure or pen for livestock. Bronze Age (after Mallory 1989, plate 27).

5. Anthropomorphic stela from the Apsheron Peninsula, Azerbaijan. Some animals can be seen in the lowest panel (below the belt). Bronze age (after Leus 2007).

6. Anthropomorphic stela from Hakkari (South-eastern Turkey). Noteworthy are the shepherd's crook, the animal (deer) in the lowest panel, a woman's figure "stucked" under the belt and a goblet or cup in the right hand of the figure. The horned animal to the left of the figure's head may be a symbol of a god (animal symbols representing heavenly gods were well-known in the region in the Bronze Age) or, if the animal is a mountain goat, it may merely symbolize the ascent of the person represented to the highest sphere of the Universe. All these details reappear on some other stelae from the same site. Late Bronze Age (after: Leus 2007).

Fig. 2. The shepherd's crook.



1



2



3



4



5

1. Stela from Ronseronne, Southern France (after Smirnov 2004). 2. Stela from Novoselovka (Ukraine), Bronze Age (after Smirnov 2004). 3. Stela from Utsbulak (North China). Chemurchek culture. Bronze Age (after Kovalev 2007). 4. Stela from Kainarl. The Chemurchek culture. The hero is depicted in the process of "controlling" the animal (bull) with the shepherd's crook and something looking like a kind of lasso. Bronze Age (after Kovalev 2007). 5. Archaic Greek stela from Attica (after Richter 1961).

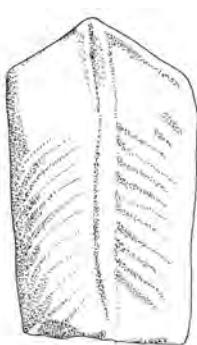
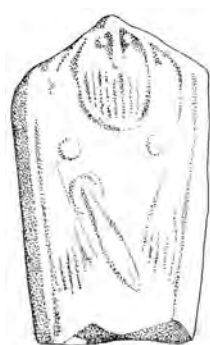
Fig. 3. "Heroic nudity".



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10

1. Stela from Mas de l'Avegle (France). The nipples on the breast of this and many other stelae are often misinterpreted as the evidence that the stelae represented "goddesses" (after: Smirnov 2004). 2. Stela from Dobrudja (Romania), Bronze age. 3. Front and back views of the stela from Hadramaut (Yemen). Noteworthy are the nipples and the sword of the "phallic" form on the front side, the spine and ribs on the back. Bronze age (after: Rodionov 1997). 4. Stela from the Novocherkassk region (South Russia), showing the ribs and the shepherd's crook between the hands. Bronze age. 5. Stela of the Chemurchek culture from Sentas, North China. Note the breast muscles and the navel. Bronze Age (after: Kovalev 2007). 6. Lower part of the Archaic Greek stela from Attica (after: Richter 1961). 7. Nipples and male genitalia on the Scythian statue from the North Pontic region. VI century B.C. (after: Ermolenko 2008). 8. Turkic statue of a hero from Mongolia. VII–IX cent. (after: Ermolenko 2008). 9. Statue of a Jain saint. India, X cent. B.C. 10. Śiva Bhairava. Bronze. South India, XX century.

References

- Ahlberg, Gudrun 1971. *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*. (Studies in Mediterranean Archaeology, vol. XXXII). Göteborg: Paul Åströms Förlag.
- Allchins = Allchin, Bridget and Raymond 1982. *The Rise of Civilization in India and Pakistan*. Cambridge — New York — Melbourne: Cambridge University Press.
- Anati, Emmanuel 1977. Origene e significato storico-religioso delle statue-stele // *Bollettino del Centro Camuno di Studi Preistorici*. T. 16. Pp. 45–56.
- Arnal, Jean 1976. *Les statues-menhirs: hommes et dieux*. Toulouse: Editions des Hesperides.
- Chlenova, N.L. 1984. *Olennye kamni kak istoricheskij istochnik*. Novosibirsk: "Nauka".
- Deo, Shantarama Bhalachandra. 1973. *Problem of South Indian Megaliths*. Dharwar: Kan-nada Research Institute (Research Lectures, New Series, vol. 4).
- Dubianski A.M. 2007. O proiskhozhdenii liriki v Indii (Poehzija dozhdej) // *Lirika: genesis i ehvoljutsija*. M.: RGGU. Pp. 232–288.
- Elizarenkova, Tatiana Ya. 1992. "Wörter und Sachen": How much can the language of the Rigveda be used to reconstruct the world of things? In: A.W.van den Hoek, D.H.A. Kolff, M.S.Oort (eds.). *Ritual, State and History in South Asia. Essays in honour of J.C.Heesterman*. Leiden — New York — Köln: E.J.Brill, 128–141.
- Elizarenkova T. Ya. 1993. *Yazyk i stil' vedijskikh rishi*. Moscow: Vostochnaya literatura.
- Elizarenkova, Tatiana Ya. 1995. *Words and Things in the R̥gveda*. Poona: B.O.R.I. Series.
- Elizarenkova, Tatiana Ya. 1999. *Slova i veshchi v Rigvede* [Words and things in the R̥gveda]. Moskva: Nauka.
- Elizarenkova, Tatiana Ya., Toporov Vladimir Nik. 1995. Mir veshchej po dannym Rigvedy [The world of things according to the R̥gveda] In: *Rigveda. Mandalā V–VIII*. Izdaniye podgotovila T.Ja.Elizarenkova. Moskva: Nauka, 487–525.
- Ermolenko L.N. 2008. *Izobrazitel'nyje pamyatniki i ehpicheskaya traditsiya: po materialam kul'tury drevnikh i srednevekovykh kochevnikov Evrazii*. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta.
- Gamkrelidze T.V., Ivanov V.V. 1984. *Indoevropskij yazyk i indoevropejtsy*. Tbilisi: Izdatel'stvo Tbilisskogo Universiteta.
- Gonda, Jan. 1965. A Note on the Vedic Student's Staff // *Journal of the Oriental Institute (Baroda)*. Vol. XIV. Nos. 3–4. Pp. 262–272.
- Falk, Harry 1986. *Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfer*. Freiburg: Hedwig Falk.
- Häusler A. 1966. Anthropomorphe Stelen des Eneolithicum im Nordpontischen Raum // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität (Halle — Wittenberg)*. Bd XV, No. 1. S.29–73.
- Held, G. J. 1935. *The Mahābhārata: An Ethnological Study*. London — Amsterdam: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. — Uitgeversmaatschappij Holland.
- Hillebrandt , Alfred 1927–29. *Vedische Mythologie*. Bd. I–II. Breslau. (Second revised edition).

- Hillebrandt , Alfred 1990. *Vedic Mythology*. Transl. by S. Rajeswara Sarma. Vol. I–II. Delhi: Motilal Banarsi Dass.
- Jones-Bley, Karlene 1990. "So that fame may live forever": The Indo-European burial tradition // *Journal of Indo-European Studies*. Vol. 18. №№ 1–2. Pp. 215–223.
- Kilunovskaya Marina E., Semyonov Vladimir A. (1998–1999) Olennyje kamni Tuvy. Chasti 1 i 2 [Deer-stones of Tuva. Pts. 1 and 2] // *Arheologicheskiye vesti*. No. 5. St.Petersburg, 1998. Pp. 143–154; No. 6. St. Petersburg, 1999. Pp.130–143.
- Kovalev, Alexei A. 2007. Chemurchekskij kul'turnyj fenomen [The cultural phenomenon of Chemurchek] // *A.V.: Sbornik nauchnykh trudov v chest' 60-letiya A.V.Vinogradova*. S.-Petersburg. Pp. 25–76.
- Kozintsev, Alexandr G. 2007. Scythians of the North Pontic region: between-group variation, affinities and origins // *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. 2007, No. 4 (32). Pp.143–157.
- Krylova, Irina P. 1976. Kernosovskij idol (Stela) [The Idol (stela) from Kernosovka]. In: *Ehneolit i bronzovyj vek Ukrainy*. Kiev, 36–45.
- Kuhn, Adalbert. 1853. Über die durch nasale erweiterte Verbalstämme // *Zeitschrift für Sprachforschung*. Bd.2, 255–71.
- L'Âge d'or 2007 = *L'Âge d'or de l'Inde classique: L'empire des Gupta*. Paris: Galeries nationales du Grand Palais. 4 avril — 25 juin 2007.
- Leshnik, Lawrence Saadia 1974. *South Indian 'Megalithic' Burials: The Pandukal Complex*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Leus, Pavel M. 2007. Kamennyje steely iz Hakkari (Turtsiya) i nekotoryje paralleli k nim // *Arheologicheskiye vesti*. St. Petersburg. Vyp. 14 (2007). Pp. 56–61 (English summary).
- Lord, Albert B. 1960. *The Singer of Tales*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Mahadevan, Iravatham 2006. Hero stones // *The Hindu*. 29/04/2006.
- Mallory, James Patrick 1989. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*. London: Thames and Hudson.
- Mallory, James Patrick, Douglas Q. Adams (eds.) 1997. *Encyclopaedia of Indo-European Culture*. London — Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Mayrhofer M. (1956–1976) *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Bd. I–III. Heidelberg.
- Memorial stones (1982) = *Memorial stones: A study of their origin, significance and variety* / Eds. S. Settar and G. Sontheimer. Dharwad-Heidelberg.
- Mylonas, George Emmanuel 1951. The Figured Mycenaean Stelai. In: *American Journal of Archaeology*. Vol. 55, 134–147.
- Mouratidis, John 1985. The Origin of Nudity in Greek Athletics. In: *Journal of Sports History*. Vol. 12, No.3, 213–232.
- Parpola A. 1973. Arguments for an Aryan Origin of South Indian Megaliths. Madras: State Department of Archaeology, Government of Tamilnadu. (T.N.D.A. Publication № 32).
- Parpola, Asko 1984. The Todas of the Nilgiris: Hypothesis of a Twofold Origin — Pre-Tamil and Saka. In: S.D..Joshi (ed.). *Amytadhara. Prof. R.N.Dandekar Felicitation Volume*. Delhi: Ajanta Publications.

- Pokorny, Julius 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern: A.Francke AG Verlag. Bd. 1.
- Richter, Gisela M.A. 1959. *A Handbook of Indian Art*. London: The Phaidon Press.
- Richter, Gisela M.A. 1961. *The Archaic Gravestones of Attica*. London: The Phaidon Press.
- Rodionov M.A. 1997. Mawlā Maṭar and other awliyā': On Social Functions of Religious Places in Western Hadramawt // *Mare Erythraeum*. I (1997). München: Staatliche Museum für Völkerkunde. S. 107–114.
- Savinov, Dmitriy G. 1994. *Olenmyje kamni v kul'ture kochevnikov Evrazii* [Deer-stones in the culture of Eurasian nomads]. St.-Petersburg: SPb University.
- Savostina, Elena A. 1988. Mif i kul't geroya [Myth and the Cult of a Hero]. In: *Zhizn' mifa v antichnosti. The Life of Myth in Antiquity*. Chast' I. Moskva, 98–115.
- Schachner, Andreas 2001. Zur Bildkunst des 2. Jahrtausends v. Chr. Zwischen Kaspischem Meer und Van-See am Beispiel einer Stele im Museum von Astara (Azerbaycan) // *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Berlin. Bd. 33. S. 115–142.
- Sevin V. 2000. Mystery Stelae // *Archaeology*. Vol. 53, № 4. July-Aug. 2000. Pp. 46–51.
- Sevin V., Özfirat A. 2001. Die Stelen aus Hakkari: Steppennomaden in Vorderasien // *Is-tanbuler Mitteilungen*. Tübingen, 2001. Bd. 51. S. 11–26.
- Sevin V. 2005. Who were the naked warriors of Hakkari? // *Archäologische Mitteilungen aus Iran und Turan*. Bd. 37. Ss. 163–165.
- Shultz, Pavel N. 1976. Skifskiye izvayaniya [Scythian statues]. In: *Khudozhestvennaya kul'tura i archeologiya skifskogo mira*. Moskva: Nauka, .
- Smirnov, Alexandr M. 2004. Izobrazheniya posokhov na antropomorfnykh izvayaniyakh ehpokhi ehneolita v Severnom Prichernomor'ye i Sredizemnomor'ye. Analogii, interpretatsii // *Pamyatniki arkheologii I drevnego iskusstva Evrazii / Sbornik statei pamyati V.V.Volkova*. Moskva. Pp. 65–92.
- Sontheimer, Günther D. 1976. Some memorial monuments of Ancient India // *German Scholars on India*. Vol. 2. Bombay: Nachiketa Publication. Pp. 264 ff.
- Sontheimer G.-D. 1984. The Mallāri/Khandobā Myth as Reflected in Folk Art and Ritual // *Anthropos*. Vol. 79. Pp. 155–170.
- Sontheimer G.-D. 1987. Rudra and Khandobā: Continuity in Folk Religion // *Religion and Society in Maharashtra*. Ed. By M.Israel and N.K.Wagle. Toronto: University of Toronto. Pp. 1–31.
- Srinivasan K. 1946. The megalithic burials and the urnfields of South India // *Ancient India*. Vol. 2. Pp. 9–16.
- Telegin Dmitry Ya. 1971. Ehneoliticheskiye stely i pamyatniki nizhnemikhailovskogo tipa // *Archeologiya* (Kiev). Vol. 4. Pp. 3–17.
- Telegin Dmitry Ya., Mallory James Patrick 1994. *The Anthropomorphic Stelae of the Ukraine: The Early Iconography of the Indo-Europeans*. Washington: Institute for the Study of Man.
- Telegin Dmitry Ya., Potekhina Irina D. 1998 *Kam'yany "bogi" midnogo viku Ukraïni. Stone "gods" of the Copper age in Ukraine*. Kiïv.

- Thapar, Romila 1981. Death and the Hero // *Mortality and Immortality: the anthropology and archaeology of death* / Ed. by S.C.Humphreys and Helen King. London: Academic Press. Pp. 285–315.
- Vassilkov Ya. V. 2009. Mezhdub sobakoj i volkom: Po sledam instituta vojskikh bratstv v indijskikh traditsiyakh // *Aziatskij bestiarij*. SPb: Kunstkamera. Pp. 47–62.
- Vermeule, Emily. 1979. *Aspects of Death in early Greek Art and Poetry*. Berkeley — London: University of California Press.
- Vogt B. 2006. Die Prähistorischen "Kriegerstelen" von Al-Qibali im Wadi 'Arf (Hadramaut) und Ihr Kontext // *Kul'tura Aravii v aziatskom kontekste. Sbornik statei k 60-letiyu M.A. Rodionova*. SPb. Pp. 119–128.
- Wackernagel J. 1953. *Kleine Schriften*. Bd. I. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Watkins C. 1979. NAM.RA GUD UDU in Hittite: Indo-European poetic language and the folk taxonomy of wealth // *Hethitisch und Indogermanisch*, ed. By E.Neu and W.Meid. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Ss. 269–287.
- Watkins C. 1994. *Selected Writings*. Ed. By Lisi Oliver. Vol. I. Language and Linguistics. Innsbruck.
- Watkins C. 1995. *How to kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford University Press, New York — Oxford
- Watkins, Calvert 2000. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. 2nd ed. Boston-New York.
- Zaitsev, Alexandr I. 1986. Praindovropejskie istoki drevnegrecheskogo ehposa [Indo-European sources of the Ancient Greek epic]. In: *Problemy antichnogo istochnikovedeniya*. Moscow-Leningrad. Pp. 96–107.

Теория цвета в древней Индии по «Читрасутре» (концепция *чхави*)

В. В. Вертоградова

(Институт Востоковедения РАН, Москва)

Введение

Изучению цвета, в частности цветового пространства человека, посвящено изрядное число исследований. Достаточно широко изучается символика цвета, связь с компонентами интеллекта (цветовосприятие, цветоощущение).

Для того чтобы хотя бы частично приблизиться к постановке указанных проблем, мы прежде всего выделяем две основные темы, существенные для представлений о цвете в ранней индийской культуре. Это цветовые коды, связанные с понятием «целостности» (скр. *krtsṇa*, пали *kaṣiṇa*), имевшие ритуальную поддержку, с одной стороны, и собственно теория цвета, с другой.

В этой статье мы предполагаем рассмотреть древнее индийское учение о цвете, как оно изложено в трактатах «Читрасутра» («Наставление в искусстве живописи»¹) (далее — ЧС) и «Нриттасутра» («Наставление в танцевальном искусстве») (далее — НС) из «Вишнудхармоттарапураны» (далее — ВД)². Из концепций, сложившихся в период до появления цветовых систем нового времени (Ньютон, Гёте), индийское учение о цвете заслужи-

¹ В древней Индии под словом читра (*citra*) понимали живопись на досках (*phalaka*), на ткани (*paṭa*), стенопись (*bhittika*), цветной рельеф (*ardhacitra*), грим для лица и тела танцоров (*aṅgaracana*) и театральную бутафорию (*pusta*). Основы учения о цвете впервые были сформулированы в ВД в связи с описанием грима для танцоров (НС) и при этом были определены как относящиеся ко всем видам живописи (ВД III.35).

² Проблемы когерентности текстов древних индийских сутр по теории искусства (III–VII вв. н. э.), вошедших в пуранический текст ВД, требуют специального изучения. В данной статье, ставя задачей рассмотрение учения о цвете по текстам сутр ВД, нам придется заниматься и проблемами структуры и путей формирования этих текстов, не имеющих даже традиционного комментария. Ряд вопросов теории текста на материале «Читрасутры», рассмотрен нами в связи с исследованием планиметрических моделей в древнеиндийской живописи (Вертоградова, 2004: 28–45).

вает, по нашему мнению, особого внимания среди теоретических построений, известных в истории культуры.

Обращаясь к этой теме, надо заметить, что много неясного, а порой кажущегося нелепым встречает даже подготовленный читатель как в древних санскритских поэтических сочинениях, так и в трактатах по разным областям знания, использующих при изложении своего учения различные цветообозначения и отношения цветов. Это делает порой невозможной скольконибудь адекватную интерпретацию текста (ср., например, тождество в восприятии метамерных цветов, т.е. восприятие одинаковыми цветов, имеющих разный спектральный состав). На это в свое время обратил внимание Ж. Фильоза: “Un même nom peut servir à désigner des couleurs différentes” (Filliozat, 1974: 186).

Другой момент: трудности для понимания древнего текста представляет описание одного и того же материала, связанного с цветообозначениями, с помощью разных числовых моделей (при этом смена числовой парадигмы влечет за собой и выстраивание новой содержательной цветовой модели). Осмысление таких текстов невозможно без их интертекстуального анализа.

Индийским цветовым построениям посвящен ряд исследований. При этом особого внимания для понимания древнейших учений о цвете заслуживает раздел Т. Елизаренковой «О цветовом коде ариев Ригведы» во втором томе полного перевода Ригведы (Елизаренкова, 1995: 480–486), исследовавшей цветовую лексику этого памятника. Памяти Татьяны Яковлевны мы с почтением посвящаем эту статью, где пытаемся прояснить древнее индийское учение о цвете как оно сложилось в начале – середине I тыс. н.э., его структуру и трансформации.

Для нашей темы определенный интерес представляют некоторые наблюдения С. Гунасингхе (Gunasinghe, 1957), индийские цветовые классификации Ж. Фильоза (Filliozat, 1974), а также исследования Г. Осборна, посвященные античным цветовым концепциям (Osborne, 1968).

Что касается исследований Ж. Фильоза, то заслуживает внимания его попытка установить значения цветов по древнему санскритскому словарю Амаракоши (ок. V в. н.э.). Однако цветовые термины, засвидетельствованные в словаре, и их соотношение без учета той глубинной модели, которая заложена в индийской цветовой системе и которую мы пытаемся здесь выявить, большей частью не получают удовлетворительного объяснения (ср. соотношение *gaura* и *pāṇḍura*, *nīla* и *kṛṣṇa* и др.) (Filliozat, 1974: 167). Повидимому, они не представлялись однозначными и для самого составителя древнего словаря и требуют специального исследования.

Древнеиндийские цветовые коды

Известно, что древние цветовые коды большей частью связаны или являются аналогами числовых. Наиболее ранний индийский код — оппозиция «белый–черный» (ср. ведийское представление о черном (ночном) солнце в противоположность белому дневному (РВ V 86.1)) — представляет собственно не цветовой, а световой код «свет–тьма», (т.е. ахроматический ряд), который формировался независимо, при том что хроматические различия практически были известны достаточно рано (ср. различие конских мастей в ведийских текстах).

Сложение троичных (связанных с воплощением вертикальной структуры универсума), четверичных, пятеричных и т.д. кодов, т.е. «подключение» к ахроматическому ряду хроматических цветов, представляет определенные трудности для понимания на уровне глубинной семантики. Эта проблема требует специального исследования³.

В данном случае нас, прежде всего, интересует четверичный (смешанный) цветовой код, который тесно связан с числовой символикой и с четверичной горизонтальной моделью пространства. Этот код известен в «Атхарваведе» как почитание четырех Змеев, стражей сторон света (или в виде прямого поклонения им, или в виде заговоров против их укусов). При этом имена Змеев обычно представлены цветовыми характеристиками или определениями, которые их подразумевают: *asita* «черный», *tiraścara* «полосатый»⁴, *babhruva* «красно-коричневый»⁵, *svaja* «саморожденный»⁶ и др.

³ По-видимому, нуждается в пересмотре и установка В. Тернера о трех цветах, известных первобытной культуре, как о троичной классификации, а также утверждение этого автора о том, что «любую форму дуализма следует рассматривать как часть более широкой трехчленной классификации» (Тернер, 1983:77).

⁴ *Полосатый (tiraścirāji)* — этим термином, сочетающим светлые и темные поперечные полосы на коже Змея, обозначается объединение в цвете одного объекта разных составляющих (белого и черного цвета) как целостность (ср. термин «пятнистый»). Ср. полосы на теле мангуста, описанные Тернером (Тернер 1983:60). См. также заключения Л. Рену о четвертом элементе кода как квинтэссенции всех остальных (Renou, 1978:86).

⁵ *Красновато-коричневый (babhruva)* — перевод условен, поскольку присутствие третьего цвета (или первого хроматического члена данного кода) не было однозначно связано с конкретным цветовым тоном, а включало цветовую единицу в диапазоне «светло-желтый — темно-коричневый» (ср. *piṅgala* «желто-коричневый» и др.), не относящуюся к ахроматическому ряду.

⁶ *Саморожденный (svaja)* — один из видов гадюк (*Vipera berus*). Согласно *GrW*, *svaja* объясняется как «*aus sich selbst entsprungen*». Это значение естественно для

AB VI.56.2

*námo 'stvasitāya námas tīraścarājaye |
svajāya babhrāve námo námo devajanēbhyah ||*

«Поклон Черной!

Поклон Полосатой!

(Поклон) Саморожденной (?), Красно-коричневой поклон,

Поклон змеиному сборищу!»

Ср. AB X.4.13

*hatās tīraścarājayo nīpiṣṭāsaḥ pṛdākavaḥ |
dārvīm kárikrataṁ svitrām darbhéṣvasitaṁ jahi ||*

«Убиты Полосатые,

Раздавлены Придаку⁷.

(Убей) Белую, раздувающую огромный капюшон!

Убей Черную в траве дарбха!⁸»

В Ригведе известен гимн, который Л. Рену справедливо назвал атхарваническим, где аналогичную Змеям роль выполняют четыре Лягушки (RV VII.103), также связанные с цветовой классификацией.

Есть основания считать, что ранний ритуал призывания и почитания сторон света (*dis*) через Змеев и Лягушек связан с обрядами вызывания дождя и при этом световым и цветовым охватом мира⁹. Эта задача требовала

вида живородящих гадюк. Представление его в *KEWA*: 24.558 как связанное с глаголом *svaj* «*umarmen*» не имеет никаких оснований. В данном стихе слово *svaja* могло быть либо объектом определения *babhruva*, как (вполне естественно) переводит Т.Я. Елизаренкова (Елизаренкова 2005), либо самостоятельным названием одного из четырех Змеев, видимо, светлого, что по логике текста кажется более вероятным. В первом случае (по Елизаренковой) понятие *devajana* «змеиный род» могло выступать как четвертый член кода.

⁷ *pṛdāku* — один из видов гадюк (*Vipera*). Согласно *GrW*, основное значение — «змея», но может употребляться в значении «тигр», «пантера» (Грассманн указывает на родство с греч. *πάρδαλις* «пантера», «леопард» (см. также Lubotsky, 2004:1–6). В данном стихе термином *pṛdāku* как именем Змея, по-видимому, передается и хроматический (желтовато-коричневый?) цвет четверичного кода.

⁸ *Дарбха* (*darbha*), иное название *kuśa* — трава с длинными заостренными стеблями *Poa cynosuroides*, применялась во многих ритуалах.

⁹ Цель ритуала, как он описан в АВ, *sarvatātāye* ради «всецелостности» (подробнее см. Vertogradova, 2010: 76). Ср. современный непальский ритуал вызывания дождя *nāga-sadhana* — почитание нагов, хранителей мира.

построения сложной свето-цветовой модели. Подобная модель присутствует и в культе четырех полубожественных змеиных существ — нагов, охранителей горизонтальной структуры мира, что дублируется их связью с закрытыми в земле сокровищами (драгоценными камнями разных цветов), которые стерегут наги и тем самым главенствуют над четырьмя областями мира (см. Vertogradova, 2010: 75).

В дальнейшем четверичный цветовой код находит воплощение в ряде основных социальных, архитектурных и поэтологических матриц, формировавших раннюю индийскую культуру: концепция варн, концепция первичных рас и др.

Учение об основных цветах

Подобная четырехчленная цветовая модель послужила основой формирования индийского учения о цвете, которое сложилось на рубеже н. э. Это учение ставит первую проблему теории колорита — идею основных цветов (*mūlavarṇa*), или (применительно к живописи) — первичных цветовых тонов-пигментов (*pūrvaraṅga*), называемых также чистыми (*śuddha*).

Один из ранних перечней *mūlavarṇa* — это четырехчленный список¹⁰ «Натьяшастры» (НШ 21.76):

sito nīlaśca pītaśca caturtho rakta eva ca |
«Белый, синий, желтый, а также четвертый, красный».

Здесь порядок перечисления цветов определенно подчиняется метрическим правилам. При этом синий (*nīla*) определяется как сильнейший из всех цветов¹¹.

В «Нриттасутре» (ВД III.27.8) засвидетельствован пятичленный список *mūlavarṇa*:

śveto raktastathā pītaḥ kṛṣṇo haritameva ca |
mūlavarṇāḥ samākhyātāḥ pañca pārthivasattama || 8 ||

«Известны пять основных цветов,
О лучший из царей:
Белый, красный, желтый,
Черный (?) и зеленый».

¹⁰ Аналогичный список основных цветов мы встречаем в ранних текстах палийского канона, где известна матрица: *nīla* «синий», *pīta* «желтый», *lohita* «красный», *odāta* «белый» (D I.76.24; Vin I.25).

¹¹ См. НШ 21.85.

Далее говорится:

*ekadvitrisamāyogādbhāvakalpanayā tathā |
saṁkhyaiṅāntaravarṇānāṁ loke kartuṁ na śakyate || 9 ||*

«Число промежуточных цветов в мире,
(Получаемых) от соединения одного [цвета]
С двумя или тремя по своим склонностям и намерениям,
Определить невозможно».

В «Читрасутре» (ВД III.40.16–17) дается следующий, также пятичленный, список основных цветовых тонов (*mūlavarṇa*):

*mūlavarṇāḥ smṛtāḥ pañca śvetaḥ pīto vilomataḥ |
kṛṣṇo nīlaśca rājendra śataśo 'ntarataḥ smṛtāḥ || 16 ||*

«Известны пять основных тонов-пигментов:
Белый, желтый, красный, черный (?) и синий.
Промежуточных же, о царь,
Насчитывают в сотни раз больше».

*pūrvarāṅgavibhāgena bhāvakalpanayā tathā |
svabuddhyā kārayedraṅgaṁ śataśo 'tha sahasraśaḥ || 17 ||*

«Разделением первичных тонов
По своим склонностям, намерениям и по своему разумению
Можно получить (тонов)
В сто и в тысячу раз больше».

Таким образом, в этих двух сутрах мы видим противопоставление основных цветов *mūlavarṇa* (НС) (или первичных тонов-пигментов *pūrvarāṅga* (ЧС)), с одной стороны, и промежуточных (*antaravarṇa*) — с другой. При этом промежуточные цвета рассматриваются либо как соединение (*samāyogā*) одного с двумя или тремя (основными) цветами (НС), либо как результат деления (*vibhāga*) первичных цветов (ЧС).

Очевидно, обе сутры ВД в отношении основных цветов следуют (по сравнению с НШ) иной (в данном случае, новой?) числовой модели (пятеричной), которая в начале н.э. выстраивает многие культурные феномены и при этом перестраивает некоторые традиционные классификации, основанные на горизонтальной четверичной структуре.

Учение о чхави

Еще одним, и притом важнейшим, положением индийской теории цвета является выделение и противопоставление в общем цветовом поле двух групп цветов. В этой связи рассмотрим подробно пассаж из «Нриттасутры» (ВД III.27.10–15):

*atyarthasamāyogivāloke 'haṁ nṛpaṇḍava |
vibhāgam sampravakṣyāmi varṇayoḥ śyāmagaurayoḥ || 10 ||*

«Произведя бесчисленные соединения¹² [цветов] в этом мире,
Расскажу тебе, о лучший из царей,
О разделении цветов
На темные и светлые».

*dviprakārā chaviryasmātsarvasyeha prakīrtitā |
gaurī pañcavidhā tatra śyāmā dvādaśadhā bhavet || 11 ||*

«Этим определяются два вида (светлоты) **чхави**
Всех (вещей) в этом мире:
(Светлая группа) **гаури** состоит из пяти видов,
(Темная) **шьяма** — из двенадцати».

*rukmagaurī dantagaurī sphuṭacandanagauryapi |
śaradgaurī candrakavadgaurī pañcavidhā smṛtā || 12 ||*

«Светлый золота, светлый слоновой кости,
Светлый чистого сандала, светлый осени,
Светлый луны — таковы, считают,
Пять видов (светлой группы)».

*raktaśyāmā bhavetpurvaṁ mudgaśyāmā tvanantaram |
tato dūrvāṅkuraśyāmā pāṇduśyāmā ca pārthiva || 13 ||*

«(Темная группа), о царь, содержит прежде всего
Красный темный, затем темный (растения) *мудга*¹³,
Затем темный побегов *дурва*¹⁴, о царь,
И темный *панду*».

¹² Произведя соединения — (*samāyogivā*); не следует забывать, что теоретические построения ВД часто излагаются в трактате в форме практических наставлений мастера.

¹³ См. примеч. 25.

¹⁴ См. примеч. 24.

tataśca haritaśyāmā pītaśyāmā tato bhavet |
tataḥ priyaṅguśyāmā ca kapiśyāmā ca pārthiva || 14 ||

«Затем зеленый темный,
 Потом желтый темный,
 Потом темный (растения) *приянгу*¹⁵, о царь,
 И темный обезьяны».

tato nīlopalaśyāmā cāśaśyāmā tataḥ paraṁ |
tato raktotpalaśyāmā ghanaśyāmā tathā parā || 15 ||

«Потом темный (лотоса) *нилотпала*¹⁶,
 Потом темный (синей) сойки *чаша*,
 Потом темный (лотоса) *рактотпала*¹⁷
 И темный тучи».

Особую трудность представляет определение двух групп цветов, описанных в Нриттасутре (ВД III.27.11–15). Несостоятельность единственной, заслуживающей внимания интерпретации, предпринятой С. Гунасингхе (Gunasinghe, 1957: 74), состоит в том, что цвета первой группы рассматривались как ряд цветов от белого до серого, а цвета второй группы определялись как темные оттенки желтого, красного и других цветов.

Однако рассмотрение цветов первой группы **гаури** (*gaurī*)¹⁸ позволяет заключить, что это есть собственно вариации самого белого — от яркого, (как золото), до бледного, (как луна). То есть белый цвет рассматривался как содержащий определенное количество собственно света (*jyotis*) и блеска (*tejas*).

При этом надо заметить, что термин «светлый осени» (*śarad-gaurī*), который рассматривался С. Гунасингхе как серый цвет (Gunasinghe, 1957: 75) на том основании, что в рукописи «В» «Вишнудхармоторы» (ВД III. 27.12)

¹⁵ См. примеч. 22.

¹⁶ См. примеч. 24.

¹⁷ См. примеч. 23.

¹⁸ *gaurī* — f. (*gaura* — m.). Прилагательное *gaura*- в его мифологическом контексте соотносится с *gauḥ* «Bos gaurus» в значении: «луч, небо, солнце» (см. KEWA: 350–351). В форме *gaura-mṛgaḥ* — встречается в VS 24.32 и Ait Br 2.8. Соотносится с цветом утренней зари, позднее — с золотом и блеском *gaura-prabhā* (см. PW). В «Нирукте» (Nirukta 11.39) слово *gaurī* толкуется следующим образом: *gaurī rocateḥ | jvalatikarmanah | ayamapītaro gauro varṇa etasmadeva | praśasyo bhavati |* «Гаури» — от (корня) *rus*, значащего «блестит». Другое же (слово) *gaura*- (значит) «белый, блестящий цвет» — от того же (корня). Так следует наставлять».

он назван цветом осенних облаков (*śarad-ghana*), следует считать белым, поскольку в древней и средневековой индийской поэзии осенние облака всегда определяются как белые-блестящие (отсюда сравнение *śarad-kantimaya* — «приятный, как осень») и противопоставляются темным облакам (тучам) сезона дождей (*ghana-kāla*).

Таким образом, первая группа (**гаури**) охватывает собой варианты белого, которые, судя по перечню, могут отличаться только степенью яркости (света и блеска). Эту группу можно с достаточным основанием назвать «ахроматическая». Все члены ее, согласно индийским представлениям, не имеют хроматической составляющей и различаются между собой по степени (убыванию) света и блеска, отчего вся группа называется **гаури** (*gaurī*) т. е. «светлая, блестящая» (см. табл.).

Вторая группа, называемая **шьяма**¹⁹ (*śyāmā*) «темная», по существу состоит из 12 хроматических цветов. Но есть ли это темные оттенки желтого, красного и т.д., как считает Гунасингхе? И почему вся группа называется темной?

Заметим, что последовательность расположения цветов в тексте обусловлена (как и в списке основных цветов) требованиями метра. Подробное рассмотрение этого набора хроматических цветов и сравнение их с соответствующими разделами «Читрасутры» (ВД 40.18–23) позволяет разбить весь этот перечень хроматических цветов (12 единиц) на четыре группы по три цвета в каждой. При этом оказывается, что каждые установленные таким образом три цвета представляют собой (по исходному варианту этой классификации) вариации по светлоте (тональности) каждого из основных цветов (*mūlavarnā*): **желтого, красного, зеленого**²⁰ и **синего** (см. табл.).

¹⁹ *śyāmā* — f., *śyāma* — m. В ранневедийских текстах этому термину соответствует *śyāva* — окрас вороного коня, цвет ночи, иногда — значение «черный» (Елизаренкова 1995: 483). Однако уже в АВ *śyāma* употребляется в значении смуглоты тела или наличия небелого субстрата (*swarthy complexion*). Позднее этот признак становится признаком женской красоты (*śyāma* «темная, смуглая» — имя богини Дурги), ср. изображение «смуглой принцессы» *śyāmalā-devī* в *Аджанте*. Не следует смешивать с негативным понятием *kṛṣṇa tvac* «чернокожесть» в Ригведе.

²⁰ Очевидно, обе сутры ВД в отношении основных цветов стараются следовать (по сравнению с НШ) иной (в данном случае, новой?) числовой модели (пятеричной), которая в начале н. э. выстраивает многие культурные феномены и при этом перестраивает некоторые традиционные классификации, основанные на горизонтальной четверичной структуре. При этом в данном случае первым шагом было добавление зеленого цвета *harita* к матрике основных цветов (возможно, под влиянием наставлений для мастеров, работавших с конкретными пигментами (ВД III.40). Во всяком случае, зеленый хорошо вписан в структуру классификации ВД. Что касается

Таблица. Тональная классификация по ВД

Светлая группа (<i>gaurī</i>)	Темная группа (<i>śyāmā</i>)
<i>rukma-gaurī</i> — «светлый золота»	<i>pīta</i> <i>pāṇḍu-śyāmā</i> — «темный панду» (= бледно-желтый) (смесь белого и желтого) — НШ 21.71), <i>pīta-śyāmā</i> — «желтый темный» (= желтый) <i>priyaṅgu-śyāmā</i> ²¹ — «темный (растения) приянгу» (= темно-желтый, оранжевый)
<i>danta-gaurī</i> — «светлый зубов»	<i>rakta</i> <i>raktotpala-śyāmā</i> — «темный лотоса рактотпала» ²² (= розовый) <i>rakta-śyāmā</i> — «красный темный» (= красный) <i>kapi-śyāmā</i> — «темный обезьяны» (= коричневый)
<i>sphuṭacandana-gaurī</i> — «светлый чистого сандала»	<i>harita</i> <i>dūrvāṅkura-śyāmā</i> — «темный побегов дурва» ²³ (= светло-зеленый) <i>harita-śyāmā</i> — «зеленый темный» (= зеленый) <i>mudga-śyāmā</i> — «темный мудга» ²⁴ (= темно-зеленый)
<i>śarad-gaurī</i> — «светлый осени»	<i>nīla</i> <i>nīlopala-śyāmā</i> — «темный лотоса нилотпала» ²⁵ (= голубой) <i>cāṣa-śyāmā</i> — «темный сойки» (= синий) <i>ghana-śyāmā</i> — «темный тучи» (= темно-синий, близкий к черному)
<i>candrakavad-gaurī</i> — «светлый, как луна»	

черного *kṛṣṇa*, то он в ВД III.27.8 несомненно является поздней подменой синего, а в ВД III.40.16 простым дублированием синего для получения пятичленной матрицы, что не соответствует жесткой структуре данной классификации.

²¹ *priyaṅgu* — один из видов травянистого растения *Panicum Italicum* из семейства злаковых, здесь имеется в виду цвет метелки дикого проса.

²² *raktotpala* — «розовый лотос», растение *Bombax Heptaphyllum* из семейства Nymphaea.

²³ *dūrva* — травянистое растение *Panicum Dactylon* из семейства злаковых, вид проса.

²⁴ *mudga* — растение *Phaseolus Mungo* из семейства бобовых, здесь имеется в виду цвет мелкого темно-зеленого горошка.

²⁵ *nīlopala* — «голубой лотос», растение *Nymphaea Caerulea*.

Исходя из этих перечней, выстраивается модель основных цветов второй группы (см. средние члены триад) как состоящая из желтого, красного, зеленого и синего. По-видимому, все цвета второй группы по отношению к составляющим первой светлой группы рассматривались **как тени** и условно стали называться «темными» в том смысле, что они состояли не из абсолютного света, как первая группа, а содержали некоторое количество хроматической подмеси, которая определяла их «темноту». Так, например, цвет *pāṇḍu*, который в «Натьяшастре» (НШ 21.71) описывается как «смесь белого и желтого», определяется по этой классификации как «темный» (*śyāmā*).

В связи с этим распределением цветов появляется понятие **чхави** (*chavi*)²⁶, означающее присутствие в каждом хроматическом цвете какого-то количества *gaura*, т. е. света и блеска. Так что весь список из 12 цветов (от бледно-желтого до темно-синего) представляет собой ряд хроматических цветов, расположенных по степени убывания света и блеска. Таким образом, **чхави** представляет различия цветов по светлоте или тональные различия. При этом термином **чхави** могут обозначаться как конкретные ступени светлоты цвета, так и противопоставление двух описанных групп, условно называемых «светлая» и «темная».

Как мы пытались показать в нашей таблице, каждые три цветовых единицы в составе четырех основных подгрупп группы *śyāmā* различаются светлотой **чхави**.

При этом надо заметить, что составление классификации путем выстраивания триад (троичных вертикальных моделей) на полигоне горизонтальной модели является довольно типичным для древнеиндийских концептуальных построений при описании роста и убывания в системе (уровни: *uttama* «высший» — *adhama* «низший» — *mukhya* «главный»). Ср. трехступенчатую систему чередования гласных в санскрите, систему пропорционального измерения в иконометрии (*pramāṇa*)²⁷. В случае иконометрии

²⁶ *chavi* — (греч. σκῦλος, лат. *ob-scurus*; д.в.н. *skura*, гот. *skohs*) — внешний тонкий слой кожи, тегьюмент, от которого зависит «complexion». Следует отличать от скр. *carman*, пали *camma* — внутренний слой кожи, кориум. Это — важный момент древнеиндийских представлений о человеке. В палийских текстах слово *chavi* встречается в сочетании (противопоставлении) *chavi* — *camma* — *maṃsa* — «тегьюмент» — «кожа» — «плоть» (Vism 235; DhA IV.56) и в представлении одного из 5 видов красоты: *chavi-kalyana* — того, что мы называем «beauty of complexion» или «цвет лица» (DhA I.187).

²⁷ В начале н. э. в иконометрии как теоретической дисциплине складываются триады мер в пределах каждого антропометрического типа. Так, например, антропометрическая модель «108 ангулов» имеет триаду мер: 104 — **108** — 112 ангулов.

можно говорить о двух смыслах термина *pramāṇa* — как обозначение конкретных канонически установленных мер (иногда употребляется термин *māṇa*) и как общий принцип пропорционального измерения.

Двойной смысл концепта **чхави** — как обозначение отдельных ступеней светлоты цветов и как закон, организующий всю цветовую систему, мы наблюдаем и в структуре учения о цвете.

Известную аналогию концепции **чхави** можно видеть в индийском учении об эстетической эмоции **раса**. В обоих случаях концепт, выходящий из конкретного субстрата, способен организовать целое поле определенной области культуры, не теряя при этом первичных своих смыслов (**раса** — млечный сок/вкус, **чхави** — верхний слой кожи/свет-блеск), а обыгрывая их в новых теоретических построениях: **раса** — эстетическая эмоция, **чхави** — тональность цвета²⁸.

Характерно, что **сок** (*rasa* — первоначально сок Земли как энергия Земли и всего живого на Земле) и **свет** (*dyotīś* — первоначально свет как энергия Неба и всего, что в Небе) уже в древнейших ритуальных текстах (Атхарваведа) выступают как два основных принципа, которые характеризуют мир человека в структуре космоса:

ya dyotismati... tam asme rasatamisam «О ты, несущая свет, (дай нам) эту исполненную сока силу» (обращение к богине Сарасвати) АВ XIX.40²⁹.

Столь же рано появляется понятие *tejas* «**блеск**» (первоначально как энергия солнца и того, что находится в золоте):

sarvān vinaktu tejaso 'rasāñjanīdaskarat «всех (их) пусть сделает (амулет) джангида лишенными блеска и бессочными» (заклинание против колдунов) АВ XIX.34.

Что касается термина **чхави**, то он, по-видимому, таит в себе оба первоначальных смысла: «свет» и «блеск», которые объединились в одно общее понятие «светлота» как термин теории цвета.

Особая значимость **чхави** как принципа организации цветовой системы и как тональности объясняет те различия в восприятии цвета, которые мы

При этом средние члены каждой их триад представляют основные составляющие (*mukhya*). В рассмотренной нами цветовой классификации они сопоставимы с основными цветами (*mūlavarna*).

²⁸ Структурно параллель эта особенно заметна при сопоставлении горизонтальной концепции четырех основных цветов (*mūlavarna*) и учения о четырех основных расах (НШ 6.39–41; см. также: Алиханова, 2008: 218), позднее расширившегося до восьми.

²⁹ Выражение *vinaktu-tejaso*, по-видимому, требует эмендации: *vinaṣṭa-tejas*.

наблюдаем в древних описаниях. Это, прежде всего, слабая восприимчивость хроматических различий цвета — то, о чем говорил Ж. Фильоза (Filliozat, 1974), и усиленное внимание уже в ведийский период к яркости (Елизаренкова, 1995).

Древнеиндийское и древнегреческое учение о цвете

Завершая разговор об индийской теории цвета и ее уникальности, хотелось бы обратить внимание на один пассаж из «Естественной истории» Гая Плиния Секунда, который, по-видимому, является извлечением из не дошедшего до нас сочинения греческого автора Ксенократа Сикионского. Этот пассаж доставил немало трудностей его переводчикам, а исследователю греческой концепции цвета Г. Осборну (Osborne, 1968) — «танталовы муки».

Приводим текст из *Historia Naturalis* 35.9:

*tandem se ars ipsa distinguit et invenit lumen atque umbras, differentia colorum alterna vice sese excitante — postea deinde adiectus est splendor alius hic quam lumen quod inter haec et umbras esset, appellarunt **tonon**, commissuras vero colorum et transitus **harmogen***

«Наконец, искусство выделило себя и открыло свет и тени. Это создавалось различными цветами. Потом был добавлен блеск, нечто иное, чем свет. То, что находится между ними (светом и блеском) и тенью, называли *tonos*. Соединения и переходы цветов называют *harmoge*».

Исследование этого отрывка в контексте многочисленных высказываний греческих авторов от Демокрита до Псевдоаристотеля и сопоставление с рассмотренной нами древнеиндийской теорией цвета позволяет заключить, что в греческом тексте, который приводит Плиний в латинском переводе, определенно говорится о двух сторонах учения о цвете: о тональных различиях *τόνος* и о хроматических, т.е. различных соединениях первичных цветов *ἀρμονίαι*. Это в целом соответствует древнеиндийским понятиям *chavi* и *mīśra-varṇa*. При этом *τόνος* то есть различные ступени светлоты всех цветов рассматривается у греков как нечто, находящееся между абсолютным светом и блеском, с одной стороны, и абсолютной тьмой, то есть черным — с другой. Причем греческому, атомистическому по своей природе учению о цвете, свойственно рассматривать блеск *λαμπρόν* и свет *διαφύγι* как особые

вещества, которые могут соединяться с другими и давать различные ступени светлоты. Подтверждение такому пониманию терминов *tóvos* и *árhoṓḗ* мы находим в древнегреческой теории музыки, где *tóvos* рассматривается обыкновенно как двухоктавный звукоряд, то есть ряд звуков, расположенных на той или иной высоте или в порядке интервалов. Термин *árhoṓḗ* означающий «соединение, связь», может быть сопоставлен с музыкальным термином *ἡμεσμένον*, восходящим к к тому же глаголу *ἀρμόζω* и означающим в музыке совокупность звуков, как приведенных в сочетание, как и тех, что могут быть приведены в сочетание.

Таким образом, совокупность тональных значимостей *tóvos* в целом соответствует понятию тональности (или светлотности) **чхави**. Однако различие между двумя системами состоит в том, что в основе древнегреческой системы лежит противопоставление: **белое** — **небелое** — **черное**, а в основе древнеиндийской — двоичная оппозиция: **белое** — **небелое**, которая не включает в себя абсолютную тьму (т. е. **черный**).

Итак, первыми попытками построения теории цвета и в древней Греции, и в древней Индии было, по существу, создание тональной классификации. Основное различие в понимании тональности состояло в том, что греческая система учитывала в своих построениях черный цвет³⁰, а индийская — полностью исключала его. При этом в индийской матрике основных цветов черный или вообще не присутствовал («Натьяшастра», «Виная»), или считался вариантом синего (см. табл.).

Споры разгорелись и в философских школах, в частности о том, можно ли считать тьму (*tamas*) отдельной субстанцией. По учению основателя вайшешики Каннады, по-видимому, близкому многим исходным установкам «Читрасутры» (Вертоградова, 2004: 33–35), тьма не является субстанцией (Faddegon, 1969:227; Лысенко, 2003:13), а есть лишь вариант небытия света. (BC V.2.9). Поэтому тьма не может иметь качества (*guṇa*), в данном случае — цвета.

Именно в этой связи отсутствие черного цвета в матрике основных цветов «Натьяшастры» кажется вполне естественным, как и то, что позднейшие попытки включить «черный» в код основных цветов ВД так и не сумели встроить эту единицу в структурную модель учения о цвете. Эти шаги и некоторые их импликации вызвали своего рода «драму черного и синего» в индийской культуре (ср. появление синего Кришны в поэзии и живописи), что достойно быть предметом особого внимания.

³⁰ Некоторую аналогию идее *mūlavarna* можно видеть в демокритовской четверичной системе основных цветов: белый, красный, светло-зеленый, черный (*De sensu sensilibus*) (Osborne, 1968).

Учение, изложенное в ВД, выступает на двух уровнях. Каждому из них соответствует своя терминология: «абстрактный» цвет *varṇa* (как лежащий в основе структуры универсума) противопоставляется цветовому тону *raṅga* как единице цветовой палитры индийского живописца **читракары**. На обоих уровнях представлена система порождающих кодов-триад и принцип роста/убывания в системе. Оба эти уровня учения о цвете, выявленные нами в тексте, противопоставлены третьему уровню, ориентированному на бесчисленное количество индивидуальных процедур употребления и смешения конкретных тонов-пигментов (*raṅga-dravyāni*) по желанию мастера на основе знания основных моделей.

Теоретическое учение о цвете, основанное на светлотных различиях (**чхави**), имело свои ниши проявленности во всей индийской культуре, порой без понимания заполняемые авторами поздних текстов. На этом учении основаны многие ритуальные, архитектурные, социальные описания и перечни, соотносимые с цветовыми характеристиками в ряде руководств и трактатов. При этом смешение двух видов представления «светлое–темное», о которых мы говорили, порой приводило к разрушению установочного смысла в ряде важных текстовых пассажей и невозможности понять смысл иначе, чем путем их деконструкции.

В связи с этим представляется существенно важным исследование того, что мы называем «цвето-культурной компетенцией» (в данном случае — представленность концепции **чхави**), которая манифестирует себя в определенных социально-культурных и жанровых границах, реже — в границах временных сдвигов.

Что касается «живописной науки» или «теории живописи» (*citravidya*), которая в начале н. э. складывается в самостоятельную дисциплину, то концепция **чхави** лежит в основе теории и отчасти практики моделировки в полихромной живописи (ВД III.41.5–6).

Переход от монохромной моделировки пластического объема (*vartana*) к противопоставлению хроматических цветов в условной их функции как темных и светлых, учитывая их позицию по светлоте **чхави**, знаменовал создание нового учения о моделировке (*āhairika-vartanā*), по сути своей — модуляции³¹ (ВД III.41.5–6), которая широко представлена в стенописях Аджанты V в. (подробнее см. Вертоградова 1973:123–128). Это привело к полной перестройке всей системы колорита: появлению световой и цветовой композиции, передачи пространства цветом, что осуществлялось с помощью различных видов модуляции.

³¹ В европейской живописи модуляция регулярно используется только начиная с Сезанна.

Сокращения (ссылки на палийские источники даются по стандартным изданиям Pali Text Society)

AB — Атхарваведа
 BC — Вайшешика-сутры
 ВД — Вишнудхармотгарапурана
 HC — Нриттасутра
 HШ — Натьяшастра
 РВ — Ригведа
 ЧС — Читрасутра
 Ait Br — Aitareya-Brāhmaṇa
 D — Dīgha-nikāya
 DhA — Dhammapada-Atthakatha
 DP — A Dictionary of Pali
 GOS — Gaekward's Oriental Series
 GrW — Grassmann's Wörterbuch
 JIES — The Journal of Indo-European Studies. Washington
 KEWA — Mayrhofer's Wörterbuch
 PW — Petersburger Wörterbuch
 Vin — Vinaya
 Vism — Visuddhimagga
 VS — Vājasaneyi-Samhitā

Библиография

- Алиханова Ю.М. 2008. *Литература и театр древней Индии: исследования и переводы*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Вертоградова В.В. 1973. *Несколько слов о моделировке в древнеиндийской живописи // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки*. М.: Издательство «Наука». Главная редакция восточной литературы.
- Вертоградова В.В. 2004. *Планиметрические модели в древнеиндийской живописи (вербальный текст и стенопись) // Индия — Тибет: текст и вокруг текста. Рериховские чтения (юбилейные) в Институте Востоковедения РАН*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Елизаренкова Т.Я. 1995. *О цветовом коде ариев Ригведы / Ригведа. Мандалы V–VIII*. Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. М.: Издательство «Наука» (Литературные памятники).
- Елизаренкова Т.Я. 2005–2010. *Атхарваведа (Шаунака)*. Т. 1–3. Пер., коммент. и примеч. Т. 1. Книги I–VII; Т. 2. Книги VIII–XII; Т. 3. Книги XIII–XVIII. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Лысенко В.Г. 2003. *Универсум вайшешики*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.

- Лысенко В.Г. 2005. *Прашастанада. Собрание характеристик категорий*. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН.
- Плиний Старший 1994. *Естествознание. Об искусстве* / Пер. с лат. Г.А. Тароняна. М.: Научно-издательский центр «Ладомир».
- Тернер В. 1983. *Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации* // Символ и ритуал. М.
- Cone Margaret 2001. *A Dictionary of Pali*. P. I. Oxf.: Pāli Text society.
- Faddegon B. 1969. *The Vaiśeṣika System*. Wiesbaden.
- Filliozat J. 1974. *Classement des couleurs et des lumières en Sanskrit // Laghu-prabandham. Choix d'articles d'indologie par Jean Filliozat*. Leiden: E.J. Brill.
- Grassmann's Wörterbuch — Grassmann H. 1955. Wörterbuch zum Rig-Veda. Wiesbaden.
- Gunasinghe S. 1957. *La technique de la peinture indienne*. P.: Adrien Maisson Neuve.
- Alexander Lubotsky 2004. *Vedic p̥ṛdākusānu-* (<https://openaccess.leidenuniv.nl/dspace/handle/1887/16411>).
- Nāṭyaśāstra 1967. *Nāṭyaśāstra by Bharata with the Commentary of Abhinavagupta* / Ed. M. Ghosh. Vol. 3. Calcutta.
- Nirukta 1998. *The Nighantu and Nirukta* / Ed. Lakhsman Sarup. Pt. I–III. Delhi: Motilal Banarsidas.
- Osborne H. 1968. *Colour Concepts of Greeks // British Journal of Aesthetics*. Vol. VIII, № 3. L.
- Petersburger Wörterbuch: Bötling O. und Roth R. 1885–1875. *Sanskrit Wörterbuch*. St. Petersburg: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Plinius Secundus Gaius 1635. *Historiae Naturalis libri XXXVII*. Leiden. lib. XXXV
- Plinius Secundus. 1892–1909. *Plinii Secundi Naturalis Historiae libri XXXVII* / Ed. Carolus Mayhoff. Vol I–V. Lipsiae.
- Renou L. 1978. *L'Inde fondamentale. Études d' indianisme reunies et présentées par Ch. Malamoud*. P.
- Śilparatna 1922. *Śilparatna of Śrī Kumara* / Ed. by T. Ganapati Sastri. Trivandrum.
- Vertogradova V.V. 1988. *Problems of interpretation of ancient Indian and ancient Greek theory of colour* // Journal of Oriental Institute. Vol. 37, Nos. 3–4, March–June, Baroda, P. 321–327.
- Vertogradova V.V. 2010. *Man-made Sacer Locus throughout the religious Paradigm Shift (on the Track of the Snake Cult in Ancient Mathura)* // Sacred Topology of Early Ireland and Ancient India. Religious Paradigm Shift / Ed. by M. Fomin, S. Mac Mathuna, V. Vertogradova: JIES Monograph Series 57, Washington.
- Vaiśeṣika Sūtras 1961. *Vaiśeṣika Sūtras of Kaṇāda with the Commentary of Candrananda*. Ed. by Muni Śrī Jambuvijayaji. Baroda: Oriental Institute (GOS 136).
- Viṣṇudharmottarapurāṇa 1958. *Viṣṇudharmottarapurāṇa. Third khanda*. Vol. 3 / Ed. by (Miss) Dr. Priyabala Shah, Baroda (GOS 130).

The Third Nature: Gender Inversions in the *Kamasutra*

W. Doniger

(Divinity School, University of Chicago)

The *Kamasutra*, which many people regard as the paradigmatic textbook for sex, the sex text, was composed in North India, probably in the 3rd century C.E., in Sanskrit, the literary language of ancient India. The two words in its title mean “desire/love/pleasure/sex” (*kama*) and “a treatise (*sutra*).”¹ Virtually nothing is known about the author, Vatsyayana, other than his name and what we learn from this text. There is nothing remotely like it even now, and for its time it was astonishingly sophisticated; it was already well known in India at a time when the Europeans were still swinging in trees, culturally (and sexually) speaking. The *Kamasutra* is known in English almost entirely through the translation by Sir Richard Francis Burton, published well over a century ago. A new translation that my colleague Sudhir Kakar and I have prepared, for Oxford World Classics, reveals for the first time the text’s surprisingly modern ideas about gender and unexpectedly subtle stereotypes of feminine and masculine natures. It also reveals relatively liberal attitudes to women’s education and sexual freedom, and far more complex views of homosexual acts than are suggested by other texts of this period.

Burton’s translation missed most of this. W. H. Auden put it bluntly: “thus, squalid beery Burton stands for shoddy thinking of all brands.”² Burton did for the *Kamasutra* what Max Müller did for the *Rig Veda* during this same period.³ Widespread public knowledge of the *Kamasutra*, in both India and Europe, begins with the Burton translation, which had a profound effect upon literature

¹ Since Kama is also the name of the Hindu god of erotic love, F. F. Arbuthnot referred to the *Kama Shastra* (the *Anangaranga*) as the Scripture of Cupid. See Archer, “Preface,” p. 24.

² W. H. Auden, in “England to me is my own tongue:”

³ Müller published the first volume of a selected English translation in 1869, and the second volume in 1891, having published the first complete edition of the Sanskrit text, with Sayana’s commentary, in 1849 and the second edition in 1890. In perhaps sardonic appreciation for this “discovery,” Hindus often pun on Max Müller’s name, calling him Moksha Mula, or “the root of Release.”

across Europe and America.⁴ Burton's main contribution was the courage and determination to publish the work at all; he was the Larry Flynt of his day. To get around the censorship laws, Burton set up an imaginary publishing house, The Kama Shastra Society of London and Benares, with printers said to be in Benares or Cosmopoli. Even though it was not legally published in England and the United States until 1962, the Burton *Kamasutra* soon after its publication in 1883 became "one of the most pirated books in the English language,"⁵ constantly reprinted, often with a new preface to justify the new edition, sometimes without any attribution to Burton. It is free (at first poached from the illegal editions, then long out of copyright) and recognizable as what people think the *Kamasutra* should be. Indeed, it is quite a wonderful text: great fun to read, extraordinarily bold and frank for its time, and in many places a fairly approximate representation of the Sanskrit original. It remains precious, like Edward Fitzgerald's *Rubaiyat*, as a monument of English literature, though not much closer to Vatsyayana than Fitzgerald was to Omar Khayyam. For the Sanskrit text often simply does not say what Burton says it says.

Moreover, it is not even the work of the man who is known as its author, Sir Richard Francis Burton. This translation, published in 1883,⁶ was far more the work of Forster Fitzgerald Arbuthnot, whose name appears on the title page with Burton's only in some editions, though Burton later referred to the *Kamasutra* translation as "Arbuthnot's Vatsyayana."⁷ But the translation owed even more to two Indian scholars whose names do not appear on the title page at all: Bhagavanlal Indrajit and Shivaram Parashuram Bhide.⁸ (There is a pre-post-colonial

⁴ Unfortunately, it took longer for academics to make full use of the text. Sir Monier Monier-Williams, who composed, in 1899, the great Sanskrit-English dictionary still used by most scholars, lists Vatsyayana but not the *Kamasutra* as potential sources and seldom, if ever, cites a word from that text in his lexicon.

⁵ Fawn M. Brodie, *The Devil Drives: A Life of Sir Richard Burton* (New York: Ballantine, 1967), 358.

⁶ The title page read: "The Kama Sutra of Vatsyayana, Translated from the Sanscrit. In Seven Parts, with Preface, Introduction and Concluding Remarks. Cosmopoli: 1883: for the Kama Shastra Society of London and Benares, and for private circulation only."

⁷ Archer, "Preface," 36.

⁸ This form of plagiaristic appropriation repeated itself almost a century later, when Alex Comfort, a doctor with no formal Sanskrit training, made a brief trip to India in 1964 and immediately published a quite erudite translation of the *Koka Shashtra*, complete with a preface by William G. Archer (who had written the preface to the first legal edition of the Burton *Kama Sutra* just one year earlier). Were there Indian scholars who did for Comfort the work that the two pandits did for Arbuthnot and Burton? When Comfort died, his obituary in the March 29, 2000, *New York Times* began: "Dr. Alex Comfort, whose graphically illustrated 1972 book *The Joy of Sex* became the coffee-table Kama Sutra of

irony in the fact that Arbuthnot later tried to get the censors off his trail by stating, in 1885, a half-truth that he almost certainly regarded as a lie: that the translation was done entirely by Indian pandits.⁹) It really should, therefore, be known as the Indrajit-Bhide-Arbuthnot-Burton translation, or perhaps the IBAB translation, but since Burton was by far the most famous member of the team, it has always been called the Burton translation.

Roland Barthes, in *The Pleasure of the Text*, took the *Kamasutra* as a root metaphor for literary as well as physical desire: "The text you write must prove to me that it desires me. This proof exists: it is writing. Writing is: the science of the various blisses of language, its Kama Sutra (this science has but one treatise: writing itself)."¹⁰ The text for sex is thus the sex of the text, too. V. S. Naipaul in his recent book, *Half A Life*, offers as the contemporary Indian attitude to the *Kamasutra* what is more likely his own view:

... [I]n our culture there is no seduction. Our marriages are arranged. There is no art of sex. Some of the boys here talk to me of the Kama Sutra. Nobody talked about that at home. It was an upper-caste text, but I don't believe my poor father, brahmin though he is, ever looked at a copy. That philosophical-practical way of dealing with sex belongs to our past, and that world was ravaged and destroyed by the Muslims.¹¹

Clearly any text, even this one, can be used to make bigoted political hay. This statement by an adolescent girl in Vikram Chandra's story, "Kama," rings far truer to me: "Sister Carmina didn't want to tell us. It's the *Kama Sutra*, which she says isn't in the library. But Gisela's parents have a copy which they think is hidden away on the top of their shelf. We looked it up there." And the adult to whom she tells this says, "You put that book back where you found it. And don't read any more."¹² In India today, people will often give a copy of the *Kamasutra* as a wedding present, to demonstrate their open-mindedness and sophistication, but most people will merely sneak a surreptitious look at it in someone else's house.¹³

Outside of India, the *Kamasutra*, in the Burton translation, which we read now in the shadow of Edward Said, seems to be about Orientalism, a simultane-

the baby-boom generation, died on Sunday... ." But the *Times* also stated with confidence that Comfort had translated the *Koka Shashtra* from the Sanskrit.

⁹ Brodie, *The Devil Drives*, 357.

¹⁰ Roland Barthes, *The Pleasure of the Text* (New York: Hill and Wang, 1975).

¹¹ V. S. Naipaul, *Half A Life* (New York: Vintage Books, 2002), 110.

¹² Vikram Chandra, *Love and Longing in Bombay* (Boston: Little, Brown and Company, 1997), 126.

¹³ Personal conversation with William Mazzarella, Chicago, March 5, 2002.

ously racist and romanticized European attitude to colonized peoples. Read in the wake of Michel Foucault, it seems to be about power, and in the wake of early feminism, about the control of women. I really do not think that these are the primary concerns of the text itself. As for power, it is almost unique in classical Sanskrit literature in its general disregard of class and caste; class (*varna*), is mentioned just a few times, most notably in a single sentence admitting that it is of concern when you marry a wife who will bear you legal sons; class is also mentioned later in a line about what we would call rough trade, sex with servants; and then when the go-between is advised to tell the target woman stories about “other virgins of equal caste.” [3.5.5] But for all the rest of the world of pleasure, it is irrelevant. Where classical texts of social law (*dharma*) in India might have said that you make love differently to women of high and low classes, Vatsyayana just says you make love differently to women of delicate or rough temperaments; size matters, but status does not. But, of course, power relations of many kinds—gender, wealth, political position, as well as caste—are implicit throughout the text. Aside from class, the book seems to me to be as much about the control of men as about the control of women, though in very different ways. But it certainly is about gender, as well as about sex, and to that extent Said, Foucault, and feminism are essential companions for us as we read it today. The sentence about having legal sons is also the only time the text shows any concern whatsoever for children; one of the things that make sex for human beings different from sex for animals, Vatsyayana points out elsewhere, is the fact that human women, unlike animals, have sex even when they are not in their fertile period [2.2.20]. And given the enormous emphasis that the *dharma* texts place on having sex *only* to produce children, the *Kamasutra*’s attitude here, too, is extraordinary.

Who was it written for? It is difficult to assess how broad a spectrum of ancient Indian society knew the text first-hand. It would be good to have more information about social conditions in India at the time of the composition of the *Kamasutra*, but the *Kamasutra* itself is one of the main sources that we have for such data; the text is, in a sense, its own context. The production of manuscripts, especially illuminated manuscripts, was necessarily an elite matter; men of wealth and power, kings and merchants, would commission texts to be copied out for their private use. It is often said that only upper-class men were allowed to read Sanskrit, particularly the sacred texts, but the very fact that the *dharma* texts prescribe punishments for women and lower-class men who read the sacred Sanskrit texts suggests that some of them did so.

The assumption that the intended reader of the *Kamasutra* is male persists even in popular culture today, where Vinod Verma, apparently hoping to rectify this imbalance, published (in 1997) *The Kamasutra for Women: The Modern*

Woman's Way to Sensual Fulfillment and Health,¹⁴ applying Ayurvedic techniques to female heterosexual relationships; and in 2002 there was *The Woman's Kamasutra*, by Nitya Lacroix;¹⁵ and then the *Kama Sutra para la Mujer* (2003).¹⁶ But then, there is also a *Kamasutra* for cats (by Mrs. Woodhouse, of "good dog" fame),¹⁷ cats, about whom Vatsyayana has absolutely nothing to say—elephants, deer, stallions, yes; cats, no. But there is no need for such books. The *Kamasutra* *is* for women. Vatsyayana argues at some length that some women, at least, should read this text, and that others should learn its contents in other ways :

A woman should study the Kamasutra and its subsidiary arts before she reaches the prime of her youth, and she should continue when she has been given away, if her husband wishes it. Scholars say: "Since females cannot grasp texts, it is useless to teach women this text." Vatsyayana says: But women understand the practice, and the practice is based on the text. This applies beyond this specific subject of the *Kamasutra*, for throughout the world, in all subjects, there are only a few people who know the text, but the practice is within the range of everyone. And a text, however far removed, is the ultimate source of the practice. "Grammar is a science," people say. Yet the sacrificial priests, who are no grammarians, know how to gloss the words in the sacrificial prayers. "Astronomy is a science," they say. But ordinary people perform the rituals on the days when the skies are auspicious. And people know how to ride horses and elephants without studying the texts about horses and elephants. In the same way, even citizens far away from the king do not step across the moral line that he sets. The case of women learning the *Kamasutra* is like those examples. [1.3.1–14]

Clearly some parts of the book, at least, were designed to be used by women. Book Three devotes one episode to advice to virgins trying to get husbands [3.4.36–47], and Book Four consists of instructions for wives. Book Six is said to have been commissioned by the courtesans de luxe of Pataliputra, presumably for their own use. The earliest extant commentator, Yashodhara, writing in the 13th century, tells us how this happened:

A Brahmin named Dattaka learned all the arts and sciences in a short time. One day he had the idea of learning the finest ways of the world, best known by courtesans. And so he went to the courtesans every day, and learned so well that they asked *him* to in-

¹⁴ Tokyo: Kodansha International.

¹⁵ St. Martin's Press, 2002.

¹⁶ by Alicia Gallotti (Planeta Pub Corp, 2003).

¹⁷ *Kama Sutra for Cats*, by Burton Silver and Margaret Woodhouse; Ten Speed Press, August 1993

struct *them*]: “Teach us how to give pleasure to men.” But another quite plausible story is also widely believed: Dattaka once touched [the god] Shiva with his foot in the course of a festival to bless a pregnant woman, and Shiva cursed him to become a woman; after a while he persuaded Shiva to rescind the curse and let him become a man again, and because of that double knowledge he made the separate book. But if the author of the *Kamasutra* had known that he had such double knowledge, then he would have said, “Dattaka, who knew both flavors, made this book.”

It is an inspired move on the part of the commentator to make the author of this text a bisexual like the Greek Teiresias (queen for a day, king for a day), who “tastes both flavors,” or, as we would say, swings both ways or bats for both teams. (The Arabic expression is “he eats both pomegranates and figs,” and the British, “. . . oysters and snails.”) Yet this is also a move that greatly mitigates the strong female agency in the text: where Vatsyayana tells us that women had this text made, the commentator tells us that an extraordinary man knew more about the courtesans’ art than they knew themselves. During the millennium that separates the text from the commentary the control of women by men increased dramatically in India, and this erosion of their status is reflected in the transition from the text’s statement that women commissioned the text to the commentary’s statement that a man did it better than they could do it.

The powers of these courtesans may have been extensive but fragile; the devious devices that the courtesan uses to make her lover leave her, rather than simply kicking him out, are an example of what James Scott has taught us to recognize as the “weapons of the weak,” the “arts of resistance”:

She does for him what he does not want, and she does repeatedly what he has criticized. She talks about things he does not know about. She shows no amazement, but only contempt, for the things he does know about. She intentionally distorts the meaning of what he says. She laughs when he has not made a joke, and when he has made a joke, she laughs about something else. When he is talking, she looks at her entourage with sidelong glances and slaps them. And when she has interrupted his story, she tells other stories. She talks in public about the bad habits and vices that he cannot give up. She asks for things that should not be asked for. She punctures his pride. She ignores him. She criticizes men who have the same faults. And she stalls when they are alone together. And at the end, the release happens of itself. [6.3.39–44]

There is no male equivalent for this passage, presumably because a man would not have to resort to such subterfuges: he would just throw the woman out. The woman, however, employs what some would call passive aggressive behavior to indicate that it is time to hit the road, Jack. The word used for “release” is *moksha*, which generally refers to a person’s spiritual release from

the world of transmigration; there may be an intended irony in its use here to designate the release of a man from a courtesan's thrall.

Vatsyayana is also a strong advocate for women's sexual pleasure. He tells us that a woman who does not experience the pleasures of love may hate her man and leave him for another [3.2.35 and 4.2.31–5]. If, as the context suggests, this woman is married, the casual manner in which Vatsyayana suggests that she leave her husband is in sharp contrast to the position assumed by the *Laws of Manu*, the most famous of the textbooks of *dharma*, traditional Hindu law, roughly contemporaneous with the *Kamasutra*: "A virtuous wife should constantly serve her husband like a god, even if he behaves badly, freely indulges his lust, and is devoid of any good qualities" [5.154]. Vatsyayana also presents an argument in favor of female orgasm far more subtle than views that prevailed in Europe until very recently indeed, and certainly worlds above the attitudes of his predecessors, whose cockamamie ideas he quotes. He also tells the man how to recognize when a woman has reached a climax—or, perhaps, if we assume (as I think we should) that the text is intended for women, too, he is telling the woman how to fake it. He also knew about the G-spot, named after the German gynecologist Ernst Graefenberg. This is what Vatsyayana says: "When her eyes roll when she feels him in certain spots, he presses her in just those spots." Clearly he is, at least here, on the side of the angels. Now, the G-spot was still controversial in Europe as recently as the 1980's (Vatsyayana quotes a predecessor who said, "This is the secret of young women"—and, indeed, it remained a secret in Europe). It is not widely recognized that the *Kamasutra* knows this secret, and that is because Burton missed the G-spot. His translation of this passage reads like this: "While a man is doing to the woman what he likes best during congress, he should always make a point of pressing those parts of her body on which she turns her eyes."¹⁸ Where did Burton go wrong? He was following the commentary, which first gives a correct gloss of the crucial verb ("the pleasure of that touch makes her eyes whirl around in a circle") but then goes on to suggest several alternative glosses of that same verb, just as he had told an alternative story about Dattaka and the courtesans:

This remains secret because women do not make it known. There is some argument about this. Some people say that [] whatever place the woman *looks at*, either specifically or vaguely, that is the place where he should press her. Others say that, if she looks at many places, he should press her in one place after another. Or, whatever place she looks at very hard is the place where he should press her very hard.

¹⁸ Burton, *Kamasutra*, p. 121.

By following this part of the commentary, Burton has missed one point of the passage, how to locate the G-spot, and by inserting, gratuitously, the phrase “what he likes best” (“while a man is doing to the woman what he likes best during congress”), he has totally missed the larger point, the importance of learning how to do what the woman likes best. As for Burton’s use of the term “congress,” I always wonder, “Where is the Senate, and where the House of Representatives?”

If parts of the text are directed toward women, is it also the case that they reflect women’s voices? Certainly not always. The text not only assumes an official male voice (the voice of Vatsyayana) but denies that women’s words truly represent their feelings; for instance, women’s exclamations are taken not as indications of their wish to escape pain being inflicted on them, but merely as part of a ploy designed to excite their male partners:

Always, if a man tries to force his kisses and so forth on her, she moans and does the very same thing back to him. When a man in the throes of passion slaps a woman repeatedly, she uses words like “Stop!” or “Let me go!” or “Enough!” or “Mother!” and utters screams mixed with labored breathing, panting, crying, and groaning. Those are the ways of groaning and slapping. [2.7.1–21]

These passages inculcate what we now recognize as the rape mentality—“her mouth says no, but her eyes say yes”—a dangerous line of thought that leads ultimately to places where we now no longer want to be: disregarding a woman’s protests against physical abuse. Indeed, Vatsyayana lists rape as one of the worst, but still acceptable, of the eight wedding devices. [3.5.26–7] Such passages show us that, in this respect at least, this text reflects a world from which we cannot take everything. On the other hand, it also reflects aspects of our own world that we are still trying to get rid of. Vatsyayana takes for granted the type of rape that we now call sexual harassment, as he describes men in power who can take whatever women they want:

A young village headman, or a king’s officer, or the son of the superintendent of farming, can win village women just with a word, and then libertines call these women adulteresses. And in the same manner, the man in charge of the cow-herds may take the women of the cow-herds; the man in charge of threads may take widows, women who have no man to protect them, and wandering women ascetics; the city police-chief may take the women who roam about begging, for he knows where they are vulnerable, because of his own night-roamings; and the man in charge of the market may take the women who buy and sell. [5.5.7–10]

These women, at least, have absolutely no voice at all, let alone agency. They are, however, the exception rather than the rule: the *Kamasutra* often quotes

women in direct speech, expressing views that men are advised to take seriously. Of course, male texts may merely engage in a ventriloquism that attributes to women viewpoints that in fact serve male goals. But in numerous places, the *Kamasutra* expresses points of view clearly favorable to women,¹⁹ particularly in comparison with other texts of the same era. The Burton translation distorts these passages, turning direct quotes into indirect quotes, thus losing the force of the dialogue that animates the work and erasing the vivid presence of the many women who speak in the *Kamasutra*, replacing these voices with reported speech rephrased by a man. Thus, where the text says, as we have seen, “She uses words like ‘Stop!’ or ‘Let me go!’ or ‘Enough!’ or ‘Mother!’” [2.7.20]. Burton translates this: “She continually utters words expressive of prohibition, sufficiency, or desire of liberation.” Moreover, when the text says that this may happen “When a man [is] in the throes of passion,” and “If a man tries to force his kisses and so forth on her,” Burton says it happens “When the woman is not accustomed to striking,” reversing the genders and reversing the point.

If we pay attention to the details of language that Burton distorted, we can learn a lot about conventional and unconventional Indian ideas of gender from the *Kamasutra*. Vatsyayana tells us that, “By his physical nature, the man is the active agent and the young woman is the passive locus. The man is aroused by the thought, ‘I am taking her,’ the young woman by the thought, ‘I am being taken by him.’” [2.1.10] These gender stereotypes—the passive woman, active man—underlie other gender arguments in the text, too. Vatsyayana tells us what he thinks of as typically female behavior: “dress, chatter, grace, emotions, delicacy, timidity, innocence, frailty, and bashfulness.” The closest he has to a word for our “gender” is *tejas*, a Sanskrit term designating light and heat, rather as we might say, “It is what someone shines at,” or, perhaps, “natural talent” or “glory”:

A man’s natural talent is
his roughness and ferocity;
a woman’s is her lack of power
and her suffering, self-denial, and weakness. [2.7.22]

But the *Kamasutra* also imagines what happens when people deviate from these norms, these stereotypes.

The sexual position with the woman on top is heavily laden with gender implications for women. What we call the “missionary position” is also the assumed

¹⁹ Doniger, *The Implied Spider*, chapter five. Frances Zimmermann agrees that there is a woman’s voice in the *Kamasutra*; personal communication, April, 1994.

norm in most Indian texts.²⁰ But when the *Kamasutra* describes this position among all the other, more exotic positions that “take practice,” the commentator scornfully remarks, “How does he penetrate her in this position? It is so easy that there is nothing to worry about!” [2.6.17] Most Sanskrit texts refer to the position with the woman on top as the “perverse” or “reversed” or “topsy turvy” position [*viparitam*], the wrong way around. Vatsyayana, however, never uses this pejorative term. Instead, he refers to the woman-on-top position only with the verb “to play the man’s role” (*purushayitva*). Vatsyayana acknowledges that people do, sometimes, reverse gender roles [2.7.23], and this switch of “natural talents” is precisely what happens when the woman is on top: “She does to him in return now whatever acts he demonstrated before. And, at the same time, she indicates that she is embarrassed and exhausted and wishes to stop.” [2.8.6] The commentary spells out the gender complications:

All of this activity is said to be done with a woman’s natural talent. The acts he demonstrated before are acts that he executed with roughness and ferocity, the man’s natural talent; she now does these acts against the current of her own natural talent. She hits him hard, with the back of her hand and so forth, demonstrating her ferocity. And so, in order to express the woman’s natural talent, even though she is not embarrassed, nor exhausted, and does not wish to stop, she indicates that she is embarrassed and exhausted and wishes to stop.

Now, since Vatsyayana insists that the woman “unveils her own feelings completely/when her passion drives her to get on top” [2.8. 39], the feelings of the woman when she plays the man’s role seem to be both male and female. Or, rather, as the commentator explains, when she acts like a man, she pretends to be a man and then she pretends to be a woman. Thus Vatsyayana acknowledges a woman’s active agency and challenges her stereotyped gender role.

The poet Amaru wrote a verse about a girl who forgets herself, and forgets her womanly modesty, as she makes love on top of her male partner, but then, as her memory returns, and with it her sense of shame, she suddenly becomes aware of her own body and releases [*mukta*] first her male nature and then her lover.²¹ The thirteenth century commentator, Arjunavarmadeva, glosses the verse, in part, like this:

²⁰ Indeed, it begins in the very earliest Indian text, the *Rig Veda*, composed in about 1,000 BC, which, in describing the original creation of the universe, imagines the missionary position: male seed-placers, giving-forth above, and female powers receiving beneath. *Rig Veda* 10.129.5 (*The Rig Veda: An Anthology, 108 Hymns Translated from the Sanskrit* (Harmondsworth: Penguin Classics, 1981), 35.

²¹ *Amarushataka*, verse 89.

An impassioned woman in the woman-on-top position abandons, first, maleness, and, right after that, her lover. What happened? She perceived her own body, which she had not recognized at all while she was impassioned. Only later is there any mention of the distinction between being male or female. She is described as becoming modest only at the onset of memory.²²

The sequence here seems to be that she takes on a male nature, loses her natural female modesty, suddenly regains her memory, regains her modesty, recognizes her female body, lets go of her male nature, and lets go (physically) of the man. The interrelationship between gendered actions (male on top, female on the bottom), gendered natures (males rough, females modest), and gendered bodies, together with the loss and recovery of a sense of one's own body balanced against the holding and releasing of the body of a sexual partner, is complex indeed. (It becomes even more complex when we recall that "release" is the same word that, on the one hand, as we have seen, Vatsyayana uses for the courtesan's technique of getting rid of an unwanted lover [at 6.3.44] and, on the other hand, in a religious context, signifies ultimate liberation from the wheel of rebirth.)

What about more extreme challenges to gender roles? What, for instance, does the text have to say about people who engage in homosexual acts? Classical Hinduism is in general significantly silent on the subject of homoeroticism, but Hindu mythology does drop hints from which we can excavate a pretty virulent homophobia. The *dharma* textbooks, too, either ignore or stigmatize homosexual activity. Male homoerotic activity was punished, albeit mildly: a ritual bath [Manu 11.174] or the payment of a small fine [*Arthashastra* 3.18.4] was often a sufficient atonement.

The Sanskrit word *kliba* has traditionally been translated as "eunuch" but almost certainly did not mean "eunuch," since eunuchs—men intentionally castrated, particularly in order to serve as guardians in the royal harem—did not exist in India before the Turkish presence in the 9th century, and therefore cannot be recorded in texts such as the *Kamasutra*, composed long before that date. Men were castrated in punishment for various crimes in ancient India (and animals were gelded to control them), but such men were not employed as eunuchs. "*Kliba*," rather, includes a wide range of meanings under the general rubric of "a man who does not act the way a man should act," a man who fails to be a man, a defective male, a male suffering from distortion and Lacanian lack. It is a catch-all term that traditional Hindus coined to indicate a man who is in their terms sexually dysfunctional (or in ours, sexually challenged), including someone who

²² Thanks to Blake Wentworth for bringing this commentary to my attention and translating it.

was sterile, impotent, castrated, a transvestite, a man who had oral sex with other men, who had anal sex, a man with mutilated or defective sexual organs, a hermaphrodite, or, finally, a man who produced only female children. (A similarly broad definition of sodomy, even broader than the one still on the books in several American states, prevailed during the renaissance, a definition that included masturbating, sex in the wrong orifice, bestiality, and sex between Christian and Jew.²³)

The *Kamasutra* departs from the *dharma* view of homosexuality in significant ways. It does not use the pejorative term *kliba* at all, but speaks instead of a “third nature” (*tritiya prakriti*, a term that first appears a few centuries earlier, in the great Sanskrit Epic, the *Mahabharata*) or perhaps a “third sexuality” in the sense of sexual behavior:

There are two sorts of third nature, in the form of a woman and in the form of a man. The one in the form of a woman imitates a woman’s dress, chatter, grace, emotions, delicacy, timidity, innocence, frailty, and bashfulness. The act that is [generally] done in the sexual organ is done in her mouth, and they call that “oral sex.” She gets her sexual pleasure and erotic arousal as well as her livelihood from this, living as a courtesan. That is the person of the third nature in the form of a woman.

The *Kamasutra* says nothing more about this cross-dressing male, with his stereotypical female gender behavior, but it discusses the fellatio technique of the closeted man of the third nature in considerable sensual detail, in the longest consecutive passage in the text describing a physical act, and with what might even be called gusto:

The one in the form of a man, however, conceals her desire when she wants a man and makes her living as a masseur. As she massages the man, she caresses his two thighs with her limbs, as if she were embracing him. Then she becomes more boldly intimate and familiar... , pretending to tease him about how easily he becomes excited and laughing at him. If the man does not urge her on, even when he has given this clear sign and even when it is obvious that he is aroused, she makes advances to him on her own. If the man urges her to go on, she argues with him and only unwillingly continues. [2.9.6–11]

And so forth, and so on. This is a remarkably explicit analysis of the mentality of the closet, the extended double entendre of an act that is cleverly designed to appear sexually innocent to a man who does not want, or does not want to admit that he wants, a homosexual encounter, but is an explicit invitation to a man who is willing to admit his desire for such an encounter. And a massage is a massage

²³ Allen Bray, *Homosexuality in the Renaissance*, 1990.

here: cf. 2.2. 27–8: “Some people think that massaging is also a kind of close embrace, because it involves touching. But Vatsyayana says: No. For a massage takes place at a particular time set aside, has a different use, and is not enjoyed by both partners in the same way.” On the other hand, cf. 2.3. 31. “But when a woman who is giving the man a massage makes sure he has understood her signals and rests her face on his thighs as if she had no desire but was overcome by sleep, and then kisses his thighs, that is called a kiss ‘making advances.’” And 2.4.12–13: “‘Gooseflesh’ is made when nails of medium length are brought close together and moved over the chin, breasts, or lower lip, so lightly that they leave no line but by the mere touch cause the thrill of gooseflesh and make a sound as they strike one another. A man can do this to the woman he wants, in the course of massaging her body...”

The legitimacy of this act is supported by a casual remark in the passage describing the four sorts of love, and the contexts in which they arise. One of the four types is called [2.1. 42] “The love that comes from erotic arousal,” and it is said to arise from the imagination, not in response to any object of the senses: “It can be recognized in the course of oral sex with a woman or with a person of the third nature, or in various activities such as kissing.” The commentary expands upon this but, significantly, leaves out the reference to the person of the third nature and refers only to a female partner: “Erotic arousal also comes from kissing, embracing, scratching, biting, slapping, and so forth; at the moment of sexual pleasure, the person performing these acts experiences a mental love, and *the woman* for whom they are done also experiences a mental, rather than merely physical, love, because of the imaginative power of passion directed to each spot that is being stimulated.” Here, again, the commentary has closed down one of the options.

One passage suggests that some people disapprove of men of the third nature, in a warning to the bridegroom not to be too shy with his shy bride: “[Certain scholars] say, ‘If the girl sees that the man has not spoken a word for three nights, like a pillar, she will be discouraged and will despise him, as if he were someone of the third nature.’” So judgmentalism appears to creep in after all. But when we look closer we see that the people who make this judgment are the “scholars” with whom Vatsyayana almost always disagrees, as he does here, for he goes on to remark: “Vatsyayana says: He begins to entice her and win her trust, but he still remains sexually continent. When he entices her he does not force her in any way, for women are like flowers, and need to be enticed very tenderly. If they are taken by force by men who have not yet won their trust they become women who hate sex. Therefore he wins her over with gentle persuasion.” This is the sort of man whom the wrong sort of scholar, but not Vatsyayana, might fear that some people might stigmatize as someone of the third nature.

Men of the third nature are always designated by the pronoun “she,” basically because the word “nature” is feminine in Sanskrit (as it, and most abstract nouns, are also in Latin and Greek). Indeed, the idea of a third gender, rather than a binary division, may come from the basic habit of Indo-European languages to assign three genders—neuter as well as masculine and feminine—to all nouns. Yet the very use of the word “third”—which clearly implies a previous “first” and “second”—demonstrates that Vatsyayana is thinking primarily in binary, more precisely dialectic, terms that would have satisfied Hegel or Claude Lévi-Strauss: two opposed terms modified by a third. Vatsyayana actually analogizes men and women to grammatical terms, in the discussion of gender stereotypes considered above, which does not take account of the third nature at all: “By his physical nature, the man is the active agent (the subject) and the young woman is the passive locus (the locative case, in which the action takes place).” [2.1.26] (The object is the sexual act). But there is another, better reason why Vatsyayana uses the female pronoun for a person of the third nature, and that is because of her perceived gender: he lists the third nature among *women* who can be lovers [1.5.27]. This use of the pronoun “she” can also be seen as an anticipation of the practices of some cross-dressing gay men of our day.

At the end of the discussion of the third nature, Vatsyayana grants that some women, too, perform oral sex, though he strongly disapproves of it and attributes it largely to women from distant parts of India. [2.9.25–41]. (He says that this is one of the ways that a group of men can pleasure one woman [2.6.46–7] in the mythical country where women reign, and he clearly disapproves of such women). Fellatio, therefore, is permitted for (some) men, and not for (our) women. But since Vatsyayana uses the female rather than the male pronoun throughout the description of fellatio, that passage can also be read heterosexually, instructing a woman how to seduce a man through oral sex: “She pretends to tease him about how easily he becomes excited, and she laughs at him. If the man does not urge her on, even when it is obvious that he is aroused, she makes advances to him on her own. If the man urges her to go on, she argues with him and only unwillingly continues.” [2.9.7–11] And so forth. By the same token, one might turn the argument upside down and argue that the female pronoun used for the active partner in the section on “the woman playing the role of the man” (the woman on top) might also refer to a male of the third nature and represent male homoerotic as well as hetero-erotic sex, as an alternative, or perhaps even a subversive, subtext.

None of this is evident from Burton’s translation, which renders “third nature” as “eunuch” (the usual mis-translation of *kliba*) throughout. Why did Burton make such an error? Probably he used the word “eunuch” in its broader sense, to designate not a guardian in the harem but a man who had been castrated for one reason or another. It is possible that Burton confused the men of the third nature

with the Hijras, castrated transvestites who function as male prostitutes in India today, and are often called “eunuchs.”²⁴ The Hijras do correspond rather closely to the first type of third nature, the cross-dressing female type that is dismissed after just a sentence or two, but not to the second type, the closeted male type, to which Vatsyayana devotes so much attention. Burton had written about the Hijras in the notes to his translation of the *Arabian Nights*, but there is no evidence of their existence at the time of the *Kamasutra*. Why, then, did he not recognize the text’s reference to sexually entire men who happened to prefer having (oral) sex with other men? Did he read the text as implying that this was the only option available to them due to some sort of genital mal-function? Did he confuse the third sex with *klibas*, the elastic category that includes both castrated men and homosexual men? There is no question about his knowledge of homosexuality, both in the *Arabian Nights* and in the India of his day; he had undertaken a study of male brothels, staffed by “boys and eunuchs,”²⁵ in Karachi in 1845.²⁶ His famous “Terminal Essay” to the *Arabian Nights*, published in 1885, includes an 18,000 word essay entitled “Pederasty” (later republished in his collection of essays entitled *The Erotic Traveller*) that was one of the first serious treatments of the subject in English, though he called it “the vice, the abuse, pathological love” and stated that Hindus held the practice in abhorrence.²⁷ No, Burton’s “eunuchs” are, rather, a matter of “Orientalism”: the depiction of “Orientals” as simultaneously oversexed and feminized. The word “eunuch” was bandied about loosely in British writings about the Orient, conveying a vague sense of sexual excess, cruelty, and impotence, and it infected Burton’s translation of the *Kamasutra*, too.

What about homoerotic women? Vatsyayana is unique in the literature of the period in describing lesbian activity. He does this at the beginning of the chapter about the harem, in a brief passage about what he calls “Oriental customs.” [5.6.2–4] (The use of the term “Oriental”—or “Eastern”—for what Vatsyayana regards as a disreputable lesbian practice in what was soon to be a colonized part of the Gupta Empire—indeed, the Eastern part—suggests that “Orientalism” began not with the British but with the Orientals themselves.) These women use dildos, as well as bulbs, roots, or fruits that have the form of the male organ, and

²⁴ See Serena Nanda, *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India* (Belmont, CA: Wadsworth Pub. Co., 1990).

²⁵ William G. Archer, “Preface,” to the *Kama Sutra* (London: George Allen and Unwin, 1963), 17; see also Wendy Doniger, “Presidential Address: ‘I Have Scinde’: Flogging a Dead (White Male Orientalist) Horse” (*Journal of Asian Studies* 58 (4), November, 1999), 940–60.

²⁶ Brodie, *The Devil Drives*, 369.

²⁷ *Ibid.*, 369–70.

statues of men that have distinct sexual characteristics. But they engage in sexual acts with one another only in the absence of men, as we sometimes say of men in prison, or English boys in posh boarding schools, not through the kind of personal choice that drives a man of the third nature: “The women of the harem cannot meet men, because they are carefully guarded; and since they have only one husband shared by many women in common, they are not satisfied. Therefore they give pleasure to one another with the following techniques.” Yashodhara’s commentary [on 5.6.2] makes this explicit, and also helpfully suggests the particular vegetables that one might employ: “By imagining a man, they experience a heightened emotion that gives extreme satisfaction. These things have a form just like the male sexual organ: the bulbs of arrow-root, plantain and so forth; the roots of coconut palms, bread fruit, and so forth; and the fruits of the bottle-gourd, cucumber, and so forth.” One can imagine little gardens of plantain and cucumber being cultivated within the inner rooms of the palace, the harem.

The *Kamasutra* makes only one brief reference to women who may have chosen women as sexual partners in preference to men: the text says that a girl may lose her virginity with a girlfriend or a servant girl, and the commentator specifies that “They take her virginity by using a finger.” [7.1.20] Manu says that a woman who corrupts a virgin will be punished by having two of her fingers cut off [8.369–70]—a hint of what Manu—like Yashodhara—thinks lesbians do in bed. Vatsyayana never refers to women of this type as people of a “third nature,” but the commentator’s belief that the children produced when the woman is on top might be “a little boy and little girl with reversed natures” [on 2.8.41] refers to the view that the “reverse” intercourse of parents might wreak embryonic damage, resulting in the reversed gender behavior of the third nature—significantly, for a girl as well as a boy, the female type not spelt out by the text’s discussion of the “third nature.” So, too, though Vatsyayana never uses the verb “to play the man’s role” when he describes lesbian activities [5.6.1–4], the commentator cites one text in which that verb is used of a woman with another woman:

A woman can be impregnated by making love with another woman just as she can by making love with a man.

“When a woman and a woman
make love together,
and emit semen into one another,
a child is born without bones.”

For blood is formed out of the basic liquid of the body and becomes, under certain circumstances, menstrual blood, while semen is formed out of the marrow of the bones.
[2.1.18]

The medical textbooks, Manu [at 3.49] and the commentator on the *Kamasutra* [at 6.1.17] all assume that a woman, like a man, has seed; this passage argues that passion may drive a woman to take a lover, “allaying passion, for an excessive volume of semen is dispelled by sex with any man.” Yet other embryologies, also cited by the commentator, assume that the woman’s menstrual blood, rather than her semen, combines with the man’s semen to form the embryo; this model gives women a much smaller role in the child, since it also assumes that semen was a much refined and concentrated form of blood. For the mother contributes one drop of menstrual blood, giving the baby the red and soft parts (flesh and blood), while the father contributes one drop of semen, giving the white and hard parts. Moreover, since, in this same belief system, it takes ten drops of blood to make a drop of semen, the woman’s contribution is only one tenth of the man’s. The story of the two women who make love and produce a bone-less child is well known: A king died without an heir, and one of his two wives ate a special bowl of rice consecrated to make her pregnant, and the other “acted the part of a man” with her, and she became pregnant; but the child had no bones, because that is the father’s contribution to the embryo. The child lacked bones because the man contributes, from his semen, the white and hard parts of the embryo, bones and sinews, while the woman contributes, from her blood, the red and the soft parts, blood and flesh.²⁸ There is also an example of the opposite case, in which the child (Shiva’s son Bhṛngin) is cursed to be without flesh because he denies his mother. In striking contrast to this system reflected in the commentary’s remark about menstrual blood versus semen, Vatsyayana insists that the woman, too, has seed and therefore, by implication, contributes an equal portion to the child. He also argues that the woman must have an orgasm in order to become pregnant, presumably in order to release her seed.

In addition to male and female homosexual acts, there are a few oblique, passing remarks that suggest bisexuality. The female messenger may have had bisexual behavior in mind when, praising the man’s charm, she says, according to the commentator, “He has such luck in love that he was desired even by a man.” [5.4.15] So, too, in the *Buddhacarita* [4.12], composed in roughly the same period, the court chaplain encouraging a group of women to try to seduce the Buddha tells them, “By your knowledge of the telltale signs of emotion, your flirtation, your perfect beauty, you are able to enflame the passion even of women, so how much more is this so of men?” In the *Kamasutra*, two verses embedded within the passage about fellatio performed *by women* describe men who engage in oral sex:

²⁸ *Padma Purana*; see O’Flaherty, *Textual Sources*.

Even young men, servants
 who wear polished earrings,
 indulge in oral sex
 only with certain men.

And, in the same way, certain men-about-town
 who care for one another's welfare
 and have established trust
 do this service for one another. [2.9.35–36]

These men, who seem bound to one another by discriminating affection rather than promiscuous passion, are called “men about town,” *nagarakas*, the term used to designate the heterosexual heroes of the *Kamasutra*. In striking contrast with men of the third nature, always designated by the pronoun “she,” these men are described with nouns and pronouns that unambiguously designate males, yet they are grouped with women. Perhaps, then, they are bisexuals. The commentator on the *Kamasutra*, as we have seen, even makes the author of the part of the text commissioned by the courtesans a serial bisexual [1.1.11].

Thus, despite the caution with which the text broaches this topic of homosexuality, and even more cautiously, bisexuality, it is possible for us as readers to excavate several alternative sexualities latent in the text's somewhat fuzzy boundaries between homoeroticism and heteroeroticism. But we must admit that we find these alternatives in the Sanskrit original, carrying meanings that have value for us, only by transcending, if not totally disregarding, the original context. Were we to remain within the strict bounds of the historical situation, we could not notice, for example, the women's voices speaking against their moment in history, perhaps even against their author. Only by asking our own questions, which the author may not have considered at all, can we see that his text does contain many answers to them, fortuitously embedded in other questions and answers that were more meaningful to him. Adam Gopnik has made this point well, with reference to some of the Western classics: “A lot of the skill in reading classics lies in reading past them... The obsession with genetic legitimacy and virginity in Shakespeare; the acceptance of torture in Dante—these are not subjects to be absorbed but things you glide by on your way to the poetry.”²⁹ We need to read past the outer husk of the *Kamasutra*'s obsessions, not only to get to the precious kernel within—the vivid depictions of sexual psychology—but to get to our own obsessions. This sort of reading suggests various ways in which the *Kamasutra*'s implicit claim to sexual totality might be opened out into a vision of gender infinity.

²⁹ Adam Gopnik, “A Purim Story,” *The New Yorker*, February 18 & 25, 2002, p. 26.

Some observations on the mythology of Cūr in early Tamil poetry

A. Dubyanskiy

(Institute of Asian and African Countries, MSU, Moscow)

It is a well known fact that the poetry of *eṭṭuttokai* (“Eight anthologies”) and *pattuppāṭṭu* (“Ten songs”) shows obvious traces of the impact of the Northern religious and mythological traditions. The degree of this impact is usually considered to be not very high, though the issue of its exact measure and manifestations (as well as a possible counter influence) is still a matter of debate. However it might be, Tamil poems demonstrate their acquaintance with many mythological and religious data and concepts which came from Sanskrit and Prakrit sources [Dubianski 2000, 3]. The poem *cilappatikāram* which is closely tied with the early Tamil poetry is especially indicative in this respect. A wide spectre of mythological figures of the Hindu pantheon is present in it. Among them we can single out gods which are of major importance for the early Tamil culture. They are: the goddess *Korravai* (associated with *Durga* and *Kālī*), *Murukaṇ* (*Skanda*), *Māl* or *Tirumāl* (*Viṣṇu/Kṛṣṇa*). They are shown (in the poem and in other Tamil texts) in a process of amalgamation of the two traditions, with many puranic features but still preserving their local identity. The most prominent and oft-mentioned mythological person in the early Tamil poetry is the god *Murukaṇ*. For the ancient Tamils he was a personification of a military prowess and heroic character, a model for belligerent Tamil kings or chieftains but at the same time he was venerated as a god of love and procreation, a paragon of a Tamil lover. In the Tamil anthologies and poems, especially in their later layers, the mythology of the heroic *Murukaṇ* was doubtlessly influenced by the image of *Skanda*. This is clearly seen in the collection of hymns called *paripāṭal* and in the poem *tirumurukārruppatai*, which was composed by the poet *Nakkīrar* in order to praise the god in his two aspects: as a local Tamil deity and as the all-Indian *Skanda*.

The military prowess of *Murukaṇ-Skanda* is displayed in the early Tamil poetry mainly in his fights against demons (*asuras*), which appear under the name of *avunaṇ* (the plural of *avunaṇ*). The pan-Indian mythological background of this theme, going back to Vedic Indra’s exploits, seems to be indisputable, but the origin of the term *avunaṇ* is not clear. Sometimes it is considered to be a corrupted form of the Sanskrit word *asura* (the most recent case, — with a question

mark, though, — is represented in [Wilden 2006, 377]). The same situation is observed in connection with the name of Murukan's antagonist — *Cūr*: there is a temptation to produce the Tamil word *cūr* from Sanskrit *asura*. But, as F. Clothey aptly remarks, “there is no reason to assume that the Tamil *Cūr* and the Sanskrit *asura* are etymologically related” [Clothey 1977, 208]. As to the term *avuṇar*, it is obviously impossible to explain the change of the glide *-r-* in *asura* into the retroflex — *ṇ*. This is, perhaps, the reason why the “Tamil Lexicon” produces it from the Sanskrit *hūṇa*, the name of tribes mentioned in the Mahabharata. But this etymology is also doubtful. Apart from the lack of a satisfactory linguistic explanation of the phonetic changes, it is not easy to see how these tribes crept into Tamil poetry in the form of *asuras*. It is interesting, however, to note by passing that if the authors of the Tamil Lexicon consider possible the change of the long vowel, *-ū* in the Sanskrit word into the short *-u* in the Tamil one (which is not regular altogether), then another theoretical suggestion can be made: *avuṇar* < Skr. *apūrṇa* “incomplete, deficient” [Monier-Williams 1976, 56]. The loss of *-r* is a rare case, indeed, but its possibility is supported by an analogous process in: *uvaṇam* < *suparṇa*, Garuda in Pari IV, 42.

Even more plausible and accurate way to solve the problem is to produce *avuṇaṇ* from the Skr. word *aguṇa* ‘destitute of good merits’ [Monier-Williams 1976, 4]: Skr. *a-guṇa* < Tam. *akuṇa* < Tam. *avuṇa-ṇ*. Unfortunately, however, the last two cases cannot be considered satisfactory, providing the sparsity of their usage. But yet one more possibility (pointed out to me by Maxim Rusanoff) can be suggested, which seems quite convincing: Skr. *a-puṇya* ‘impure, wicked’ < Prakr. *auṇṇa* [A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary 1963, 5] < Tam. *avuṇa-ṇ*.

The term *avuṇaṇ* (singular form) is used when an individual *asura* is meant (in CP VI, 52 this is *asura Bāna*, in CP XII, 65 — *Mahiśa*), but usually *asuras* (that is *avuṇar*) are mentioned in the plural. Their multitude is stressed, for instance, by the expression *avuṇar kaṇam koṇṭu* (PN 174, 1; CP VI, 7) ‘*asuras* forming a group’. Sometimes certain definitions are applied to them, like *aṇaṇkuṭaiya avuṇar* (Pati 11, 4; PN 174, 1) ‘*asuras* having power’; *māya avuṇar* (Pari V, 7), *māyam ceya avuṇar* (Kali 1,3) ‘*asuras* who possess (or produce) illusion’; *kaṭuvicai avuṇar* ‘fast-moving *asuras*’ (CP VI, 7); *kāy ciṇa avuṇar* ‘hot-angered *asuras*’ (CP VI, 58). They are usually mentioned in connection with gods, when a victory of this or that god over them is meant: in PN 174, 1–4 *Viṣṇu* (*aṇcaṇa uruvaṇ* ‘the one who is of the dark hue’) saves the sun from *asuras*; in Kali 2, 3–5 *Śiva* (*mukkaṇṇaṇ* ‘he of three eyes’) destroys three forts of *asuras*; *Lakṣmi* (*tiruvīṇ ceyyōḷ*) is performing a dance, making *asuras* clad in military attire stop [fighting] (CP VI, 60–61). But the most frequently mentioned mytho-

logical episode connected with them is the already mentioned deed of *Murukaṇ* who slayed the demon *Cūr*, or *Cūrapadma*, *Murukaṇ*'s main adversary, and who is considered to be the chief of the *avunaṇ* (*aṇankuṭai avunaṇ ēmam puṇarkkum cūruṭai muḷumutal taṭinta pēricai kaṭuñciṇa viṛal vēl* "the glorious and strong-angered *Murukaṇ* who cut the whole body of *Cūr*, a defender of power-possessing *avunaṇ*", *Pati* 11, 4–6). A detailed description of this combat is not provided by the early texts, its full and standard account belongs to a much later time and is reproduced in *Kantapurāṇam* (a version of the Sanskrit *Skandapurāṇa* with considerable additions of local material). It was compiled in the 14-h century A.D., by the poet *Kacciyappacivācāriyar*. The outline of the episode can be related as follows:

The demon *Cūr* (*Cūrapadma*) and his brothers glorified *Śiva* and received a boon -- the power over the universe. The humiliated gods turned to *Śiva* for aid and he consented to conceive a son who was later to slay the demons. Thus, *Murukaṇ*, who was born from *Śiva*'s seed, entered the fight, slew the demon *Tāraka*, having split with his spear the *Krauñca* mountain where the demons were hiding, destroyed the other demons and began a combat with *Cūr*. During the combat *Cūr* assumed various shapes: of storming waters, fire, death, a mountain, a cloud etc. He created a host of shadows, amongst which he hid himself and, finally, acquired the shape of a mango tree that stood in the centre of the ocean, its branches reaching the limits of the universe and shedding darkness over the earth, the sky and the ocean. The stars, shaken off by its branches, fell down, the mountains turned their roots to the sky. First the fiery spear of *Murukaṇ* dried the ocean around the mango tree, then it chopped off the tree trunk, yet *Cūr* was not defeated; he split into two parts: one part acquired the shape of a cock, and the other, of a peacock. *Murukaṇ* chose the cock to be represented on his banner, while the peacock became his vehicle (*vāhana*).

In the *Kantapurāṇam* this episode contains much of the puranic *Skanda* and, according to D. Shulman, acquires the character of a cosmogonic myth in which the mango-tree plays the role of the *axis mundi*, identified in this particular myth with the tree of death and chaos. The combat between *Murukaṇ* and *Cūr* is, in D. Shulman's opinion, homologous to the Vedic conflict between Indra and Vritra (v. also [Yamashita, s.a., 156]). In his analysis of the god's attack on a tree or pole in the Śaivite mythology, Shulman suggests, albeit cautiously, that *Murukaṇ*'s combat with the demon personified as a mango-tree represents a fragment of the long-lost Dravidian cosmogonic myth in which the mango-tree is the key image [Shulman 1979, 35].

That the combat between *Murukaṇ* and *Cūr* has overtones of Vedic cosmogony is not surprising (particularly if one takes into account the fact that the text of

the *kantapurāṇam* arose in the mainstream of the well-established Hindu tradition). The fight therefore has a “positive”, creative meaning — like any fight of a god with demons. It is the mango-tree that requires some elucidation, being the image in which the Tamil specificity of the myth emerges most strikingly. The myth, as has already been mentioned, is nowhere in the poetry texts related in full: the extant texts under study contain only brief accounts of the *Murukaṇ* — *Cūr* combat¹. Therefore, based on these brief descriptions it seems hardly possible to reconstruct the cosmogony of the myth. Let us, though, try to elucidate the meaning of the conflict by analysing the textual data pertaining to the mythologies of its characters.

Cūr is sometimes presented as a deity of fear, a personification of anxiety and suffering: his name contains the meanings of ‘fear, affliction, suffering’. It also means ‘to frighten, to be cruel’ (DED 2250) [Zvelebil 1977, 243]. F. Clothey defines him as “a somewhat personalized demonic force that causes terror....In general *Cūr* in early references is a troublesome force on the mountains” [Clothey 1977, 30]. I am not sure that these are quite correct explanations of *Cūr*, for it seems doubtful to me that early Tamils with their inclination to observe natural roots of things, deified personal psychological states, but the very last remark by F. Clothey deserves attention. Indeed, when the word *Cūr* is used in the contexts other than his combat with *Murukaṇ*, it does denote natural phenomena, closely connected with mountains and water: *cūruṭai cīlampu* ‘mountain slopes possessing *Cūr*’ (AN 158, 8; NT 373, 5); *cūruṭai verpaṇ* ‘the chief of the mountains (*Murukaṇ*) where *Cūr* dwells’ (AN 98, 5); *cūrmalai nāṭaṇ* ‘the chief of the mountains with *Cūr*’ (KT 105, 5); *cūruṭai aṭukkam* ‘mountain slopes possessing *Cūr*’ (NT 359, 7; KT 376, 2); *cūrccuṇai* ‘mountain lake possessing *Cūr*’ (AN 91, 4;); *cūruṭai naṇantalai cuṇainīr malka* ‘water is abundant in spacious lakes possessing *Cūr*’, or ‘lakes possessed by *Cūr*’ (NT 7, 1; 268, 1). There is an obvious association of *Cūr* with the rainy season: *kār pukaṇṇu eṭutta cūrpukal naṇantalai* ‘the spacious area desired by *Cūr* that received and proclaimed the rainy season’ (AN 303, 5).

Departing from these examples, it is possible to suggest the following etymology for the word *cūr* which would take into account the context of its usages:

¹ *cūr maruṇiku aṭutta cuṭarilai neṭuvēl*, “a long spear with a shining leaf-blade which split *Cūr*” (Ak. 59, 10); *cūr navai murukaṇ*, “*Murukaṇ* who destroyed *Cūr*” (PN 23, 4); *cūruṭai muḷumutal taṭinta pēricai kaṭuñciṇa viṇal vēl*, “*Vēl* who possessed a mighty strength of wrath and was known for having cut down the whole trunk in which *Cūr* was dwelling” (Pati 11, 5–6; see also Pari V, 4; IX, 70; XVIII, 14; TMA 275 etc.). The link between *Cūr* and a tree is sometimes denoted in the following way: *cūr mutal irunta ōmai*, “the *ōmai* (probably, a variety of the mango-tree) which used to be the body of *Cūr*” (AN 297, 11); *nāṇil perumaram*, “a big shameless tree” (AN 273, 15).

I suggest that this noun is derived from the verbal stem *cura*, ‘to stream, pour’ (cf. *curanta kāveri* ‘streaming Kaveri’, PN 68, 9) by the well attested in Tamil language process of producing nouns by prolongation of the verbal root vowel, that is: *cura* < *cūr* (by analogy: *ura* ‘to be firm, strong’ < *ūr*, ‘fortification, village, town’). If this interpretation is correct, it can be assumed that the word *cūr* means ‘what is streaming, pouring, whirling’, ‘the essence of water’ which emphasizes *Cūr*’s links with the world of water and makes him its embodiment.

There is a peculiar detail of the mythology of *Cūr* — his association with certain maidens called *cūr makaḷ* (singular) (NT 34, 4), *cūrāra makaḷir* — KT 53, 7), possibly, by appearance, spirits of mountain waters (*cuṇai uraiyūm cūr makaḷ* ‘*Cūr*’s maiden who dwells in the mountain lake’, AN 198, 16–17); *cūr makaḷ aruvi iniyattu āṭum nāṭaṇ* ‘the chief of the country where a *Cūr* girl is dancing accompanied by sweet sounds of a rivulet’ (NT 34, 4–5). TMA describes a dance of these maidens in the mountains much more extensively:

Cūrara girls are dancing in the grove
On the high slopes of rising dark mountains.
Their small bright-red feet are decked with tinkling bells,
They have bamboo-like hands, rounded legs, curved waists,
Their garments wrought with flower designs, undyed,
But red like cochineal-insects.
Around their hips are small belts with round coins,
Their beauty is not a hand-made one,
The decorations are of gold of the naval type,
Their faultless bodies shine far,
They deck their wet tresses made up
By their maids with small blossoms
Of red-stalked *veṭci* and petals
Of the green-stalked water-lily *kuvaḷai*.
Their hair is done in the form of the right-whirled conch,
Like with *Lakṣmi*.
They put a *tilak* on their honey-scented beautiful foreheads,
The decorations in the form of *makara* are hanging from the ears,
The hair is parted and spotless knots are made,
Decorated with big cool *champaka* flowers
And bright clusters of *marutam* flowers
With black outer petals and delicate inner part.
They put on garlands wreathed with red buds
On stalks rising from under water.
Bright sprouts of *aśoka* decorate their beautiful ears, matching them,
And descend to their chests with exquisite jewels.

They covered their young breasts which resemble the buds of *koṇku*
 With fragrant paste made from the firm sandal-wood,
 Smelling like clusters of *marutam* full of honey.
 They also rubbed them with the pollen of fully open *vēṇkai* blooms.
 They pluck small stalks of *viḷā*-tree and throw them to each other,
 While extolling — “Long live!” — the victorious banner
 With the image of a rooster. Thus they are singing and dancing
 So that glorious mountains are roaring back.
 (TMA 13–41).

What seems to be strange here at first sight is that the girls of *Cūr* are singing the glory of *Murukaṇ* and their natural decorations bear *Murukaṇ*'s colours (red and golden flowers). However, one should not forget that *Murukaṇ* is the lord of mountains and their inhabitants and the poem TMA was created to extol him. Besides, it appears that *Murukaṇ* and *Cūr* have much in common: both are linked with mountains and, in one way or another, with water (TMA 224 refers to *Murukaṇ*'s presence in rivulets and streams). Finally, both influence humans, especially women, in a particular manner: they inspire awe, frighten women and possess them: *cūr nacaintaṇaiyaiyāy naṭuṇkal* ‘trembling as if *Cūr* desired you’ (KT 52, 2); *cūruṇu mañṇaiyiṇ naṭuṇka* “we were trembling, like peacocks possessed by *Cūr*” (KP 169)²; *cūrara makaliriṇ niṇṇa nī maru yāraiō em aṇaṇkiyōy* ‘who are you that torture me, standing like *Cūr*'s maiden?’ (AN 32, 7–8). In the last example the usage of the verb *aṇaṇku* with the meaning of “torture” is of particular interest, for it was *Murukaṇ* who possessed and mastered *aṇaṇku*, powerful inner energy [Dubianski 2000, 6–9]. Furthermore, *Cūr*, like *Murukaṇ*, was given offerings (*cūruṭai pali* — NT 367, 4), oaths were sworn before him or his maidens. Thus, in KT 53, 7 an oath is mentioned taken in front of *Cūr*'s maidens (*cūrara makaliroṭu urra cūlē*), while AN 266, 22 mentions the oath taken in the presence of *Murukaṇ* (*cēeyoṭu urra cūlē*).

As to the *Cūr* maidens, in the fragment from TMA given above they are depicted as perfectly beautiful, bright, richly decorated and absolutely not fearful maidens with some miraculous features. Everything points to their celestial origin and nothing prevents us from a suggestion that in this way the poet presented *apsaras*, or, rather, his interpretation of these mythological figures. Once (NT 356, 3–4) they are mentioned beyond any doubt, though in a different way: ‘celestial maidens on the peaks of Himalaya’ (*imayattu ucci vāṇara makalir*), but usually they are referred to as *cūr* or *cūrara makalir*.

² Tremor is known to be an overtly manifest symptom of being possessed by a demon or deity.

As with the case of the word *Cūr* the origin of the term *cūrara*, its component *ara* in particular, is also not clear, though there seems to be no doubt about its Sanskrit origin. Thus, Tamil Lexicon understands *ara* as a contracted form of *amara* “celestial”. K. Zvelebil thought that “*ara* is probably Skr. *hara* ‘ravishing’” [Zvelebil 1981, 28]. The late N. Gurov suggested (in a personal communication) a Dravidian etymology: *ara* < *aravu/aravam* ‘snake’. Unfortunately, there is no indication of any connection of *cūrara* girls with snakes. My hypothesis comes from the meaning of the word *apsara* (*ap* ‘water’- *sara* ‘going’), ‘those who move in water’. Since the word *cūr*, as I tried to show, is connected with water and can be interpreted as a substitute of Skr. *ap* ‘water’, and *ara* -- as Tamil presentation of Skr. *sara* (the initial *s-* is regularly omitted in Tamil), the combination of *Cūr* and *ara* can be understood as a calque of the word *apsara*.

Coming back to the figure of *Cūr* we find that the analysis of the usages of the word brings us to a paradoxical conclusion. Like *Murukan* *Cūr* is connected with a powerful energy, actually embodies it. This energy is an analogue to *aṇaṅku*, only it acts in the reverse fashion, so to say: *aṇaṅku* is related to heat and fire, *cūr* — to cooling and water. In fact, there is only one phenomenon: a natural energy which is highly unstable and has various manifestations according to the concrete circumstances in which it reveals itself. Schematically this process can be represented as a scale with two poles: the hot pole and the cold pole, with the energy moving from the one towards the other. The poles can be termed in Tamil *aṇaṅku* and *cūr* and can be viewed as interchangeable, as they represent complementary rather than opposing values, which flow from one into the other. In other words, we are concerned here with the two extreme points in the process of the energy’s movement along the scale from one pole to the other. Taken in isolation, the poles represent, correspondingly, the two poles of inauspiciousness. In nature they brightly reveal themselves in the seasonal cycle with its culmination points of the season of summer heat and the rainy season. Of course, the sets of qualities pertinent to either season are contrasting, yet not mutually exclusive. On the contrary, each is conditioned by the other, being complementary and interdependent. They project into each other and co-exist. The hot season is a realm of fire and dryness: nature is heated to the extreme and accumulating energy, ready to receive the fertilizing rain. The moisture, for the time being, is in its latent state, dormant in the depths of the earth and in the roots of plants. With the arrival of the rainy season, water and coolness take over, the heat energy is well under control and manifests itself as benign, emanating warmth and the fragrance of budding flowers, an anticipation of love and the time of the coupling of all living beings. Thus, in the perpetual conjunction of opposites, in the movement of the extremes towards each other, and in their merging the nature achieves completeness and harmony.

Although the coming of the rainy season, when the two poles “meet” is highly benign and productive, it contains a negatively charged element as well: the danger of excess cold, moisture and darkness. Therefore, in the descriptions of the arrival of the monsoon contained in the poetry texts there is clearly a sinister note:

The rain has covered the horizon so that the sky cannot be seen,
Floods of water are falling down — the earth is not visible,
The sun has left, and the darkness is complete.
(KT 355, 1–3)

There is a bent bow that inspires awe, over the mountain tops,
Like the sound of a drum roll, the clouds have burst and,
Drinking the moisture of the ocean,
Swiftly rise and pour with rain so plentiful
That the four parts of the world vanish in darkness.
(AN 84, 1–4).

In such descriptions and particularly in the motif of universal darkness one can easily trace an analogy with the fragment of the myth about the *Murukaṇ-Cūr* combat, in which *Cūr* assumes the shape of a mango-tree that casts its shadow over the earth and the sky: *nāṇil perumaram nilavarai ellām niḷarri* ‘a shameless big tree of *Cūr* casting its shadow over the entire earth’ (AN 237, 15). The echoing images (supported by the characteristics of the notion of *cūr* given above — that is, its associations with water, darkness and the rainy season — enable us to suggest that *Cūr* personifies the dangerous, negative side of the rainy season: the cold, the darkness of rain clouds, the atmosphere of instability, or, in more general terms, the state of the natural energy at its cold pole. It can therefore be asserted that the myth of the combat between *Cūr* and *Murukaṇ* reflects a significant event in the seasonal cycle, but in order to elucidate the specific character of the analogy we should consider yet another mythological figure in the Tamil mythical lore, that of *Tirumāl*, or *Māyōṇ*, ‘the divine, handsome *Māl*’, ‘The Dark God’.

The etymology of the word *māl* is linked with the root *mā-* (DED 3918) with the meanings ‘black, cloud, darkness, night’ or with *mā-*, ‘big, great’ [DED 3923]. The first interpretation is no doubt more appropriate since it corresponds to the essence of the deity more precisely (which follows from the fragments quoted). Thus *māl* means ‘dark’; the same meaning fits the names derived from this root: *neṭumāl*, *māyōṇ* ‘The Tall Dark One’ [Zvelebil 1977, 239; Hardy 1983, 218]. The other two names *māyaṇ*, *māyavaṇ*, though phonetically sug-

gesting the same meaning, are supposed to mean ‘The one who possesses *māyā*’ (the power of illusion).

According to F. Hardy who has studied the history of the *Kṛṣṇa* cult in South India the names *Māyōṇ* and *Māl* (*Tirumāl*) in ancient Tamil texts are used to designate *Viṣṇu/Kṛṣṇa* [Hardy 1983, 217] whose cult was acquired by the Pāṇṭiya kings and Kāñci rulers as early as before the third century A.D. and was closely related to political, that is, dynastic factors [Hardy 1983, 152–153; 157]. Cf., for example, the characteristics of a Kāñci king: ‘He is a descendant of that who is like the sea in colour, who has measured the entire world, on whose chest *Śrī* is dwelling’, PPan 29–31).

A question arises: had there been in the Tamil mythology an “appropriate” deity which later became identified with *Kṛṣṇa* in the course of the growth of South-Indian Krishnaism and which had acquired the role of a mythological substratum for his image? F. Hardy is not inclined to give a positive answer to the question fully equalling *Māl* and *Kṛṣṇa*. Yet, there is another view, that of K. Zvelebil, who believes that one can speak of two original Tamil gods, *Murukaṇ* and *Māl*, each as a reflection and development of the cult of the hero-god, connected with hunting, the taming of animals and fertility. It is most probably *Māl* who is referred to, along with *Murukaṇ*, in the passage from AN 360, 6–9: ‘Evening is coming, having taken the beauty of the sea and the sky at dawn, in the image which has mixed the colours [red and black] of the two great gods, inspiring fear and awe’. In the treatise *Tolkāppiyam* (*poruḷatikāram* 5) *Māl* is called ‘The lord of the pasture land *mullai*.’ This region of green hills and meadows is invariably represented in the Tamil tradition during the rainy season. “I am definitely inclined to see, — K. Zvelebil remarks, — both in the ‘Red desire’ (*cevvē*), god of mountains and huntsmen, and in the young ‘Dark God’ of dark-green pastures and herdsmen one main cult of early Dravidians; the cult of the young hero, eternally youthful god” [Zvelebil 1977, 255–256]³.

Yes, in poetical texts which came down to us, it is seemingly impossible to isolate a mythological figure different from *Kṛṣṇa*. However some reconstruction can be made. Let us mark, first of all, the fact that the images and cults of *Murukaṇ* and *Māl/Kṛṣṇa* share a lot of common features [Beck s. a., p. 1–5; Shulman 1980, 283]. Both are young and strong (demon-fighters), both manifest the power of fertility and sexual prowess; in the cult of either of them, singing and ring-dancing of women (*kuravai*) play important roles; *Murukaṇ* rides a peacock, while *Kṛṣṇa* is peacock-coloured and bears a crown made of peacock feathers;

³ A possibility of a reconstruction of the figure of a “youthful god” in the proto-Indian culture was argued in the works by a Russian scholar M. Albedil [Albedil 1984; 1987]. The latest example of this point of view v. in [Parpola 2010].

both gods are associated with mountains⁴. However, there is also a distinction in the mountain connotations of the two gods: *Murukaṇ* is associated with the notions of height, strength and proximity to the sun; while the realm of darkness, thick shadow-casting, humidity belongs to *Māl* (mountains, as described in the Tamil poetry, are not infrequently referred to as *mā*, *māl*, ‘dark’: *māyōṇ amma māl varai kavāṇ* ‘dark mountain slopes, resembling *Māyōṇ*’- NT 32, 1). Besides, the gods have different colour characteristics (red-black) used to distinguish between their spheres of influence and to link them with certain processes in nature: *Murukaṇ* personifies creative sun energy, he is obviously, a solar deity, while *Māl* personifies the fertility energy contained in rain clouds, during the dark rainy season. Summing up the characteristics of the two gods, we can state in a way of a hypothesis that there was in South India a mountain god who depending on the season would figure in contrasting hypostases and could reveal either benign or evil, demoniac properties. Thus during the monsoon his demoniac properties were at work, being manifest in the cold, the mist of thick rain clouds and in the murkiness and instability of the world covered with a film of darkness and water. It is easy to see that taken from this angle the figure of *Māl* possesses some features characteristic of *Cūr*’s. It is worth noting that in Pari III, 56 *Tirumāl* is addressed as the chief of *avunaṇ* (*avunaṇku mutalvaṇ nī*). The phrase, probably, should not be understood literary (indeed, *Tirumāl* is the chief of gods and demons as well), but, still, *Murukaṇ*, his counterpart, is never addressed this way (definite demoniac features are seen in his mother *Korravai*, however).

Apart from these two “great gods” the Tamil mythological situation includes an important feminine figure: the above-mentioned goddess, mother of *Murukaṇ*, while *Māl*, following the stable South-Indian tradition, is her brother (CP XII, 68 calls *Korravai* ‘a youthful sister of *Māl*’). *Korravai* is a goddess of war, a fierce and blood-thirsty creature, who is identified with a pan-Indian goddess *Durga*. In South-Indian tradition she is often depicted as a demonical figure, surrounded by the horde of demons called *pēy*, the name being often applied to herself. She also is known as a chief of a region named *pālai*, the arid and wild landscape in the period of hot summer. She is the seat of destructing fire and heat to be cooled off by sacrifices, usually bloody. CP V, 85–88 mentions a self-sacrifice of soldiers, who cut off their own heads in front of the goddess (the scene which is reproduced in many sculptural images, in the caves of Mahabalipuram and elsewhere).

⁴ Of *Kṛṣṇa* as a mountain god see for example [Vaudeville 1968, 743–744]. CP XI, 91 mentions *Tirumāl*’s mountain which is identified as the *aḷakar*-mountain near Maturai. See also Pari XV, 14, 28, 53.

In a way of an another hypothesis it can be suggested that the earliest Tamil mythological figures were brother and sister, the goddess *Korravai* and *Māl*, who personified sharply contrasting qualities pertaining to certain seasons: the season of the summer heat and the rainy season (and, perhaps, more generally, to the light and the dark halves of the year). In these figures some features of sexual syncretism typical of Indian mythology are discernible: the active, violent goddess, no doubt, represents the male concept (in the later Shaivite variants of the myth the goddess's masculinity is all the more evident as her sword is identified with a phallus [Shulman 1979, 184]). In the figure of *Māl-Cūr*, on the contrary, there are external "feminine" attributes: infirmity, murkiness, coolness and humidity (a commonly known episode in the Vishnu mythology where he is personified in the image of the seductress *Mōhinī* should be reminded here). Later, in the course of the myth's existence and development, the masculine aspect of the goddess and her military functions tend to become estranged from her to be manifest in her son, a young warrior who enters a fight with his demoniac uncle (a scheme utilized also in *Kṛṣṇa* mythology, cf. the *Kṛṣṇa* — *Kaṇsa* conflict)⁵. At a later time, probably as a result of complex interaction between the Shaivite and the Krishnaite mythological layers, which had been formed under the influence of the northern mythological lore, the image of the young warrior is split into two images: that of *Skanda/ Murukaṇ* and that of *Kṛṣṇa/Māl*, the "red one" and the "black one", each striving to the opposite pole, yet at the same time, sharing common features. Thus either remains, in equal measure, responsible for the corresponding seasonal phenomena. At the same time the image of a demon was taking shape to embody the inauspicious side of the rainy season as well as a more generalized idea, that of universal evil. Both heroes, (the red one and the black one) enter the fight with demons which is reflected in a number of myths: for instance, in the myth of *Murukaṇ* and *Cūr* and of *Kṛṣṇa*'s victory over seven bull-demons [Edholm, Suneson 1972].

It may be suggested that the source myth (*Korravai* — *Māl*) further developed into the story of the marriage of *Murukaṇ* to *Vallī*, a girl from the tribe of mountain hunters. She is clearly a figure who symbolises vegetative power of the earth and is closely connected with *Māl* being his daughter, while *Murukaṇ* embodies the energy of his mother.

Returning now to the myth of *Murukaṇ* — *Cūr* conflict, I would suggest that it represents a confrontation of the two natural principles just described. Be-

⁵ The role of the goddess's son as her substitute in the fight with the demon is emphasised in certain South-Indian rites (*vijayadaśami*) related to the festival of the goddess [Biardeau 1981, 224]; some variants of the myth imply that the goddess herself used to acquire the shape of a youthful warrior [Beck 1981, 94].

sides, it clearly demonstrates the overtones of fierce sexual confrontation, resulting in the submission of the weak feminine principle (see the characteristics of *Cūr*) to the firm, male principle. Hence the significance of the motif of dividing in two, which represents sexual intercourse (cf. the Tamil myth in which “the goddess, identified as the phallic sword, ...cleaves the mountain that is the body of the god” [Shulman 1980, 184])⁶. *Murukaṇ*, too, destroys mountain Krauñca, splitting (*piḷantu*) the chest of the demon who was hiding in it (CP XXIV, 8, 3–4) and, also, splits the mango-tree whose shape *Cūr* has taken, cutting it off)⁷.

Most remarkable in the myth under study is the mango-tree, as it is definitely associated in the Tamil tradition with the female principle: a possession of the type of beauty associated with the colour of young mango sprouts (*mān-taḷir*) is considered among the assets of the heroine in ancient Tamil poetry, symbolizing the benign aspect of the power inherent in her. But the mango-tree has other connotations: it can be viewed as a perfect symbol of the rainy season. A tall, bushy tree, with dark fleshy leaves can indeed be identified with a rain cloud, creeping across the sky (the word mango, *mā*, may also mean “dark”. — Cf. the etymology of *Māl*)⁸. Besides, a mango-tree is capable of retaining moisture even in the season of summer heat: many “*pālai*” poems describe the following episode: an elephant, tired with heat, in search of water, attacks trees (possibly, varieties of mango⁹), breaking them and tearing off the

⁶ Hot sunrays splitting (*piḷa*) the earth is a commonly employed image in Tamil poetry. It is significant in connection with the solar symbolism of *Murukaṇ*.

⁷ I would suggest that the motif of splitting should be considered an earlier one, being preserved in the *kantapurāṇam*. Remarkably, the splitting of *Cūr* following *Murukaṇ*’s lethal blow results in his acquisition of a double form: of a cock and peacock. The motif is common in the *Murukaṇ* mythology, being a reflexion of his striving towards a central position in order to be capable of dividing an object or a phenomenon in two. Thus he aims his spear at the centre of the ocean, comes to his clandestine meeting with *Vaḷḷi* at midnight (*naṭunāl*), or splits the mountain and the tree in halves.

⁸ Cf. also the following lines addressing *Murukaṇ*: “o thou, possessing a spear which destroyed the mango-tree amidst the ocean embracing the earth, full of waters, (the tree which is like) a pregnant cloud rising towards the rainy season, (the tree) into which *Cūr* had turned, covering (the world)”, *Pari XVIII*, 2–4.

⁹ There are mentions of the *ōmai* and the *yā* trees in the poems. The trees lack sufficient identifications, but I think that it is the mango-tree that is implied. Cf. AN 297, 11: “the *ōmai* tree in whose trunk *Cūr* dwelt”. The mango associations of the *yā* are rather implicit; thus AN 337, 1–2 compares the body of the heroine to a moist sprout of the *yā* (generally a comparison to mango sprouts is employed). There are a few references to the cool shade which the *yā* provides: “the house-like shade given by the broad branches of the *yā*

bark. This image, I believe, might well have been used to construct the imagery of the myth.

Contrary to D. Shulman [1980, 35] I am not inclined to see, in the episode of the fight between *Murukaṇ* and *Cūr* vestiges of the long-lost Tamil cosmogonic myth. True, in its later versions — e.g. in the *kantapurāṇam*, *Murukaṇ*'s deeds are clearly associated with *Indra*'s victory over *Vṛtra*, while the mango-tree represents a symbol of universal evil, itself being a peculiar inverse representation, “negative aspect” of the *arbor mundi*, but these associations seem secondary. Incidentally, *Vṛtra*, as Boris Oguibénine has shown [Oguibénine 1984], is not connected with the world tree altogether. As to the Tamil myth, it is not for the establishment of the *axis mundi* that the fight is being waged, but for dominance over a certain stage of the seasonal cycle, and, to employ traditional Tamil concepts, for the acquisition of the dangerous force which strives to get out of control.

The Tamil myths considered above have distinct seasonal and erotic connotations and interpret situations somehow connected with particular states of this energy. The worldview of ancient Tamils and especially their mythology and religious cults were largely determined by the energy concept cultivated in the South of India. Of course, these traits were not confined to the South India alone and may be discerned in a broader area where the indigenous culture can be traced out, but, in a number of key concepts they are definitely opposed to the cosmically oriented Vedic concepts.

Abbreviations

- AN — akanāṇūru
- Ain — ainṅurūnūru
- KT — kuṇṭokai
- NT — narriṇai
- Kali — kalittokai
- Pari — paripāṭal
- Pati — patirrupattu
- PPan — perumpāṇārupaṭai
- PN — puṇāṇūru
- TMA — tirumurukārupaṭai
- KP — kuṇṅcippāṭṭu
- CP — cilappatikāram

tree with splendid sprouts” (AN 343, 10–11) or “the shade of the black-trunked *yā*” (Ain 388, 2; also KT 232, 5).

Bibliography

- A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary 1963 — *Paia-sadda mahannavo. A Comprehensive Prakrit-Hindi Dictionary with Sanskrit equivalents, quotations and complete references*. By Pandit Hargovind Das Sheth. Varanasi.
- Albedil 1984 — М. Ф. Альбедиль. *Протоиндийское письмо: итоги и перспективы исследования*. — *Советская этнография*. № 1.
- Albedil 1987 — М.Ф. Альбедиль. *К реконструкции мифологической семантики протоиндийских текстов*. — *Литература и культура древней и средневековой Индии*. Москва.
- Beck 1981 — B.E.F. Beck. *The Goddess and the Demon. A Local South Indian Festival and its wider Context*. — *Autour de la Déesse Hindoue. Puruṣārtha* 5. Paris.
- Beck s.a. — B.E.F. Beck. *The courtship of Valli and Murugan: some parallels with the Radha-Krishna Story*. S.I.
- Biardeau 1981 — M. Biardeau. *L'arbre et le buffle sacrificiel*. — *Autour de la Déesse Hindoue. Puruṣārtha* 5. Paris.
- Clothey 1977 — F. W. Clothey. *The Many Faces of Murukan. The History and Meaning of South Indian God*. The Hague — Paris.
- Dubianski 2000 — A.M. Dubianski. *Ritual and Mythological Background of Ancient Tamil Lyrics*. Groningen.
- Edholm, Suneson 1972 — E.A. Edholm, C. Suneson. *The Seven Bulls and Kṛṣṇa's Marriage to Nīla-Nappiññai in Sanskrit and Tamil Literature*.- *Temenos* 8.
- Hardy 1983 — F. Hardy. *Viraha-bhakti. The early history of Kṛṣṇa devotion in South India*. Delhi.
- Monier-Williams 1976 — M. Monier-Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi.
- Oguibénine 1984 — Boris Oguibénine. *Cosmic tree in Vedic and Tamil Mythology: Contrastive Analysis*. — *Journal of Indo-European Studies*. V. 12.
- Parpola 2010 — Asko Parpola. *A Dravidian Solution to the Indus Script Problem*. — *āy-varaṅka sirappu malar*. World Classical Tamil Conference. Kovai.
- Shulman 1980 — D.D. Shulman. *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton.
- Shulman 1999 — D.D. Shulman. *Murugan, the Mango and Ekambaresvara-Siva: Fragments of a Tamil Creation Myth?* — *Indo- Iranian Journal*. V. 21.
- Vaudeville 1968 — Ch. Vaudeville. *Kṛṣṇa-Gopala dans l'Inde ancienne*. — *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris.
- Wilden 2006 — E. Wilden. *Literary Techniques in Old Tamil Cankam Poetry*. Wiesbaden.
- Yamashita s.a. - H. Yamashita. *Myths of the Divine Antagonism. A Note on Murukan and Cur in Early Tamil Literature*. s.l.
- Zvelebil 1991 — K.V. Zvelebil. *Tamil Traditions on Subrahmanya-Murugan*. Madras.
- Zvelebil 1977 — K.V. Zvelebil. *The Beginnings of Bhakti in South India*. *Temenos*, 13.
- Zvelebil 1981- K.V. Zvelebil. *Tiru Murugan*. Madras.

К истории терминов родства в иранских языках*

Д. И. Эдельман

(Институт языкознания РАН, Москва)

Проблема реконструкции древнейших элементов иранского лексикона (а вместе с ними и элементов «взгляда мира» древних иранцев) и их последующего изменения, пополнения и утрат давно привлекает внимание исследователей.

Естественно, что у нас нет (и в обозримом будущем не будет) возможности реконструировать лексическую систему праиранского периода в более или менее полном объеме. Мы не располагаем сколько-нибудь завершенными списками ни семантических групп, ни конкретных слов, составляющих каждую группу. Не всегда достаточно четко определимы круг значений каждого слова и границы между значениями и сферами употребления слов-соседей по семантическому полю.

Аналогичные проблемы стоят и перед исследователями древних письменных памятников, где определенные лексемы привязаны к определенным текстам, где возможна контекстная вариативность слов и их семантики и налицо трудности в выявлении синонимов и отграничения их от не-синонимов, см. [Елизаренкова 1982, 36 и сл.; Елизаренкова 1999, 14–19].

При реконструкции лексики отстоящего от нас на тысячелетия праязыкового периода для семьи далеко разошедшихся (в географическом и лингвистическом аспектах) иранских языков эти трудности возрастают многократно. В условиях заведомого отсутствия контекста семантическая реконструкция имеет результатом обычно некие понятийные опорные вехи того или иного слова, но не круг его значений, поэтому отношения между близкими (по нашим представлениям) словами и, соответственно, выявление их синонимии (и омонимии) носят как правило предположительный характер. Приходится учитывать также возможность образования и распада синонимических пар на протяжении периода существования праязыка и взаимодействия его диалектов. Подробнее об этом круге проблем праиранской реконструкции см. [ПЛ, 67–71; ПЛЭ, 18–21].

* Статья подготовлена в рамках финансируемого РГНФ проекта «Этимологический словарь иранских языков», № 11-04-00046а.

Тем не менее, попытки реконструировать основу праиранского лексикона продолжают (см., например, [ЭСИЯ; EDIV]).

Как отмечалось в литературе о лексическом составе индоевропейского праязыка в целом и праязыков его отдельных генетических подгрупп, а также лексикона отдельного древнего языка, наиболее уверенно реконструируются те пласты лексики, которые отражают материальные реалии, наличие которых подтверждается археологическими находками. В случаях же, когда археологические данные как база верификации отсутствуют или недостаточны, наиболее реалистичной оказывается реконструкция определенных семантических групп, объединяющих сходные по «вещному» значению лексические единицы, см. об этой возможности [Елизаренкова 1999; Елизаренкова, Топоров 1995, 487 и сл.].

Все, что выходит за рамки мира вещей и не поддается проверке методом «Wörter und Sachen», то есть пласты лексики, отражающие духовный мир, общую картину «взгляда на мир», социальную структуру, семейные отношения, обычаи и пр., реконструируется, как известно, с той или иной степенью приближенности на основании интерпретации различных лингвистических данных.

При этом разные слова и разные группы слов предоставляют различные возможности для семантической объемности лексической реконструкции и соответственно для точности реконструкции древних концептов.

Наиболее четко реконструируются древние лексемы — и соответствующие понятия — на основании определенных относительно замкнутых групп слов. Особенно «удобны» в этом отношении отдельные лексико-грамматические группы, например, личные местоимения — как обозначения участников дискурса; состав и соотношение указательных местоимений и местоименных наречий — как показатели древнего восприятия и членения пространства и времени; состав и способы словообразования числительных — как свидетельства развитости счета и его математического основания (четверично-восьмеричного, десятичного, двадцатичного и т.п.). Из собственно лексических групп особый интерес представляют определенные семантические объединения. Особенно показательны в этом плане терминологические группы, поскольку они, с одной стороны, имеют внешние ограничения (их состав и сферы употребления относительно замкнуты), а с другой, — состоят из особых слов — терминов, при том, что само свойство терминов (как слов с узким кругом значений либо вообще однозначных, с четко очерченными сферами употребления) облегчает их сравнение по родственным языкам и реконструкцию прототипа.

Одной из таких групп в иранских языках является терминология родства, которая относительно прозрачно реконструируется для праиранского периода; основная часть терминов продолжает более ранние — праарийские и индоевропейские. Эта группа давно является предметом интереса как иранистов, так и индоевропеистов (см., например, [ОЯФ I, 19–20]; этно-социальные комментарии в соответствующих статьях в [ИЭСОЯ; ТТР; Бенвенист 1995, 144–186; Buck, 87–128; SzK] и многие другие). Это естественно, поскольку данные термины, с одной стороны, являются до некоторой степени отражением семейных отношений праиранского, праарийского, индоевропейского хронологического уровня, а с другой, — благодаря архаизму и относительной устойчивости большей их части, дают богатый материал для реконструкции более ранних праформ. Кроме того, трансформация слов, входящих в эту группу, в более поздние периоды в иранских языках дает также возможность проследить динамику в семантике отдельных лексем, вытеснение одних терминов другими и другие процессы, при том, что сама семантическая группа как система остается относительно устойчивой.

Термины кровного родства

‘Отец’ — праиран. **pitar-* из и.-е. **pátér-* [IEW, 829] (ср. др.-инд. *pítár-*), ном. ед. ч. **pitā-*: ав., др.-перс. *pitar-* (ном. ав. *pita*, др.-перс. *pitā*), также ав. *ptar-*, *patar-*, *tar-* [AiW, 905–906]; ср.-перс. *pid*, *pidar* [CPD, 68]; кл. перс. *pidar*, совр. перс. *pedār*, тадж. *padar*, парф. *pid* [WLM, 75]; бел. *pis*, *pit*, *piš*, семн. *piä*; согд. ман., хр. *ptr-*, будд., ман., хр. *ptr-* [*pitar*] [SD, 53, 315] или [*(ə)ptar-*] [СЯ]; хор. *pc* ‘отец’ [ChW, 508]; осет. *fvd* | *fidæ* [ИЭСОЯ I, 488], пшт. *plar*, ван. *piyar*; бдж., руш., хуф., барт. рош. *pid*; хс. *pāte*, *pye* ‘отец’ [DKS, 237] и др.

Отмечаются производные от основ **piθr-*, **fθr-*, **turi-*, **turja-* и др., представляющих разные линии фонетического развития субстантива **pitar-* и относительного имени **pitruja-* ‘отцовский’; они используются в названиях родственников по отцу (см. ниже). Во многих поздних языках рефлекс **pitar-* вытеснен «детскими» словами (см. ниже).

‘Мать’ — праиран. **mātar-* из и.-е. **mātér-* [IEW, 700–701] (ср. др.-инд. *mātár-*): ав. *mātar-*, др.-перс. **mātar-* [AiW, 1167], ср.-перс., парф. *mād*, *mādar* [WLM, 55], кл. перс. *mādar*, тадж. *modar*, тат. *may*; курд. *māk*, *mā* ‘мать; matka; самка’ < **mata-ka-* [ЭСКЯ I, 637]; осет. *mad* / *madæ* ‘мать’ [ИЭСОЯ II, 62–63]; хс. *māta-* ‘мать’, пшт. *mor* (через этап **māθr-*), руш.,

хуф., барт., рош. *mōd* (в барт. и рош. — только в поэзии; в шугн. достаточно — в припеве *dargīl-mōdik* песен жанра *dargīlik*, *dargīl-mōdik*) и др.

Отмечены вторичные образования от субстантива **mātar-* и относительного имени **mādrja-* ‘материнский’, которые используются в названиях других родственников (см. ниже). Во многих языках рефлекс **mātar-* вытеснен «детскими» словами (см. ниже).

‘Сын’ — праиран. **putra-* > **puθra-* из индоиран. **putra-* (ср. др.-инд. *putrá-*), о дальнейших индоевропейских этимологиях см. [ТТР, 51]: ав. *puθra-*, др.-перс. *puça-* [AiW, 909–911]; ср.-перс. *pus*, кл. перс. *pus(ar)*, совр. перс. *pesār*, тадж. *pisar*; скиф. в составе имен Ποῦρθατος, Φοῦρτας, осет. *fjrt* | *furt* [ИЭСОЯ I, 500], хор. (‘)pr, согд. ‘pšyу, ‘pδr, хс. *pūra-* [DKS, 244], бактр. *pouro*, мундж. *pūr*, йд. *pūr*, *pūl*, шугн., руш., барт., рош. *pus*, сар. *rys*, *pūs*, язг. *pos*, вах. *pətr* ‘сын’ [ЭСВЯ, 281] и т.д.

Отмечены рефлекс **putra-* этой основы во вторичных образованиях, например. пшт. *bur* ‘человек, лишившийся сына’ < **a-puθra-*; *būra* ‘женщина, лишившаяся сына’ < **a-puθra-* + суф. ж. р. **-ā*. Основа используется также в обозначениях двоюродного брата (см. ниже) и др., при том, что в значении ‘сын’ в пашто это исконное слово вытеснено термином *zoу* ‘сын’ из **zāta*¹ ‘рожденный’ (об этом типе словообразования названий детей см. также ниже).

Из новых значений рефлекс **putra-* см. шугн., руш., барт. и др. *-bus* — суффикс или вторая часть композитов — уменьшительных имен, ср. язг. *boc* ‘детеныш животного, птицы; завязь плода растения’, с озвончением **p- > b-* во второй части устойчивого словосочетания и композита.

‘Сын, отпрыск’ — **huni-*, **hūni-* (а также причастие перф. **hūta-* ‘рожденный’) от корня **hau-* : *hu-* ‘рождать’ < и.-е. **seu-* : *sū-* ‘рождать’ (ср.

¹ В наиболее архаичном праиранском состоянии, восстанавливаемом на основании действительно всех иранских языков (включая «малые» бесписьменные), а не только древнеперсидского и авестийского, рефлекс индоевропейских палатальных **k̂*, **ĝ*, **gĥ* предстают в виде еще не «свистящих» **s*, **z*, а «свистяще-шипящих» **ś*, **ž*, сходных с праиндоарийскими *ś*, **j̥* > др.-инд. *ś*, *j̥*. Полностью свистящими **s*, **z* они становятся в большинстве диалектов иранского континуума позднее, причем этот процесс не сразу затронет окраинные диалекты, ср. отражение их в окраинных зонах: в виде «шепелявых» *θ*, **δ > d* в древнеперсидском и сохранивших шипящую артикуляцию в рефлексах группы **śu* в языках сакско-ваханской группы. Подробнее см. [СГВЯ-Ф, 40–45; МалЯ, 231, 233–235].

др.-инд. *sūmí-* ‘сын, отпрыск’, *sutá-* ‘сын’, русск. *сын*): ав. г., п. *huni-* ‘сын, отпрыск’ (дэвовского существа); ав. п. *haota-* ‘род, поколение; племя, отродье’ (дэвовского существа) [AiW, 1831] и др. Надежных продолжений именной основы в этом виде в более поздних языках практически не наблюдается, отмечены другие производные этого ряда, в основном с пейоративным оттенком, подробнее см. [ЭСИЯ 3, 381–382]. Едва ли это слово было полным синонимом праиран. **putra-* > **puṣra-*.

‘Дочь’ — праиран. **dugdar*² из и.-е. **dhug(h)ater-* [IEW, 277] (ср. др.-инд. *duhitár-*): ав. *dugədar-*, *duṣdar-* [AiW, 748], ср.-перс. *dux̌t*, *dux̌tar*, кл. перс. *dux̌t*, *dux̌tar*, тадж. *dux̌tar*, совр. перс. *doxtār* ‘дочь, девочка, девушка’, тат.-евр. *dux̌tār* ‘дочь, девушка, девочка’, курд. курм. *dōt*, *dōd*, сор. *dōt*, *dwēt* [ЭСКИЯ I, 329], согд. будд. *ḍuwt-* (с метатезой), ман. *ḍuwt*(’)-, хр. *dwyt*(’), Ст. п. *ḍux̌dr*, ягн. *dux̌tar* (уподобленное таджикскому или заимствованное); хор. *ḍuḍ*, осет. в композите: ирон. *xo-duḍ* ‘золовка’ [ИЭСОЯ I, 380]; бактр. ран. *λoγδa*, поздн. *λoγδo*; пшт. *lur* ‘дочь, девочка’; ван. *lūr* [EVP, 38], мундж. *ləḡda*, *lūḡda*, йд. *luḡdo*, язг. *ḍoḡd*, вах. *ḍəḡd*, сгл. *wiḍəḡd*, ишк. *wiḍiḡ(d)* (с протезой *wi-*, *wiḡ-*, связанной с категорией неотторжимой принадлежности); хс. *dutar-*, тумш. *duḍar*. Подробнее см. [ЭСИЯ 2, 477–479]

Возможно, была также основа жен. рода **putrī-* ‘дочь’ (ср. др.-инд. *putrī-* ‘дочь’), отразившаяся в в компоненте уменьшительно-ласкательных имен жен. рода шугн., руш., барт. *-bic*, однако здесь не исключена и поздняя перегласовка: м. р. *-buc* > ж. р. *-bic* по обычному для этих языков способу образования имен жен. рода перегласовкой основ муж. или ср. рода по *a*-умлаутному или *i*-умлаутному типу (ср. названия внуки).

Из других обозначений детей характерны «детские слова» (см. ниже), а также производные от праиранского глагольного корня **zan-* ‘рождать’ < и.-е. **ḡen-*. В основном это рефлексy причастия **zāta-* ‘рожденный’ (ср. др.-инд. *jatá-*), особенно для западноиранских языков (см. кл. перс. *-zād*), и вторичного причастия с суф. **-ka*: **zāta-ka-* (кл. перс. *-zāda*, тадж. *-zoda*, совр. перс. *-zāde*, гил. *zay*, *zaak*, *zahak* ‘дитя’ и т.д.). Реже встречаются производные с префиксом **fra-*: **fra-zanta-* ‘рожденный’ — кл. перс. *farzand*, совр. перс. *fārzānd*, тадж. *farzand* ‘дитя’ (чаще всего — ‘сын’). В восточноиранских языках сюда относится упомянутое выше пшт. *zoṽ* ‘сын’ < **zāta-*, а

² Наиболее архаичная форма этого слова в праиранском, согласно закону Бартоломе, должна была звучать **dugdar-* (форма **dux̌tar-*, фиксируемая на основании западноиранских языков, — вторична, см. [Vorg., 20–22; СГВЯ-Ф, 57–59]).

также пшт. *zay* ‘род, племя; семья; потомок’ и более поздние различные образования от этого корня: осет. *zaenæg* ‘дети’ (имя от презентной основы), образования от основы относительного имени **žanĭa-* ‘рожденный’ с префиксом **fra-*: имя **fra-žanĭā-* ‘рожденная’ → ‘дочь’ в языках шугнано-рушанской группы, первоначально, возможно, как эвфемизм или табуизм: шугн. *rizĭn*, руш. *rizēn*, хуф. *rizæn*, барт. *razēn*, сар. *razen* ‘дочь’.

Продолжения образований от **kan-* из и.-е. *ken-* (?), обозначавших ‘молодой, младший’ (ср. праслав. **čedo* ‘чадо’ [ТТР, 41 и сл.]): праиран. **kanī-*, **kanĭā-* (ср. др.-инд. *kanyā-* ж. р., *kaniṣṭha-* превосх. степень ‘самый молодой’): ав. *kainī-*, *kainīn-*, *kainyā-* ж. р. ‘девушка, девица’, *kainikā-* ‘девушка’ [AiW, 439], кл. перс. *kanīz*, *kanīzak* ‘девушка, служанка’ (из **kanī-čī-* или **kanīka-*): согд. *knč-*, муг. *knč’k*, ман. *qnčk* (< **kanikā-* с вторичным суффиксом **-ikā*); широкого распространения не получили.

‘Брат’ — праиран. **brātar-* ‘брат’ и/или ‘кровный родственник, член фратрии’ из и.-е. **bhrāter-* ‘член большой семьи; мужчина — кровный родственник; брат’ [IEW, 163–164] (ср. др.-инд. *bhrātar-*, греч. φράτηρ ‘член фратрии’, лат. *frater*, нем. *Bruder*, русск. *брат* и т.д.): ав. г., п. *brātar-*, др.-перс. *brātar-* [AiW, 971–972]. В дальнейшем развитии этот термин выявляет различия, которые могут быть объяснены отражениями в разных языках различных видов основ и, следовательно, разных падежных и других форм. Наиболее характерны:

1) рефлекс номинатива **brātā*, например, в хс. ном. *brāte*, *brrāta* [DKS, 313] (при том, что хс. косв. падеж *brātari* либо продолжает древний локатив, либо вторичен);

2) рефлекс вокатива **brātār* или генитива **brātūr* (либо вторичного **brātūr*), например, шугн., руш., барт., рош. *virōd*, сар. *v(i)rud*, *v(ы)rud*, язг. *v(ə)réd* ‘брат’ (отражения корневой гласной **ā* в языках шугн.-руш. группы в виде *ō*, а в язгулямском в виде *e* указывают на ударность **ā* в древнем прототипе, ср. формы мн. числа: руш., барт. *viradār*, язг. *v(ə)radār* с современным *-a-* из древнего безударного корневого **ā* в форме **brātārah*, ср. др.-инд. *bhrātāras*) [ГОЯШ, 40–44, 85]³;

3) вторичный вокатив из древнего инструменталиса **brāt/9rā* или датив **brāt/9rāi* с основой косв. падежа на **-tr > *-9r*, например, бел. *brās* (с *-s <*

³ Язгулямская форма указывает на отсутствие *a*-умлаутной перегласовки корневой гласной [ГОЯШ, 83–84], которая ожидалась бы в продолжении древнего номинатива (ср. указание на номинатив в качестве прототипа в [EVSh, 85]).

*-*gr-*), гил. *bərar* и др., а из восточноиранских — согд. *βr'r*, пшт. *wror* (с *-r* < *-*gr-*) [EVP, 90].

В ряде языков со сходным отражением данной лексемы точное звучание прототипа не восстанавливается: оно могло быть и **brātā* (ном.), и **brātar* (вок.) или **brātūr*, **brātur* (ген.), например, ср.-перс. *brāt*, *brād*, парф. ман. *br'd*, а из восточноиранских языков — согд. будд., ман. *βr't* [GMS, 138–139], ягн. *virót*; осет. *ʳvád* / *ʳvadae* 'родич, член рода' [ОЯФ, 62; ИЭСОЯ II, 438], хор. *βr'd* 'брат', мундж. *v(ə)roy*, йд. *vray*, *vrai*; ишк. *vru(d)*, сгл. *vʳrūd*; вах. *vryt* 'брат; мужчина одного рода, одной семьи' [ИФЛ II 547; ЭСВЯ, 383] и др.

Этимологии и подборку материала см. например, [ИЭСОЯ II, 438–439; ГОЯШ, 40, 85; ЭСВЯ, 383], подробнее см. [ЭСИЯ 2, 178–184]. Об отражении разных форм древних терминов родства на **-tar* см. также [ТР-*t*]⁴.

Старые огласовки основы иногда отражаются в относительно ранних производных. См. ниже производные слова от субстантива **brātar-* и от от-

⁴ Аналогичные виды древних основ прослеживаются в разных иранских языках и при отражении других общеиранских терминов на **-tar* (**pitar-* 'отец', **mātar-* 'мать' и др.), а также сходного с ними парадигматически слова **h(u)uāhar-* 'сестра' (см. [ЭСИЯ 3, 433–437]). Например, гил. *per* (с *-er* < *-*i9r-*) — руш. *pid* (с *-id* < *-*ita-*) 'отец', гил. *mār* — руш. (поэт.) *mōd* 'мать', гил. *xāxur*, пшт. *xor* — руш. *yax* (< **hax^vā* < **x^vāhā*), язг. *x^oarg* 'сестра' (через этап **x^oār-ka* из более ранней основы **x^vāhar-* с поздним суффиксом **ka-*) и т.п.

Возможно, такие различия связаны не только с использованием косвенных падежей при обозначении субъекта переходных глаголов, о чем уже писалось, но и с тем, какая именно падежная (или внепадежная) форма служила в те или иные исторические эпохи в разных языках «звательным словом», т.е. обращением. Учитывая обычную традицию обращения в семье (во всяком случае, в Средней Азии) не по имени, либо не только по имени, а с использованием термина родства (типа «брат // братец N», «сестра // сестрица M»), можно предположить, что наиболее частотной становилась форма обращения, иногда уменьшительная, либо «упрощенная» для детской речи. Именно она и становилась затем «словарной» формой слова.

В языках, где эту функцию выполнял древний вокатив (или номинатив), основа этих имен закрепились с полной ступенью огласовки суффикса **-tar*, и наблюдаются закономерные рефлексy **-t-* в интервокальной позиции. В языках же, где в этой функции выступал один из косвенных падежей со слабой огласовкой суффикса, либо звательное слово, построенное по модели, где суффикс выступал в виде **-tr-* > **-9r-*, наблюдаются рефлексy со следами данных консонантных групп. То же — во вторичных вокативах, совпадающих с одним из косвенных падежей (с наращением или без наращивания звательной частицы), см., например, звательную форму некоторых имен в языке пашто. Подробнее см. [ТР-*t*].

носительного имени **brātrja-*, **brāθrja-* и **brātrija-*, **brāθrja-*, используемые для обозначения других понятий, связанных с родством, например, пшт. *wrāra* ‘женщина, лишившаяся брата’ < **a-brāθr(a)-* + *-ā* (см. также ниже), а также другие, более поздние производные в разных иранских языках, с разными значениями (при том, что их словообразовательные модели могут совпадать), например, руш. *virōdīj* ‘побратим, сводный брат’, язг. *v(ə)radīg* ‘друг, приятель; побратим’ из поздней основы **brāta-* + суф. **-aka-* с последующим переносом ударения на суффикс.

‘Сестра’ — праиран. **h(u)uāhar-* / **h(u)uāhar-* > **x^vahar-* / **x^vāhar-* из и.-е. **suesor-* [IEW, 1051; SzK, 32–33, 35–42] (ср. др.-инд. *svásar-*): ав. *x^vaphar-* [AiW, 1864], ср.-перс. *x^vāhar*, кл. перс. *x^vāhar*, совр. перс. *xāhār*, тадж. *xohar* (диал. Бадахшана также *x^vwar*), дари *xwār*, тат. *xuvar*; парф. ман. *wx^r* (с метатезой или графическим обозначением «wx» фонемы /x^v/); согд. ман. *xw^r*, будд. *γw^rrh* ‘сестра’; осет. *xo* | *xwæra* ‘сестра; женщина из своего рода’; хор. *x* [*ixa*] ‘сестра’, хс. *hvar*, пшт. *xor*, мундж. *yēx̄ya*, *yēx̄ya*, *yīx̄a*, *yīxa*, *yux̄a*; йд. *ixo*, шугн., руш., барт., рош., сар. *uax* (с ранней метатезой), ишк. *ixo*, сгл. *ixō*, *uəxōai* (также с метатезой через этапы **x^vāha-* > **hax^vā-* > **əxā-*), вах. *ḫyu* (< **x^vāhar-*), язг. *ḫ^oarǵ* (< **x^vāhar-ka-*) ‘сестра’, подробнее см. [ЭСИЯ 3, 433–434].

Производные от основ **x^vāhar-*, **x^vāha-* и от относительного имени **x^vāharja-* ‘сестринский’ используются для обозначения других родственников (см. ниже, а также [ЭСИЯ 3, 435–436]).

‘Дядя’ — из исконных характерны продолжения относительного имени **p(i)tr(u)ja-*, **ptrja-* ‘дядя по отцу’ ← ‘отцовский’ — через этап **tərja-* (ср. др.-инд. *pitṛvyās*, ср. также слав. **stryjь* из и.-е. **pətrujo-* [ТТР, 79–81]): ав. п. *tūrya-* ‘дядя по отцу’ [AiW, 657], пшт. *trə* ‘дядя по отцу’ < **tərya-* < **ptrja-*, хор. *fəwr* (через этапы **trja-* < **ftrja-* < **p(i)trja-*); кл. перс. *afdar* ‘дядя по отцу’, дари *audor* — то же, орм. лог. *audūr* — заимствованное из дари (?), но орм. *tā-* ‘дядя по отцу’ — собственное развитие из **ptrja-* через этапы **ftrja-* > **ftar-* [EVP, 81–82]. В поздних иранских языках дядя обычно обозначается рефлексам древних производных лексем, но чаще — арабскими заимствованиями, дифференцируемыми по линиям родства.

‘Тетя’ — исконных образований мало, и они производны: **p(i)trija-* > **trija-* ‘тетя по отцу’: ав. п. *tūryā-* ‘тетя по отцу’; пшт. *tror* ‘тетя по отцу’, возможно, из **p(i)trija-* > **trija-*, ср. пшт. *trə* ‘дядя по отцу’, но при контamination с рефлексом **x^vāhar-*, ср. пшт. *xor* ‘сестра’. От пшт. *tror* происхо-

дят поздние уменьшительные *troráke* ‘тетенька, тетушка’, *troráyu*, *trorí* ‘тетушка’.

Язг. *vas* ‘дядя; тетя’, руш., хуф., барт., рош., сар. *vic*; шугн. брв., бдж. *vic* ‘тетя’, ишк. *vъc* ‘дядя по отцу’ могут восходить либо к **(f)tr̥iā-* ‘отцов(а)’, либо, что более вероятно, к **bratr̥iā-* с выпадением первого **r* (ср. [EVSh, 83] без этимологии). Ср. также вах. *bəč* ‘дядя (по отцу и по матери)’, *voč* ‘тетя (по отцу и по матери)’ [ЭСВЯ, 106, 380], там же — сравнительный материал.

Названия тети по матери от слова ‘мать’ наблюдается в пшт. диал. *māšō* — исконное образование от **mātr̥iā-* или заимствование из дардских языков (ср. др.-инд. *mātṛ̥ṣvasr-*): бел. южн. *māsī* из панджаби *māsī* [EVP, 48, 107] или собственное развитие с обычным для белуджского переходом **-tr-* > *-s-*.

В поздних языках обозначается также арабизмами.

‘Племянник’, ‘племянница’ выражаются обычно описательными оборотами (типа ‘дочь [моего] брата’), иногда — лексикализованными разновременными производными от **brātar-* ‘брат’ (редко), **x^vāhar-* ‘сестра’ (чаще), например:

1) **brāθr(i)jā-*, **brātr̥ijā-*, **brāθr̥ijā-* ‘относящийся к брату’ → ‘племянник, сын брата’ (ср. др.-инд. *bhrātr̥vyā-*): ав. *brātūirya* [AiW, 972]; пшт. *wrār̥á*, диал. вазири *wəriār̥á*; мундж. *vrerí* ‘племянник, сын брата’; ср. вторичные обозначения племянницы — дочери брата: пшт. *wrerá*, диал. вазири *wrāra* (с наращением суффикса жен. рода **-ā-*) [EVP, 89–90], мундж. нижн. *vrerīya*, верх. *vreriga* ‘племянница’ (с наращением суффикса жен. рода **-kā-*);

2) **x^vāh(a)r(i)jā-* ‘относящийся к сестре’ → ‘племянник, сын сестры’ (ср. др.-инд. *svasr̥iā-*): пшт. *xwərayáyu*, *xorayáyu* ‘племянник (сын сестры)’ < **x^vāh(a)r(i)jā-* + **-ka-* и более поздние производные (см. ниже), мундж. *xūrī* ‘племянник’, шугн. *xêr*, руш., хуф., барт., рош. *xêr*, язг. *x^oer*, ишк. *xir*, сгл. *xîr* ‘племянник, племянница’; то же — с поздним наращением других суффиксов: вах. *xəryan* ‘племянник, племянница’. См. также рефлекс **x^vāhar-* в составе композитов: осет. *xæræfyrt* | *xwærifurt* ‘любой потомок любой женщины моего рода’ ← ‘сестры сын’ [ИЭСОЯ IV, 176]; гил. *xāxurza* ‘племянник, племянница’ ~ пшт. *xuržá/á* ‘племянница’ (из рефлексов **x^vāhar-* + **žāta-* причастия от корня **žan-* ‘рождать’); то же — в композитах пшт. *xorlánda*, *xorlána* ‘племянница, соплемянница’, ср. также *xoríngá* ‘названная сестра; подруга’ и др., подробнее см. [ЭСИЯ 3, 435–436].

В поздних языках используются также заимствования.

Имеются также связанные этимологически со словами ‘брат’ и ‘сестра’ обозначения свояченицы и золовки (см. ниже).

‘Дед’ — исконное **niḍāka-* более ранняя этимология неясна — из **ni-āca-ka-* (? < и.-е. **aḍ(i)o-*, **āco-* ‘дед со стороны матери’ [IEW, 89], ср. лит. *avà* ‘тетка по матери’) — засвидетельствовано древними языками: ав. п. *nyāka-*, др.-перс. *niyāka-* [AiW, 1094] и лишь единичными из более поздних языков: ср.-перс. *niyāk*, *niyāg*, кл. перс. *niyā*; согд. *ny’k*, пшт. *niká*; возможно, сюда относится ст.-вандж. *naqi* ‘старик’ (с искажениями в таджикоязычной среде); обычно этот термин вытесняется «детскими» словами (см. ниже).

‘Бабушка’ — единая праязыковая основа не восстанавливается (ср., однако, ав. п. *nyākā-* ‘бабушка’, возможно, вторичного образования от ав. п. *nyāka-* ‘дед’, см. выше). Позднее чаще всего обозначается производными словами, обычно на базе «детской» лексики (см. ниже). Реконструируемое для индоевропейского **an-* в иранских языках могло затеряться среди «детских» слов типа **ana-*, **nana-* и т.п.

‘Внук’, ‘внучка’ — обычно производные от праиран. **napāt-*, ном. м. р. ед. ч. **napāt-s* > **napās* ‘внук’ из и.-е. **nepōt-* ‘племянник, внук’, ср. лат. *nepōs* ‘внук’ < **nepōt-s*, слав. *nesterā* (ж. р. < **nep(s)tera-* [IEW, 764], о происхождении слова в индоевропейском см. также [ТТР, 76–78; ИЕ II, 767–768] (ср. др.-инд. *nápāt-* : **napṛtṛ-* ‘внук’, **napṛtrī-*, **napṛtī-* ‘внучка’): ав. *napāt-* ‘внук’, *napṛtī-* ‘внучка’ (и ав. г. (п.) *napṛya-* ‘потомок, отпрыск’ [AiW, 1039–1040]); др.-перс. *napāt-* ‘внук’ (в др.-перс. форма ном. ед. ч. *napā* — по аналогии с терминами родства на **-tar*); кл. перс. *navā(ḍa)*; бел. *navasay*; тадж. диал. Бадахшана *navosá* из **napāḍra-ka-* или из раннего сложения **nab-pus* < **napāt-* + **puḍra-*, что менее вероятно; не исключено, что это — заимствование из восточноиранского источника, где нередки продолжения номинатива **napās* (< **napāt-s*); курд. *nābī* ‘внук, внучка’; пар. *nawā*; согд. *np’uśn*, согд. ман. *npuyśn* ‘внук’, ягн. зап. *nipáyśin*, вост. *nipeśin* ‘внук, внучка’ < **nafθr-* < **napṛtṛ-* или из **napa-puḍrya-* [GMS, 139]; пшт. *nwasáy* ‘внук’ (с суф. **-aka*), *nwasáy* ‘внучка’ (вторичное образование), мундж. *nāwes* ‘внук’, мундж. *nāwesə*, йд. *nawīsa* ‘внучка’ (также вторичны); шугн. *nibōs*, руш. *nabūs*, барт. *nabōs*, рош., сар. *nabus*, язг. *nabes* ‘внук’, при вторичных шугн. *nibēs*, руш. *nabēs*, язг. *nabas* и пр. ‘внучка’ — в результате поздних перегласовок по *i*-умлаутному типу, характерному для имен жен. рода; ишк. *nəvəz*, сгл. *nəvəs*, вах. *nərys* ‘внук, внучка’ возможно, контаминация с заимствованиями из таджикских диалектов [ЭСВЯ, 249].

Обозначения правнука и правнучки обычно вторичны, различны по языкам. Как правило, это поздние образования, ср., например, пшт. *karwasáy* ‘правнук’, *karwasáy* ‘правнучка’, ср. ст.-вандж. (тадж.?) *nabesa* ‘правнук’.

Поздними производными являются и обозначения прадеда, прабабушки и т.д., ср., например, пшт. *yurlá anā*, *ywára niyā* ‘прабабушка’, *ywār-niká* ‘прадед’ (при *ywára* ‘отборный, отличный; избранный; серьезный, важный, значительный’). Поэтому неясно, каковы они были (и были ли) в праиранском.

‘Двоюродные (и далее) брат и сестра’ обозначаются производными словами, различными по языкам. Общий древнеиранский прототип не выявляется. Ср., например, пшт. *tərbur*, в диалекте вазири *tārpīr* ‘двоюродный брат по отцу’ — ‘сын брата отца’ сложение из рефлексов **p(i)trūja-* и **putra-* (через этап **turja-puθr-*), *tərla/ə* ‘двоюродная сестра по отцу’ — ‘дочь брата отца’ сложение из рефлексов **p(i)trūja-* и **dugdar-* (через этап **turja-duθr-*). Часто выражены инновационными описательными сочетаниями, например, пшт. диалект вазири *plōrinai tərbur* ‘сын отцовской сестры’, *mārinai tərbur* ‘сын брата / сестры матери’, а также относительно поздними сочетаниями и композитами, например, пшт. вост. *tror-záy*, зап. *tror-zúy* ‘сын тети по отцу’, *tror-záy*, зап. *tror-záy* ‘дочь тети по отцу’ и т.п. Возможно, к таким вторичным образованиям относятся шугн., руш. *pitiš*, язг. нижний говор *pataš*, верхний говор *taš* ‘двоюродный брат’.

Исконные названия отца, матери, деда, возможно, также бабушки (и частично — дяди и тети) в дальнейшем во многих иранских языках часто вытесняются на разных исторических этапах «детскими» словами с разными — по языкам — значениями (они же используются и как детские звательные «папа», «мама» и т.д.). Их древнейшие прототипы могут быть реконструированы очень условно. Они могут восходить к соответствующим индоевропейским (см. для славянских и др. языков [ТТР, 21, 195–197]), однако отмечаются и в языках других семей, будучи связаны с «детской» артикуляцией. Звучание таких слов регенерирует на разных этапах истории языков, приспосабливаясь к этой артикуляции. Для иранских языков характерны основы: **mama-*, **nana-*, **ana-*, **atta-*, **tata-*, **papa-*, **dada-*, **baba-*, **wawa-*, **lala-* и т. п. Общая тенденция в их применении в ираноязычной среде: основы с сонорными носовыми *m*, *n* обычно используются для обозначения женщин (мама, бабушка), с шумными *t*, *p*, *b*, *d* — мужчин (отец, дед), основы с *w-*, *l-* — при обозначении малышей («лялечка»), однако нередки и исключения. При этом историко-фонетический закон спонантиза-

пии звонких смычных в анлауте восточноиранских языков в этой группе слов обычно не соблюдается.

См., например, использование разных «детских слов»:

**tama-*, **ama-*: перс. *mām* ‘мама, матушка; кормилица’, тадж. *tom* ‘мать’, *toma* диал. ‘бабушка, матушка (обращение), кормилица’, *toto* 1) ‘бабушка; прабабушка’; 2) ‘повитуха’; шугн. *tūt* ‘бабушка’, язг. *tūt*, *tom* 1) ‘бабушка’; 2) обращение бабушки к внукам (но ср. пшт. *māmā* ‘дядя по матери’).

**nānā-*, **nān-*, **anā-* ‘мать’: шугн. *nān*, язг. *nān* 1) ‘мама’; 2) обращение матери к детям; пшт. *anā* (но тат.-евр. *nana* ‘грудь; сосок’).

**bāb*, **baba-* ‘дедушка’: тадж. *bobo* ‘дед, дедушка; прадед, предок’, перс. *bābā* ‘отец, папа; дед, дедушка’; тат.-евр. *baba* ‘отец’; язг. *bob* ‘дед; дедушка’, шугн., барт., рош. *bōb*, хуф. *būb*, сар. *bob* ‘дед, дедушка’; ишк. *būbū*, сгл. *bābā*, *bāb*, *būbū*, *bāva* ‘дед по отцу’; хор. *b’b* ‘отец’, осет. *baba* 1) ‘дедушка’; 2) ‘тятя’; пшт. *baba* 1) ‘папа’; 2) ‘дедушка’; ср., однако, тадж. *bibi* ‘бабушка’ (в диалектах также ‘мама’), пшт. *babāu* — обращение к старшей сестре; *bābo* ‘старшая сестра’; *bābāu* 1) ‘невестка (жена брата)’; 2) обращение к пожилой женщине; ср. также детское язг. *baba* ‘еда; «ням-ням»’.

**dada-* ‘отец’: тадж. разг. *dada* ‘отец, папа’; ягн. *dodo*; шугн. *dōd* ‘отец’; язг. *ded* ‘отец’, *dade* ‘папочка’ (но ср. перс. *dādā* ‘старая служанка, няня’; язг. *dada* ‘маленький ребенок, «лялечка»).

tata ‘отец’: тадж. диал. *tat* ‘отец’, шугн. *tāt*, *tā* 1) ‘папа, отец’; 2) обращение к старшему мужчине; 3) обращение отца к детям; вах. *tat* — то же и т.п.

**papa-* ‘дед’ — ягн. устар. *por* ‘дед; предок; родственник’; вах. *pup* ‘дед; дедушка’; мундж. *por*, йд. *pār* ‘дедушка (по отцу и по матери)’.

В ряде случаев в функции «детских слов» выступают «упрощенные» обычные термины родства, при этом часто консонантизм слова, особенно представленный артикуляционно трудными для ребенка согласными, упрощается, а вокализм сохраняется или подвергается незначительным изменениям. Например, названия брата и образованных от него звательных слов в севернопамирских языках в детском варианте выглядят следующим образом: обычное шугн., рош. *virōd*, язг. *v(ə)red* ‘брат’ — в звательных словах: шугн. *rō*, *a-rō*, рош. *lōd*, *lō* и т.д., язг. *vle*, *le* ‘братец’ — обращения к брату, родственнику, чужому человеку своей возрастной категории [PO]. Эти же слова служат в данных языках частицами или междометиями обращения, типа «эй», «послушай-ка». От такого слова могут быть и вторичные «детские» слова, например, язг. *lale* (детск.) ‘братик, младший братик’. Ср. вершик. *lā*, *le* — обращение к мужчине (заимствование из иранского источника?).

Имеются также упрощенные «детские» образования от язг. *x°arg* ‘сестра’: *fāg* — обращение к младшей сестре, *wāg* — обращение к старшей сестре, *wawā* ‘сестрица’ — обозначение старшей сестры, ср. также вандж. *har* ‘старшая сестра’ (из более раннего **x°ar* < **x°āhar* ‘сестра’).

Различия в использовании рефлексов древних слов и «детских» слов отмечаются даже между близкородственными языками; иногда они осложняются еще и употреблением заимствований. Например, унаследованное бдж., руш., хуф., барт., рош. *pid* < **pitar-* < и.-е. **pātér-* — «детское» шугн. *dōd*, *tāt* — заимствованное из уйгурского сар. *ato* ‘отец’; унаследованное руш., хуф., барт., рош. *mōd* (в барт., рош. — только в поэзии, в шугн. также в названии песенного жанра и припева *dargil mōdik*) < **mātar-* < и.-е. **mātér-* — «детское» шугн., барт., рош. *nān* (при руш., хуф. *nān* ‘бабушка’) — заимствованное из уйгурского сар. *ano* ‘мать’.

Термины свойства

Названия свекра и тестя обычно не различаются между собой; одинаковы также названия свекрови и тещи. Различия проводятся только по категории рода имени в соответствии с полом денотата. В праязыке и в большинстве более поздних языков эти названия продолжают соответствующие индоевропейские.

‘Свекор, тесть’ — праиран. **h₂asura-* > **xʷasura-* из и.-е. **s₂ekuro-* (из **s₂ekru-ro-*, образование, связанное с обозначением **s₂ekrū-* ‘свекровь, теща’) [IEW, 1043–1044] (ср. др.-инд. *śvaśura-* из более раннего **svaśura-*): ав. п. *xʷasura-* [AiW, 1874], ср.-перс., кл. перс. *xusur*, тадж. *xusur* ‘тесть; свекор’, дари, совр. перс. *xosor* ‘тесть, свекор’; курд. курм. *xəzur*, бел. *wasarik*; ягн. *xusūr*, хор. *xsr*; пшт. *sxər* м.р. ‘тесть’ (исконное, с метатезой из **xsar* < **xwsar-* < **xʷasura-*) [EVP, 72], а также заимствованные из дари или контаминированные с заимствованными пшт. *xusər*, *xusur*, *xusar* ‘тесть; свекор’, диал. ваз. *xwsar*; мундж. *xusər*, йд. *xusər*, *xʷsur*, *xʷsər* (свое или заимствование из языка дари?) [IFL II, 268], шугн. *xisur* ‘тесть, свекор’, руш., хуф. *xasur* ‘тесть’ (ср. руш., хуф. *xasir* ‘шури́н, брат жены’, см. ниже), барт., рош. *xasur*, сар. *xasyr*, *xasūr* < **xʷasura-*; язг. *x°asor* ‘свекор, тесть; деверь, шури́н’ < **xʷasura-*, ср. [ГОЯШ, 87, 101; EVSh, 98]; ишк. *xəsbər* ‘тесть’; сгл. *xəsər*, *xusər* ‘тесть, свекор’ заимствовано из персидского, точнее — из дари [IFL II, 422], вах. *xurs* ‘тесть, свекор’ (с метатезой *rs* < **sr*) < **xʷasura-* [IFL II, 262, 553; ЭСВЯ, 416]. Часть этих лексем (в ягнобском, мунджанском, памир-

ских, парачи) заимствована из персидского, таджикского, дари или контаминирована с заимствованиями, см. [ФСО, 83; СГВЯ-Ф, 123]. Подробнее [ЭСИЯ 3, 487–488].

В языках Памира отмечается также обращение к свекру ‘дядя’, возможно, благодаря частым кросскузенным бракам.

‘Свекровь, теща’ — праиран. **h₂asrū-* > **x^vasrū-* из и.-е. **s₂ekrū-* [IEW, 1043–1044] (ср. др.-инд. *śvasrū-* из более раннего **śvasrū-*): кл. перс. *xvaš(a)*, совр. перс. *xoš*, *xāš*, *xoš-dāman*, *xosru*, тадж. *xuš-doman*, дари *xošū*; курд. курм. *xwəzi*, бел. *wassō*, *was*; согд. будд. *’γwšh* [GMS, 56], ягн. *xuš-tomān* — заимствование из таджикского; хор. *xš* ‘свекровь, теща’ [KhWL, 429; ChW, 682]; пшт. *xwāšē*, *xwāša* ‘теща; свекровь’ (из **x^vasru-* + суф. ж. р. **-ā*), диалект вазири *xwōšyē* — то же; ван. *xwāšk*, *xwāšē* — то же [EVP, 99; АЯ, 21; Psht, 402]; мундж. *xušá*, *xušá* ‘теща, свекровь’ < *x^vasru-* ‘теща, свекровь’ [МЯ, 177]; йд. *x^ušō* (из **h₂asrū-* + вторичный суф. ж. р. **-ā* [IFL II, 269]); шугн. *xīx*, руш. *xoš*, *xaš*, хуф. *xoš*, барт., рош. *xāš*; сар. *xeš* ‘теща, свекровь’, язг. *xīx* 1) ‘теща, свекровь’; 2) ‘свояченица; золовка’ < *x^vasrū-*, ср. [ГОЯШ, 79, 102; EVSh, 99; НС, 294]; ишк. *xəš* ‘теща, свекровь’; сгл. *xoš* [IFL II, 423]; вах. *xāš* ‘теща, свекровь’ < **x^vasru-* + суф. ж. р. **-ā* (ср. [IFL II, 269, 553; ЭСВЯ, 415; СГВЯ-Ф, 85]). В ягнобском, в языках шугнано-рушанской группы, язгулямском и ишкашимском возможна контаминация с таджикскими диалектными вариантами типа *xāš*. Подробнее см. [ЭСИЯ 3, 485–487].

Отмечены и вторичные названия, например, пшт. *maira* ‘теща, свекровь’ < **māθrja-* + суф. ж. р. **-ā* (см. выше).

‘Зять’, ‘жених’ — праиран. **zāmātar-* из производного имени от и.-е. **ǵem(ə)-* ‘жениться’ [IEW, 369–370] (ср. др.-инд. *jāmātar-*, слав. *zety*, рус. *зять* от **ǵent-*, лат. *gener-*): ав. *zāmātar-*, ср.-перс. *dāmāt*, кл. перс. *dāmād*, тадж. *domod*, совр. перс. *dāmād*; курд. *zava*; согд. *z’mt’yt* (мн. ч.); пшт. *zum* ‘зять, жених’, ван. *zōt*; сгл. *zəmtūd*, йд. *zamái*.

‘Сноха’, ‘невестка’ — праиран. **snušā-* из и.-е. **snusó-s* [IEW, 978] (ср. рус. *сноха*, др.-инд. *snušā-*): кл. перс. *sunuh* ‘сноха, невестка’; *sunhār* — то же [Яг., 864–865], тадж. диал. *sinhor*, *sənor*; согд. ман. *šwnš*; осет. *nostæ* (через этап **snaušā-* [ИЭСОЯ II, 190] (с переходом **sn-* > *n-* в анлауте под влиянием кавказского субстрата)⁵; пшт. *nžor* (с *-r* под влиянием других тер-

⁵ С закономерной утратой начального **s-* в группе **sn-*, что свойственно и другим языкам кавказского ареала (адыгским, нахским). Ср. осет. *najun* : *nad* / *najun* :

минов родства на **-tar*, ср. *mor* ‘мать’, *xor* ‘сестра’, *ndror* ‘сестра жены’), мундж. *zyñfə*, йд. *zīnī*, *zīnū*, шугн. *zinaʃ*, бдж., руш. *zinaw*, барт. *zīnāw*, сар. *zy/inal*, язг. *z(ə)naʷ*; ишк. *uznbl*, сгл. *wuznel* (с закономерным отражением праиран. **-s-* > мундж., йд. *y*, шугн. *ʃ*, в других языках шугнано-рушанской группы и язгулямском *w*, в сарыкольском, ишкашимском, сангличском — *l* [СГВЯ-Ф, 107–109]); вах. *stəx* (*st-* < **sn-*) [ЭСВЯ, 318].

‘Деверь’, праиран. **daiuar-* / **ǵaiuar-* — продолжение и.-е. **daiuer-* [IEW, 179], возможно, через диалектную доиранскую форму **dhaiuar-* с оглушением и спирантизацией **ǵaiuar-* (редкие рефлексy варианта **daiuar-* свидетельствуют о том, что в диалектах праиранского континуума он тоже существовал)⁶. Ср. дари разг. (*h*)*ēwar*, тадж. диал. *ewar* (*0* < **h-* < **ǵ-*); курд. курм. *t’ī*, сор. *tī* ‘деверь’; пар. *hīwar*; пшт. *lewar* (с *l-* < **ǵ-* или **d-*); ягн. *sewir*, *sīwir* (*s-* ~ *t-* — рефлексy раннеягн. **ǵ-* по разным диалектам), осет. *tīw* | *tew* (с *t-* < **ǵ*) [ИЭСОЯ II, 297], ишк. *sew*, сгл. *tēw* (с соответствием ишк. *s-* ~ сгл. *t-* из раннеишкашимского **ǵ-*, как в диалектах ягнобского). Подробнее см. [ЭСИЯ 2, 310–311].

Несколько особняком стоят спорадически сохранившиеся в разных иранских языках более глубокие архаизмы, а также новообразования от них, например, праиран. **jātar-* : **jātr-* / **jāθr-* ‘жена брата мужа’ (ср. др.-инд. *yātr-*, *yātara-* ‘ятровь’, балт. **jēnte*, ген. ед. ч. **jēnters*, рус. диал. *ятровь*, *ятровка*, слов. *jētrva* — из праслав. **jetry* ‘жена брата мужа, ятры’ < и.-е. **jēnater-* : *jēnatr-* [IEW, 505–506; ТТР, 137]) отразилось в виде рефлексy полногласного варианта **jatar-* в ишк. *yud*, сгл. *yūd*, *yūd* ‘жена брата мужа; невестка’ (ср. возведение к ном. **yātā-* в [IFL II, 423; СгЛЯ, 40]) и предположительно в виде рефлексy < **yāθr-* < **jātr-* — в пшт. *yor* ‘жена брата му-

nad 1) ирон. ‘купать’; 2) диг. ‘переходить вброд; плавать на судне’ и производные от него — от корня **snā-* [ИЭСОЯ II, 151–152], осет. *nwar* / *nawær* ‘жила, сухожилие’ < **snāuar-* [ИЭСОЯ II, 193–194]. Правила отражения **sn-* см. также [СГВЯ-Ф, 99].

⁶ Ср. аналогичные случаи оглушения и спирантизации в праиранском: например, **uaf-* ‘ткать, вязать, плести’ из арийск. **uabh-* < и.-е. **uebh-*, а также в некоторых древнеиранских, возможно, диалектных формах типа **(a)frū-ka-* ‘бровь’, продолженной в осетинском **rʃyʒ / ærfyʒ* ‘бровь’ (наряду с продолжением в подавляющем большинстве иранских языков праформы **(a)brū-ka-*) и др. (подробнее в [ИЭСОЯ II, 148–149, 406; ИЭСОЯ III, 297]). См. также праиранский вариант **ǵau-* : *ǵu-*, *ǵū-* ‘гореть; жечь’ глагола **dau-* : *du-*, *dū-* ‘гореть, жечь’, продолжающего и.-е. **dāu-* : *dau-* : *dū-* (см. [DKS, 202–203; ЭСИЯ 2, 387–391]).

жа; жена деверя' [EVP, 100] (об исконности слова в пашто свидетельствуют формы мн. числа: *yúni*, вост. *yúne*). Рефлекс этой основы выступает возможно во второй части композита пшт. *wrandára*, *wrendár(a)* 'жена брата' из более раннего пшт. **wrandyār* (?), см. ниже.

Особое обозначение золовки, которое было бы этимологическим аналогом славянского продолжения и.-е. **ǵolbū-s* 'золовка, сестра мужа' (см. [ТТР, 136–137]), в иранских языках не прослеживается, как и обозначение шурина, брата жены, которое соответствовало бы др.-инд. *syālā-* (см. [ТТР, 139 и сл.]), и других родственников этого ряда (ср. [SzK, 92–96]).

Обычно названия «братьев» и «сестер» по браку (brother-in-law, sister-in-law): шурина, деверя, свояка, свояченицы, невестки, золовки — производны, являются рефлексами описательных оборотов с участием других — основных — терминов родства и свойства.

Так, предположительно основа **x^vāha(r)-* 'сестра' выступает в таких образованиях, как мундж. *xíueynə*, йд. *xíueyeno* 'сваяченица', ишк. *unen* 'золовка', сар. *xauiin* 'сестра мужа, сестра жены; жена брата' (< **x^vā(ha)-gnā-*), мундж. *yěxua*, *yēxua*, *uxuə* 'золовка' (позднее образование из рефлексов **x^vāha-* и суф. **-iā* ?); осет. *xodɣɔd* 'золовка', тадж. диал. *xo-dəxtar* 'родственница' (из рефлексов **x^vāha-* и **dugdar-* 'девушка, дочь'). Однако не исключены в первой части и рефлекс **hu-*, **hɣa-* 'свой'. Отражения основы **brātar-* 'брат' отмечены в пшт. *wrandára*, *wrendár(a)* 'жена брата' (и вазири *wandiār*, орм. заимствованное *wrander*) из более раннего пшт. **wrandyār* (?) из **brāθrja-* + **iāθr-* + суф. **-ā* (ср. несколько иную трактовку в [EVP, 89]).

Имеются и другие термины этого круга, возникшие в разное время. Например, пшт. *ndror* 'сестра жены' (ср. др.-инд. *nanāndar-* 'золовка') с основой, измененной по аналогии с другими терминами родства на **-tar-*; пшт. *tindór*, *tindara*, диалект вазири *tandiār* 'жена дяди по отцу' — результат «склеивания» двух терминов и др.,

Для обозначения brother-in-law, sister-in-law и др. часто используются также слова, производные от названий свекра / тестя и свекрови / тещи. См. некоторые имена этой группы:

пшт. *xušina*, *xošina* ж. р., вост. также *šina*, *šéna* 'сваяченица — сестра жены' < **x^vasrū-ina-* или **-aina-*, ср. [EVP, 98], диалект вазири *x(w)šina* — то же [там же], отсюда заимствование в языке дари (диалектное) *xāšna*, орм. лог. *xāšnā* [там же]. Пшт. *axšəu*, *axšáy* м. р. (мн. ч. *axši*, *axšiyān*) 1) 'брат жены, шурин, свояк'; 2) 'муж сестры, зять' (< **ā-hɣasru-* + *-ka*, либо **x^vas(u)ra-ka-* с протетическим **a-* или **ha/u-x^vasruja-* + **-ka*?) [EVP, 13], диал. вазири *wōxšai* 'брат жены, муж сестры'; орм. кан. (заимств. из пашто)

āxšai ‘brother-in-law’ (ср. др.-инд. *śvaśruya-*). Пшт. *xwāšetob* ‘положение тещи / свекрови’; пшт. *xwāšixél* м. р. мн. ч. ‘родня тещи, свекрови’. Шугн., хуф. *xisīrʒ*, руш., барт., рош. *xasīrʒ*, сар. *xaserʒ/z* ‘брат мужа, брат жены, муж сестры’ из **x^vasura-* или **x^vasur(i)ja-* + **žā-* со второй частью — рефлексом производного от гл. **žan-* ‘рождать’ (от которого образуются производные со значением ‘рожденный’ → ‘дитя, потомок’, см. выше), то есть ‘сын свекра / тестя’; то же — руш., хуф. *xasir* ‘шурин’ из **x^vasur(i)ja-* или из раннего **xasirʒ* (?) [IrD, 105] (менее вероятно — из **x^vasura-čī-*, как в [EVSh, 98], поскольку суф. **-čī-* образует имена жен. рода); вах. *šsərz* ‘жена брата; брат жены (шурин)’ < **x^vasura* + **žā-* (?) [IrD, 105; IFL II, 262, 553; ЭСВЯ, 416], ср. параллельное образование производных со значением ‘brother-in-law’ в других индоевропейских языках: из слова со значением ‘свекор’ с вридхи (типа **sūēkuro-s* ‘потомок свекра’) нем. *Schwager* из др.-верх.-нем. *swāgur* и др. [SzK, 66].

Отмечаются также заимствования из диалектов персидского, таджикского и дари в восточноиранских языках Средней и Центральной Азии, например, тадж. бадахш. *xusur-bərá*, букв. ‘свекор-брат’, то есть ‘брат со стороны родни жены / мужа’, например, йд. *x^sər-b^rrō* ‘брат жены’, ишк. *xəsr-brá* — то же; сгл. *xusər-bərē* — то же (сюда относится и пар. *xasur-bīra*, *xasur-budā* ‘brother-in-law’). Г.Моргенштерне сравнивает эти композиты с перс. (диалектным ?) *xusar-pūra* < **x^vasura-puθra-*, букв. ‘сын тестя’ [IFL I, 300–301; IFL II, 268, 422], однако это скорее все же поздний диалектный композит *xusur* ‘тесть’ и *bərá* ‘брат’, т.е. ‘брат со стороны родни жены / мужа’ = ‘brother-in-law’ (ср. приведенные выше обозначения невестки, свояченицы, золовки, которые могут быть трактованы как рефлекс композита **h₂ahā-gnā-* ‘сестра’ + ‘женщина’ = ‘sister-in-law’). Имеются и другие образования от этих основ, например, пшт. *sxərganāy* ж. р. ‘родня жены’, *xusar-ganāy* ‘родня со стороны тестя, свекра’ и др.

Все эти вторичные образования от **h₂asru-* > **x^vasru-* ‘теща / свекровь’ и **h₂asura-* > **x^vasura-* ‘тесть / свекор’ — относительно поздние, различны по языкам.

Сравнения и этимологии терминов этой группы см. также [EVP, 72; ГОЯШ, 25; EVSh, 99; ФСО, 83; СГВЯ-Ф, 81, 123; ЭСИЯ 3, 485–488].

Из поздних описательных образований со сходной семантикой можно упомянуть, например, осет. *fajmust* | *fainostæ* ‘жена деверя’ — вторичное образование из рефлексов **pati* + (s)*nauša-* [ИЭСОЯ I, 417], руш. *mijādōrj* ‘жёны братьев’, образованное из сочетания **hama-kata-* ‘[живущие] совместно в одном доме’ [EVSh, 44] и др. Особняком стоит осет. *siaxs* ‘зять,

жених', если принять этимологию **uiši-āxša-* '[в] дом принятый' [ИЭСОЯ III, 101–102].

Названия мужа и жены различны по разным иранским языкам, обычно образованы от слов 'мужчина', 'человек', 'питающий, кормилец', 'хозяин' ~ 'женщина', 'рождающая', 'питающая (младенца молоком)' и т. п., а также выражаются заимствованиями, описательными оборотами и т.д. Можно предположить, что то же было и в праязыковых диалектах.

Названия родства по второму браку: 'мачеха', 'отчим'; 'пасынок', 'падчерица' — вторичны, обычно различны по языкам, образованы от первичных названий разными средствами.

Ср., например: 1) субстантив из древнего относительного имени пшт. *mairá* 'мачеха; одна из жен многоженца по отношению к детям другой жены' — из **māgrīā-*; 2) вторичные суффиксальные образования шугн. *pusēj* 'пасынок', *pidēj*, *tātēj*, *dōdēj* 'отчим', *virōdēj* 'сводный брат' (с рефлексам суф. м. р. **-ka*); шугн. *nānēz* 'мачеха', *rizīnēz* 'падчерица' (с рефлексам суф. ж. р. **-či*), то же в сар. *rysēuj*, вах. *pətrij* 'пасынок' [ЭСВЯ, 281] и др.; 3) поздние композиты, включая заимствованные: язг. *moindar* 'мачеха' — заимствование из таджикского диалектного (ср. тадж. *modar-andar* 'мачеха') или собственное продолжение аналогичного композита **māgr-antara-* < **mātar-antara-*, построенного по модели «термин кровного родства + *antara-* 'другой, иной'»; язг. *p(ə)səndarā* 'пасынок' — заимствование или построенное по той же модели (но с суффиксом м. р. **-aka*, отразившимся в виде конечного язг. *-a*).

Итак. При анализе семантической группы терминов родства, при уверенной реконструкции для праиранского состояния унаследованных из индоевропейского названий отца, матери, дочери, сына (хотя последнее слово **putra-* и вторично для диалектов индоевропейского), не реконструируется единый термин для обозначения детей в целом, потомства. Обозначения этого понятия терминологизованы позднее, из разных основ и форм, главным образом, из образований от корня **žan-* 'рождать'. Позднее в ряде языков вырабатывается вторичное обозначение дочери (реже — сына), что связано уже с поздними тенденциями эвфемизмов и/или табуизмов.

Название деда — весьма древнее — восстанавливается лишь по отдельным языкам. В остальных языках выступают «детские слова». В названиях бабушки — «детские слова» выступают практически всегда. Это естественно, как и частые случаи вытеснения древнего названия матери разными по языкам «детскими словами», поскольку данные термины функционируют с

наибольшей частотностью именно в детской среде, начиная с первых слов ребенка.

Характерно отсутствие единых праиранских терминов для обозначения дяди и тети со стороны отца или матери. Обычно в разных языках в этих значениях выступают слова, продолжающие древние описательные обороты или композиты, образованные от названий соответственно отца или матери, а также «детские слова»; часты заимствования. Терминологизация этих обозначений из исконного материала происходила явно в разное время и различно по языкам. Двоюродные братья и сестры обозначаются обычно описательными оборотами, не всегда терминологизованными. Обозначения племянника и племянницы также часто продолжают описательные слова или обороты, образованные от слов ‘брат’ и ‘сестра’, в зависимости от линии родства. Однако они чаще обретают статус термина, чем обозначения двоюродных (и дальше) братьев и сестер.

Термины ‘внук’ и ‘внучка’ были выработаны во всяком случае в доиранскую эпоху, в дальнейшем в разных иранских языках они продолжают закономерно, хотя и с некоторыми инновациями в обозначениях внучки.

Многие исконные термины родства активно вытесняются в разное время по разным языкам «детскими словами» и заимствованиями. По-видимому, аналогичное сосуществование терминов родства с «детскими словами» могло быть и в праязыке — в условиях его диглоссии.

В целом система терминологии родства, восстанавливаемая для праиранского состояния, вполне укладывается в систему древнего патриархального рода (см. [ОЯФ, 62–63]): четкость терминологии, относящейся к мужской восходящей и нисходящей линиям (при большей размываемости «детской лексикой» терминов родства по восходящей женской линии), названий братьев и сестер (которые в осетинском языке сохраняют и более древние значения: «мужчина — член моего рода» и «женщина — член моего рода»), при относительно слабой разработанности и нетерминологичности обозначений родственников, находящихся «на шаг дальше».

Из терминов «родства по браку», то есть «свойства», характерны древние названия свекра и свекрови, зятя, деверя, снохи, реже — ятрови. Все они унаследованы из индоевропейского состояния. Остальные — наименования «братьев и сестер по браку» — как правило вторичны, образованы из описательных названий, и их терминологизация по языкам относится к более поздним эпохам. Характерны различия в названиях зятя, жениха, показательные для характеристики типа брака. Если праиранское **zāmātar-* ‘зять, жених’ ← ‘женящийся’ от индоевропейского **ǵem(ə)-* ‘жениться’

[IEW, 369–370], продолжающееся во многих иранских языках, могло относиться и к патрилокальному, и к матрилокальному браку, то осетинский термин *siaxs* ‘зять, жених’, если согласиться с этимологией В.И.Абаева **uši-āxša-*, букв. ‘[в] дом принятый’, может указывать и на бытование здесь матрилокального брака [ИЭСОЯ III, 101–102].

Условные сокращения названий языков и диалектов

ав. — авестийский
 ав. г. — авестийский — диалект Гат
 ав. п. — авестийский поздний
 арийск. — арийский
 бадахш. — бадахшанский
 бактр. — бактрийский
 брв — барвазский (барвозский) (диалект шугнанского языка)
 барт. — бартангский
 бдж. — баджувский (диалект шугнанского языка)
 бел. — белуджский
 ваз. — вазири (диалект пашто)
 ван. — ванец (язык // диалект, близкородственный пашто)
 вах. — ваханский
 вершик. — вершикский
 гил. — гилянский
 греч. — древнегреческий
 др.-верх.-нем. — древневерхненемецкий
 др.-инд. — древнеиндийский
 др.-перс. — древнеперсидский
 и.-е. — индоевропейский
 ирон. — иронский (диалект осетинского языка)
 ишк. — ишкашимский
 йд. — йидга
 кан. — диалект Канигурама языка ормури
 кл. перс. — классический персидский
 курд. — курдский
 курм. — курманджи (диалект курдского языка)
 лат. — латинский
 лит. — литовский
 лог. — диалект Логара языка ормури
 ман. — манихейские тексты (на среднеперсидском, парфянском и согдийском языках)
 мундж. — мунджанский
 нем. — немецкий
 орм. — ормури
 осет. — осетинский
 пар. — парачи

парф. — парфянский
перс. — персидский
праслав. — праславянский
пшт. — пашто, пушту
рош. — рошорвский (орошорский)
рус. — русский
руш. — рушанский
сар. — сарыкольский
сгл. — сангличский, санглечи
семн. — семнанский
скиф. — скифский
слав. — праславянский
слов. — словенский
совр. перс. — современный персидский
согд. — согдийский
 будд. — буддийские тексты
 ман. — манихейские тексты
 муг. — тексты с горы Муг
 Ст. п. — «Старые письма»
 хр. — христианские тексты
сор. — сорани (диалект курдского языка)
ср.-перс. — среднеперсидский
ст.-вандж. — старованджский
тадж. — таджикский
тат. — татский, татский-мусульманский, язык татов Азербайджана
тат.-евр. — татско-еврейский, язык горских евреев
хор. — хорезмийский
хс. — хотаносакский
хуф. — хуфский
шугн. — шугнанский
шугн.-руш. гр. — шугнано-рушанская языковая группа
ягн. — ягнобский
язг. — язгулямский

Библиография

- АЯ — Грюнберг А.Л., Эдельман Д.И. Афганский язык // ОИЯ. Новоиранские языки. Восточная группа. М., 1987.
- Бенвенист 1995 — Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. Пер. с французского. Общая редакция и вступительная статья академика Ю.С.Степанова. Комментарии Ю.С.Степанова и доктора филологических наук Н.Н.Казанского. М., 1995.
- ГОЯШ — Соколова В.С. Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л., 1967.

- Елизаренкова 1982 — *Елизаренкова Т.Я.* О факультативности и ее особенностях в древнеиндийском языке // Восточное языкознание: Факультативность. М., 1982.
- Елизаренкова 1999 — *Елизаренкова Т.Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999.
- Елизаренкова, Топоров 1995 — *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Мир вещей по данным Ригведы // Ригведа. Мандалы V–VIII. Издание подготовила Т.Я.Елизаренкова. М., 1995.
- ИЭСОЯ — *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.–Л., 1958. Т. II. Л., 1973. Т. III. Л., 1979. Т. IV. Л., 1989. Указатель. М., 1995.
- ИЕ — *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Т. I–II. Тб., 1984.
- МалЯ — *Эдельман Д.И.* Свидетельства «малых» языков об истории языковой семьи (на примере «Этимологического словаря иранских языков») // Гуманитарная наука в России. Соросовские лауреаты. Филология. Литературоведение. Культурология. Лингвистика. Искусствознание. М., 1996.
- МЯ — *Грюнберг А.Л.* Мунджанский язык // ОИЯ. Новоиранские языки. Восточная группа. М., 1987.
- ОИЯ — Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. Среднеиранские языки. М., 1981. Новоиранские языки. Западная группа, прикаспийские языки. М., 1982. Новоиранские языки. Восточная группа. М., 1987. Новоиранские языки. Северо-западная группа. I. М., 1991. Новоиранские языки. Северо-западная группа. II. М., 1997.
- ОЯФ — *Абаев В.И.* Осетинский язык и фольклор. I. М.–Л., 1949.
- ПЛ — *Эдельман Д.И.* Состояние и перспективы сравнительно-исторической лексикологии иранских языков // ВЯ. 1994, № 3.
- ПЛЭ — *Эдельман Д.И.* Проблемы исторической лексикологии иранских языков и «Этимологический словарь иранских языков» // ВЯ. 2005, № 3.
- РО — *Писарчик А.К.* Термины обращения «ло» (LO) и «ро» (RO) в шугнано-рушанской группе языков в верховьях Пянджа (Аму-Дарьи) // Известия Таджикского филиала Академии наук СССР. 1949, № 15.
- СГВЯ-Ф — *Эдельман Д.И.* Сравнительная грамматика восточноиранских языков. Фонология. М., 1986.
- СгЛЯ — *Юсуфбеков Ш.П.* Сангличский язык в синхронном и диахроническом освещении. М., 1999.
- СЯ — *Лившиц В.А., Хромов А.Л.* Согдийский язык // ОИЯ. Среднеиранские языки. М., 1981.
- ТР-*t* — *Эдельман Д.И.* К истории форм терминов родства на *-*tar* в иранских языках // Ученые записки С.-Петербургского университета, № 432. Серия востоковедческих наук. Вып. 37. Востоковедение. 21. Филологические исследования. СПб., 1999.
- ТТР — *Трубачев О.Н.* История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959.

- ФСО — Эдельман Д.И. К фонемному составу общеиранского (о фонологическом статусе *x^v) // ВЯ. 1977, № 4.
- ЭСВЯ — Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.
- ЭСИЯ — Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 1. М., 2000. Т. 2. М., 2003. Т. 3. М., 2007.
- ЭСКЯ — Цаболов Р.Л. Этимологический словарь курдского языка. Т. I (A–M). М., 2001.
- Яг. — Ягелло И. Полный персидско-арабско-русский словарь. Таш., 1910.
- AiW — Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Strassburg, 1904 (repr.: Berlin–New York, 1979).
- Buck — Buck C.D. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago–London, 1949 (repr.: 1988).
- ChW — Benzing J. Chwaresmischer Wortindex (mit einer Einleitung von H.Humbach). Wiesbaden, 1983.
- CLI — Compendium Linguarum Iranicarum. Hrsg. von R.Schmitt. Wiesbaden, 1989.
- CPD — MacKenzie D.N. A Concise Pahlavi Dictionary. L., 1971.
- DKS — Bailey H.W. Dictionary of Khotan Saka. Cambridge–London–New York–Melbourne, 1979.
- EDIV — Cheung J. Etymological Dictionary of Iranian Verb. Leiden–Boston, 2007.
- EVP — Morgenstierne G. An Etymological Vocabulary of Pashto. Oslo, 1927.
- EVSh — Morgenstierne G. Etymological Vocabulary of the Shughni Group. Wiesbaden, 1974.
- EWA — Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986–2001.
- GIPh — Grundriss der iranischen Philologie. Hrsg. von W.Geiger und E.Kuhn. Bd. I–II. Strassburg, 1895–1904.
- GMS — Gershevitch I. A Grammar of Manichean Sogdian. Oxf., 1954.
- HC — Edelman D.I. History of the Consonant Systems of the North-Pamir Languages // Indo-Iranian Journal. 1980, vol. 22, pt 4.
- IEW — Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959.
- IIFL — Morgenstierne G. Indo-Iranian Frontier Languages. Vol. I — 1929. Vol. II — 1938. Vol. III, pt 1 — 1967, pt 2 — 1944, pt 3 — 1956. Vol. IV — 1973. Oslo.
- IrD — Morgenstierne G. Irano-Dardica. Wiesbaden, 1973.
- KEWA — Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1953–1975.
- Khwl — Henning W.B. The Khwaresmian Language // Zeki Velidi Togan'a Armağan. Istanbul, 1955 (= Henn. Selected Papers II, pp. 485–500).
- Psht — Skjærvø P.O. Pashto // CLI. Wiesbaden, 1989.
- SD — Gharib B. Sogdian Dictionary. Sogdian-Persian-English. Tehran, 1995.
- SGS — Emmerick R.E. Saka Grammatical Studies. L., 1968.

- SzK — *Szemerényi O.* Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages, with Special References to Indian, Iranian, Greek and Latin // *Acta Iranica*. Troisième série. Text et mémoires. Vol. VII. Varia, 1977. Téhéran–Liège, 1977 (*Acta Iranica*, 16).
- Vorg. — *Bartholomae Chr.* Vorgeschichte der iranischen Sprachen // *GIPh*. Bd. I, Abt. 1. Strassburg, 1895–1901.
- WLM — *Boyce M.* A Word-list of Manichaean Persian and Parthian. Téhéran–Liège, 1977 (*Acta Iranica*, sér. 3, vol. 2, Suppl.).

Про ЭТО.
К кому / чему зывают Тукарам и Рамдас:
невидимый орган внутри маратхского тела

И. Глушкова
(Институт востоковедения РАН, Москва)

Потребность определить семантику слова *man* (< санскр. *manas* / *mānasa*) и, главное, выяснить возможности его перевода на русский язык, назрела давно.¹ Концепция, скрытая в этом общиндийском слове, обсуждалась еще во времена «Ригведы» и «Яджурведы», по-разному трактовалась в различных упанишадах, находила совершенно отличные друг от друга выражения в классических философских системах древней Индии,² ставилась и решалась в средневековой литературе, в том числе в творчестве поэтов-бхактов, и, наконец, переселилась в неисчислимы идиомы современных индийских языков. Идеи, запрятанные в *man*, формируют основу психологии (*mānas-śāstra*, или *manovidhyan* [маратхи]), и, с точки зрения практикующего специалиста, *man* есть не что иное, как «реакция мозга на любой импульс» (*koṇṭyāhī cetnes mendūne dilelī pratikriyā mhaṇje man*) (Patil 2007: 10). Психоаналитик-йог, также из Махараштры, приглашенный как-то на любительскую дискуссию по этому вопросу, поместил *man* в энергетический сгусток (*kundalinī*), сокрытый в одном из жизненных центров (*caṅkr[a]*) человеческого тела, который следует отыскивать в нижней части позвоночного стол-

¹ Сначала, в период преподавания маратхи в ИСАА при МГУ, возникла проблема с тем, какие глаголы сообщают о наступлении того или иного эмоционального состояния, откуда эти эмоции исходят и почему многие из них связаны с *man*. Позднее я уходила от решения этого вопроса и писала — причем в сноске, а не в тексте: «Определение понятия ‘душа’ (*man*) в индийской религиозной философской литературе, а также проблемы его корреляции с другими терминами — *citt* и пр. — выходят за рамки данной статьи» (Глушкова 2003: 77, прим. 40).

² Применительно к гимнам «Ригведы» Т.Я. Елизаренкова интерпретировала *mānas-* как сердце и отождествляла с *hṛd-* (Елизаренкова 1995: 466). См. любой доступный обзор древнеиндийских представлений о *man*, например (Joshi 1970: 718–29). См. также лаконичный комментарий А.В. Парибка о *манасе*, завершающийся словами: «В обычном (нефилософском) языке слово ‘М.’ очень расплывчато и многозначно» (Парибок 1996: 260), и словарную статью В.Г. Лысенко (Лысенко 2001: 488).

ба. Друзья из Пуны на мой вопрос: «Где находится *man*?», показывали рукой на разные части тела — от шеи до пупка.

Общей чертой множественных толкований является соположение *man* с *indriya(a)*, пятью органами чувств, или «...инструментами сознания и волеия» (Парибок 1996: 202), в качестве шестого³ — «внутреннего», невидимого — органа / инструмента, по сути контролирующего работу первых пяти: без *man* осознание воспринимаемого зрением, слухом, вкусовым рецептором, обонянием, осязанием провозглашается невозможным. Санскритско-русский словарь объясняет *manas* как «1) дух, душа 2) ум, разум 3) замысел 4) желание, намерение» (Кочергина 1978: 494); хинди-русский словарь предлагает для *man* такие же значения: «1) дух, душа 2) ум, разум 3) желание» (Бархударов и др. 1972, II: 336).⁴ В отсутствие маратхи-русского словаря обращение к маратхи-английскому словарю дает неоднородно-насыщенный ряд интерпретаций: «The *mind* or the intelligent power; the seat of judgement, reflection, reasoning, memory etc. see under *antaḥkaraṇacatuṣṭya*, *antaḥkaraṇpañcak*. 2 The *heart* or the sphere of the sensibility; the seat of the sentiments, passions and affections. 3 The *conscience* or moral sense... 4 The *will* or determining faculty; the mind as sovereign» (Molesworth 1975: 630).⁵ Отсылка к двум концепциям с начальным элементом *antaḥkaraṇ* включает *man* в четырех- и пятикомпонентные классификации, столь любимые индийцами, в которых *man* одновременно противопоставляется, сопоставляется и даже отождествляется с такими же семантически неопределенными единицами (в первом случае с *buddhī*, *citt* и *ahaṃkar*, а во втором — еще и с собственно *antaḥkaraṇ*) (Ibid., 19).

В отличие от двуязычного разъясняющего словаря, чье первое издание вышло более 150 лет тому назад, современный маратхи-маратхи-английский словарь предлагает 53 возможных аналога *man* на маратхи (*antaḥkaraṇ*, *citt*,⁶ *mānas*, *antaryām*, *abhyantar*, *antaraṅg* и т.д.) и 27 английских субститутов (*mind*,⁷ *psyche*, *consciousness*, *mentality*, *heart*, *soul*, *spirit* etc.) (Tha-

³ Иногда *man* фигурирует и как 11-й орган. Детальный разбор вариантов на примере маратхской средневековой поэзии см. (Shenolikar 1994: 325–8).

⁴ Словарная статья также включает множество идиом, содержащих эту лексему.

⁵ Перевод также сопровождается большим количеством идиоматических иллюстраций.

⁶ В качестве полноценного синонима *man* Тукарам наиболее часто использует *citt*, и *antar*, а Рамдас — *citt*, *antar* и даже *jīva*, что, впрочем, не мешает употреблению этих же слов в отличных от *man* значениях.

⁷ В декабре 2007 г. (маратх) В.Л. Манджул, ушедший на пенсию главный библиотекарь Института востоковедения им. Бхандаркара в Пуне, сказал мне: «Ничего общего между маратхским *man* и английским *mind* не существует».

kar 2000: 611), а также для *mānas* 21 маратхский эквивалент (*man*, *citt*, *antahkaran* и т.д.) и 11 английских синонимов (*mind*, *mentality*, *intention*, *desire* etc.). Последующий переход к англо-русскому словарю вопрос не проясняет, а усложняет, умножая каждый из английских субститутов на количество его русскоязычных интерпретаций. Так, например, самый распространенный словоряд, предлагаемый для перевода *mind* включает: «1.1) ум, разум; 2) умственные способности, интеллект, ум; 3) рассудок, ум; 2. 1) память; 2) ... ; 3. 1) настроение, состояние духа; 2) направление мыслей; склад ума; 4. (откровенное) мнение; взгляд; 5. 1) намерение, желание; 2) мысли, думы; стремление, помыслы; 6. дух; душа» (Гальперин и Медникова 1987: 1005–6).

Несовпадение в том, как понимается индийское *man* иными (русско- и англоязычной) культурами, налицо: в двуязычных словарях, предназначенных для русскоговорящих, *man*, в первую очередь, толкуется как «дух» и «душа», а для англоязычных — как «ум» и «разум», отделенные от «духа» и «души» множеством иных значений. Таким образом, лексикография не вносит определенности в концепцию *man*, что, впрочем не удивительно: образы мира как видимого, так и воображаемого, в каждом языке имеют собственные границы и способы вербального выражения, иллюстрируя известное положение о том, что язык и образ мышления взаимосвязаны. Сопоставление лексикографий свидетельствует, что жесткая концептуализация, имеющая место в русском и английском мировидении и противопоставляющая «дух» и «душу» «уму» и «разуму», об индийскую лексему *man* спотыкается. Также очевидно, что совокупность смыслов, связанных с *man*, не соответствует арифметическому сложению значений, присутствующих в иноязычных аналогах. Поскольку при осуществляемом на русском языке анализе концепции *man*, в числе прочих, неизбежно возникает и проблема родовой соотнесенности данного слова, то, до выяснения диапазона его значений и соответствующих им лексем, я буду прибегать к субституту «ЭТО».

«ЭТО» существует не вообще, а в частности. Трактровка *man* не только разводит между собой различные философские школы, но в значительной степени зависит от эпохи и жанра. Новые сложности в трактовке *man* возникают при анализе сложенных средневековыми маратхскими поэтами-бхактами гимнов, которые нацелены на боговосхваление и описание препона на пути страстноверующего. Тукарам (1598/1600–1649/1650), приверженец бога Виттхала / Витхобы / Пандуранги, и Рамдас (1608–1681), поклонник Рамы / Рагхавы, в ретроспективе оказываются доминантными фигурами Махараштры XVII в. Их личная харизма, преумноженная агиографиями и легендами XVIII в. и задействованная в националистическом дискурсе

XIX в., содействует востребованности этих фигур и в Махараштре XXI в., а идеологические штампы, извлекаемые из двух видов бхакти — варкари и рамдаси, к которым принадлежали Тукарам и Рамдас, переосмысляются в контексте этнорегиональной символики. В связи с этим манипуляции их именами и высказываниями вносят ощутимый вклад в политическую и социокультурную атмосферу маратхиязычного штата Индии.

Тукарам, полуграмотный лавочник из касты шудр, и Рамдас, взрощенный традиционным обучением брахман, несмотря на различия в происхождении, положении и образовании, усматривали свое предназначение в пространстве собственного жизненного опыта. Разносторонний же опыт, значительная часть которого увязывалась с богопостижением, приобретает посредством различных органов чувств, контроль над которыми — по крайней мере, в общих представлениях — осуществляет *man*. Именно поэтому *man* как самостоятельный персонаж присутствует во множестве гимнов Тукарама, часть из которых редакторы изданий его песнопений — начиная с XIX в. — объединяли по этому признаку в смысловые блоки, например: «Разговор с *man*» (Т. 339–45), «*Man* в [состоянии] радости» (Т. 1769–97), «Наставление, [даваемое] *man*» (Т. 3509–12), «Очищай *citt* и *man*!» (Т. 3728–99)⁸ и т.д. Рамдас также был весьма озабочен взаимоотношениями с *man*: в его программном произведении — «Дасбодх», «Наставлении ученику», — лексема *man* встречается более 200 раз (Kanade 2001: 316–7); кроме того, он посвятил *man* отдельный цикл из 205 четверостиший — «Шлоки, [обращенные] к *man*»,⁹ строки из которого заучивают наизусть маратхские школьники, а современные исполнители духовных песнопений включают в свой репертуар.

Почему же «ЭТО» в столь высокой степени притягивало внимание Тукарама и Рамдаса? Безусловно, вследствие устойчивых представлений традиционной культуры о контролирующем характере *man*: контроль — это власть. Однако идеальные представления не всегда соответствуют повседневным ощущениям. Тукарам, признавая особую роль «ЭТОГО», одновременно сетовал на его главное свойство, обычно выражаемое атрибутами *adhīrā* и *cañcal*, заключающими в себе идею неустойчивости, подвижности и ненадежности, которые отвлекали *man* от отправления главной функции контроля: *Man* запуталось в объектах чувственного мира, / опрометью несется туда. // Кто сможет вернуть [это] обратно, силен / и смел на этой земле // (Т. 313). Более того, он обвиняет *man* в лживости (*phā-*

⁸ Здесь и далее Тукарам цитируется по (Neurgavkar 1978), ссылки даются не на страницы, а на номера гимнов. О понятии *citt* см. далее.

⁹ Здесь и далее Рамдас цитируется по (Belsare 1994).

jitkhor): Сколько тебе говорить, лживое **man**? / Не беги ни за кем // (Т. 339) Тем самым идеальная — воображаемая — функция **man** утрачивается, восстанавливаясь, только если удержал на месте **chitt**, поскольку опыт постигается исключительно в условиях стабильности «ЭТОГО» (Т. 3787). Таким образом **man** оказывается не контролирующим органом, а контролируемой, причём плохо контролируемой, субстанцией: Я многое говорю этому **man**, не слушает [оно] меня, / ждет случая извести меня./ Утону или спасусь [я] — / размышляет [оно]...// (Т. 317).

Рамдас как раз специально созданными «Шлоками, [обращенными] к **man**», напоминающими магические заклинания, предпринимает попытку установить контроль над квазиконтролирующим органом. Значительная часть четверостиший знаменитого произведения начинается обращением к **man**: **Manā**!...; более того, во многих из них обращение настойчиво повторяется в каждой строке шлоки, как если бы «ЭТО» вообще не могло ни на мгновение вслушаться в слова собеседника.¹⁰ Рамдас одновременно выказывает и уважение этой непоседливой субстанции, добавляя в обращении почтительный титул — *sajjan*, что означает «добродетельный» или, в толковании современных маратхи-английских словарей, *gentleman*: **Manā sajjanā**!... Он также беспокоится, не слишком ли он докучлив: *Не изнывай от моей болтовни!* (Р. 25, 1), и высказывает убеждение, что удержать суетливость **man**, стремящегося оказаться в порочном месте, может только *vivek*, то есть логически мыслящая субстанция — ум и порожденная им мысль: *Vivek обуздывает [движение] man к месту падения* (Р. 106, 2).

И Тукарам, и Рамдас словоохотливо осаждают **man**. Тукарам командует: *не запутывайся в майе* (Т. 341), *не выдумывай ничего* (Т. 342), *не беги на поводу у чувственного мира* (Т. 345). Более того, Тукарам намеренно предупреждает против подчинения **man**: *Не подчиняться, не слушать, преодолевать упрямство, [свойственное man]* (Т. 3510), и даже пытается привить «ЭТОМУ» некоторые нравственные принципы: *Так тебя учу, стыдись впредь [плохого]* (Т. 3512).

Рамдас занимается тем же самым и вдаётся в ещё большие подробности, монотонно уточняя, как именно «ЭТО» должно себя вести и чего делать не должно: *[А] также, man! Не имей дурных желаний! / Man! [А также] всяческих греховных мыслей./ Man! Не отрекайся от дхармы и [соответствующей] ей морали, / Man! Пусть будут в тебе (antrī) праведные мысли // 4// Man! Откажись от греховных намерений, / Man! Придерживайся в себе*

¹⁰ Например: *Manā sarvathā satya soḍū nako re / manā sarvathā mithya māṇḍu nako re / manā satya te satya vāce vadāve / manā mithya te mithya soḍūni dyāve* // (19), и многие другие.

(jīvi) праведных намерений. / **Man!** Не мечтай о предметах чувственного мира — / Такого постигнет полное разрушение // (Р. 5). И, наконец, он призывает «добропорядочное ЭТО» заняться поисками истины — О добродетельное **man** (*manā sajjanā*), попытайся обнаружить правду! (Р. 66, 130 и т.д.), тем самым признавая за **man** способность распознавания *satya*.

Итак, оба поэта убеждены, что **man** постоянно подвергается — как правило, неблагоприятному, — воздействию извне, а потому присваивают СЕ-БЕ роль ментора. При этом трудно установить, кто или что конкретно во взаимоотношениях между **man** и субъектом должен или должно обездвижить «ЭТО», чем и как — за исключением *vivek*, логической субстанции, на «ЭТО» можно повлиять. Возможно поэтому, после первой сотни шлок, истощив немногочисленные средства, Рамдас все чаще и чаще апеллирует именно к *vivek*, рассчитывая на его содействие в обуздании **man** и придании ему искомого состояния (Р. 115, 130, 145, 148, 170, 172 и т.д.).

Этим состоянием является покой, а также благостная удовлетворенность или тихая радость — *samādhān* и *santoṣ*. Для Тукарама это состояние олицетворяют «ноги Витхобы», поэтому он оправдывает только один вид движения **man** — к Богу — с тем, чтобы там и остаться: беги туда, живи возле ног Витхобы (Т. 584), закрепись возле ног Виттхала, / думай о нем, удержи в себе (Т. 344), твои ноги остались в моем *citt*, / благодаря им я постигаю самую суть, / **man** удержал на месте, органы сделал неподвижными (Т. 1773). Когда беспокойное «ЭТО», наконец, «зацепляется» за «ноги» и останавливается, Тука молвит: радость / говорить Витхал, смотреть на Виттхала, / Это страстное желание **man**, / нет возврата назад (Т. 1785). Быть «у ног» остается единственным нравственным желанием, *saṅkalp*, все же другие намерения, поползновения и решения, а также *vikalp*, сомнения и опасения, терзающие **man**, оказываются побежденными: возле ног прекратилось движение *saṅkalp*, осуществляемое посредством *citt*, / от всего другого отвернулось **man** (Т. 1779). Таким образом, **man** (или синонимично употребляемое *citt*¹¹) и есть та субстанция, которая приведет к Всевышнему: Если *citt* содействует, то Парамартху достичь нетрудно (Т. 3730).

Для Рамдаса покой и тихая радость, а значит усмирение «ЭТОГО» ассоциируется с именем Рамы, он же Рагхава — потомок рода Рагху: **Man!** Просьба к тебе — одна: / Возрись с изумлением на Рагху-раджу./ Не пренебрегай [моим обращением], / Поселись навсегда возле Рагхава // Р. 38 //. Рамдас вновь и вновь призывает **man** остановиться — нет радости в дви-

¹¹ При переложении средневековых текстов на современный маратхи существует тенденция к замене лексемы **man** на лексему *citt*.

жениии туда-сюда //Р. 41, 1// — и даже замолчать: **Man!** *Храни молчание среди людей, / [если только не] рассказываешь с почтением о Рагхаве* //Р. 44, 1–2//.

Наконец, **man** воспринимается как субстанция для непосредственного созерцания Бога: *Кто зрит бога посредством man [u] глазами, / среди людей живет осознанным бхактом* //Р. 47, 1–2//; *С помощью man угадывается ниргун* (то есть бог в бескачественном образе) //Р. 164, 2//.

В то же время Тукарам и Рамдас именно **man** наделяют способностью оказывать положительное, то есть правильное и регулирующее, воздействие на того, в ком «ЭТО» помещено. Тукарам объясняет, что *следует спрашивать man, а не умников* (Т. 3511), что *надо исполнять те [песнопения], которые man признает сладкими* (Т. 1775), что *взлет и падение — результаты деятельности man* (Т. 3742). Рамдас считает, что «ЭТО» существует для порицания того, у кого слова расходятся с делами (Р. 104), и для создания ровного душевного настроения, вопреки травмирующему воздействию окружающего мира (Р. 105).

Таким образом, «ЭТО» оказывается обуздываемой и обуздывающей субстанцией одновременно. В песнопениях Тукарама, поэта, известного своими страданиями и метаниями, прорывается и мотив изначальной предопределенности: *в теле man [скрываются] и добродетель и грех* (Т. 3749), то есть проявиться может и одно, и другое; *если citt не чистый, что толку его вразумлять?* (Т. 3736), *воровской страх [прячется в man], стигма — на лбу — что можно поделать?* (Т. 3776). Знак вопроса разрешается знаковой тукарамовской ремаркой: *Наша речь как дождь*, то есть проливается на каждого, а там — будь что будет, свидетельствующей о том, что вопрос не снят.

Если Тукарам, яркий, разнообразный и изобретательный, мечется между разными восприятиями **man**, то Рамдас продолжает бубнить одно и то же, воздействуя на «ЭТО» весьма ограниченным набором слов. Морализирующий проповедник совсем не походит на «дождь», он наносит точечные громовые удары-вразумления, усиленные эффектом аллитерации (*Phuṭenā tuṭ-enā kaḷenā dhaḷenā / sadā sañcale mīraṇe te kaḷenā / taya ekrupāsi dūje na sāhe / manā sant ānant śodhūni pāhe* //Р. 147//) и его монотонность и убежденность действуют гипнотически даже на поколение из XXI в.

Итак, согласно Тукараму и Рамдасу, **man** охватывает область чувств, порождаемых внешними стимулами, которые, как правило, воздействуют на него негативно — Тукарам предупреждает: *Следует думать, кто друг у man, кто враг* (Т. 3766), — побуждая к движению, также трактуемому негативно. Отсюда следует как постоянная потребность в очищении «ЭТОГО» от негатива — скверны, так и борьба за прекращение движения. Находясь в

статике, *man* может продуцировать волну, диктующую человеку праведное и неправомерное поведение; обнаруживать — в качестве эксперта по морали и этике — истину, и, по обнаружении истины, которая есть не что иное, как дорога к Всевышнему, вести по ней человека. «ЭТО», безусловно, представляет собой некую ёмкость, заполняемую извне или, реже, содержащую нечто изначально, но настоящее предназначение этого вместилища — быть заполненным Всевышним. По Тукараму и Рамдасу, *man* никак не связан с умственной или интеллектуальной потенцией; более того, только последняя в виде *vivek* и может оказать на него воздействие. Иногда этот невидимый орган упоминается в одном ряду с другими невидимыми субстанциями-свойствами — такими, как *citt* (сознание) — *buddhī* (ум) — *antar* (нутро), компоненты которого по-разному трактуются в философских работах, но в анализируемых произведениях святых поэтов мало чем отличаются друг от друга и употребляются в одинаковом семантическом окружении. Тукарам, например, провозглашает: *Главная дхарма — сознание (citt) очистить, / ум (buddhī) удерживать на месте, / не суетиться под влиянием притяжения man... / Нумро (antar) должно сохранить слова сантов* (Т. 3740). Тукарам то *man* называет в качестве *gvāhī* — свидетеля-поручителя [деятельности] *citt*, то *citt* свидетелем-поручителем [поведения] *man*: *Там, где citt — свидетель, зачем слушать людей? / Спроси у man — это подлинное чувство* (Т. 3741). Сюда же в синонимичном употреблении примыкают когда *hṛday* (сердце), когда *jīva* (индивидуальная душа). Как контрастный элемент *man* входит в цепочку *kāyāvācātmāne* (инструментальный падеж), появляющуюся в утверждениях типа *телом, речью и man'ом тратим свою жизнь на Вимтхала* (Т. 587, 3779).

Итогом этого анализа становится вывод, что английское 'mind', по крайней мере в значениях, сообщаемых Большим англо-русским словарем, не соответствует той субстанции, которая была постоянным адресатом знаменитых маратхских поэтов XVII в. Впрочем, установленное несоответствие между *man* и 'mind' ни в коей мере не помогает обнаружению русскоязычных аналогов маратхского *man*. В отсутствие маратхи-русского словаря количество возможных вариантов, возникающих в процессе перевода, теоретически равно тому количеству лексем, которые существуют для передачи на русский язык всех оттенков 'mind', а также всех значений других английских слов, которые подключаются для интерпретации смысла маратхского *man*.

Известно, что каждый естественный язык упорядочивает мир по-своему, своим способом выделяя значения и создавая свою модель. В ней присутствуют как универсальные, так и специфические черты, и в соответствии с

этой моделью структурируются языковые высказывания. Различные языковые модели мира — в тех случаях, когда они созданы, — не только описываются и сравниваются на уровне типологий, но становятся объектом интерпретации в рамках целого комплекса наук о человеке. При этом языковая картина мира не повторяет научную, а потому ее называют «наивной»: она отражает самые обыденные представления о мире, но в то же время может противоречить житейскому взгляду.

«Модель человека», естественно, занимает особое место в языковой картине или семантической системе любого языка. При создании этой модели учитываются различные органы человеческого тела, их взаимодействие и координация, а также связанные с ними фундаментальные способности человека. *Man* относится к невидимым органам тела (в отличие, например, от реальной субстанции сердца — *hrday*, наличествующего не только в анатомическом разрезе, но в реальном биении) и составляет существенный компонент той части модели, которая связана с восприятием и реагированием. Однако несмотря на то, что *man* относится к идеальным конструктам, в языковой модели маратхи «ЭТО» играет гораздо более заметную роль, чем, например, орган кровообращения «сердце». Впрочем, с точки зрения языковой картины мира подлинная анатомия существенного значения не имеет.

Анна Вежицкая в одной из своих работ выделила три ключевые концепции русского языка и культуры: «душа» (soul), «тоска» (yearning) и «судьба» (fate) (Wierzbicka 1990). Елена Урысон в монографии «Проблемы исследования языковой картины мира. Аналогии в семантике» описала «модель человека» как она представлена в семантике русского языка (Урысон 2002).¹² Именно из этой компетентной работы я буду черпать стереотипы русской языковой картины о самых важных компонентах человека и среди них искать аналоги к *man*.

Монография Е. Урысон начинается с описания «души» и «сердца». Именно первая из двух концепций по ряду параметров совпадает с маратхским *man*. Е. Урысон отмечает, что «[душа] — то единственное в человеке, что является объектом особого философского размышления. С религиозной точки зрения душа связывает человека с высшим духовным началом...» (Там же, I, 1). Именно на умозаключения относительно сути *man* направляли усилия различные философские системы древней Индии, и эти концепции, а также тексты, позволяющие вычлениить эти представления, остаются в центре внимания философов, изучающих шаддаршаны сегодня. Как раз

¹² Я выражаю глубочайшую благодарность Елене Владимировне, предоставившей мне возможность пользоваться электронным вариантом книги. В связи с этим сноски соответствуют главам и разделам, а не страницам.

через *man* осуществляется взаимодействие между маратхиязычным индийцем и Богом: весь пафос обращений Тукарама и Рамдаса убеждает в том, что богопостижение напрямую зависит от *man*. Но если *man* все время осаживают и одергивают, направляя исключительно на божественное, то русскую «душу» «спасают»: в обоих случаях речь идет о сознательных усилиях по улучшению собственной сути, хотя и то, и другое само по себе отождествляется с носителями нравственных идеалов. Об этом я писала в уже упомянутой здесь (в сноске) статье, неосознанно уравнивая в примерах из Тукарама *man* и «душу»: «...идеальные качества важны прежде всего потому, что ведут непосредственно к Богу, а не от него. Критерием же, отсеивающим нужное и ненужное, ценное и бессмысленное, является душа: „В нашей душе истина“ (3400); „Душа должна дать подтверждение [правильности совершаемого поступка]“ (3734). Так гипотетический орган — душа — предназначается бхактами для оценки гипотетически идеального конструкта — ценностей...» (Глушкова 2003: 71).

Русская «душа», однако, как отмечает Е. Урысон, «бессмертна: она не зависит от тела и может существовать вне его». *Man*, как известно, все время убегает из тела, но бессмертностью, от которой, впрочем, философски подкованный индус рассчитывает рано или поздно избавиться, обладает все-таки *jīva*. Хотя индивидуальность человеку придают именно *man* и «душа», а *jīva*, скорее, связана с жизнью вообще или же как важная философская категория — с жизнью за пределами жизни, приближаясь в этом смысле к душе, связанной с дыханием.

Главным в схожести *man* и «души» является то, что оба органа имеют отношение к чувствам и предчувствиям, но не связаны с физиологией и интеллектом. Более того, *man* скорее тяготеет к состоянию перманентной печали и грусти (вроде как продуцирует классическую русскую «тоску», и в этом можно усмотреть ещё один аспект сходства с «душой»), а потому поэты без устали говорят о *samādhān* и *santoṣ*, то есть о безмятежно-радостных состояниях, в которых желательно содержать «ЭТО», и о *sukh* (счастье). *Man* даже может танцевать (Т. 1782), как русская «душа» петь. Рамдас, признающий существование у *man* способности к концентрации внимания (*lakṣ*), закликает: *Man*, туда, где всяческое счастье, / с величайшим почтением нацель свое внимание... (Р. 40, 1–2). Он даже рекомендует «ЭТОМУ» воспринимать как счастье — правда не без содействия *vivek* — телесные невзгоды (Р. 10, 3) и дает совет: «Не горюй!» — *Man*, не впускай в себя печаль, / *Man*, не думай о тяжелом, не волнуйся! (Р. 12, 1–2). По мысли же Тукарама, основным способом приведения *man* (*citt*, *antar*) в благостные состояния является очищение (*śuddhī*): *Citt* надо очищать (Т. 3749, 3752, 3753, 3754,

3763, 3764, 3769), *citt* очищается верой (Т. 3758), что в результате и приведёт к подлинному бхакти, то есть упрочению истовой любви к Богу: *citt* надо держать незагрязненным, тогда в нем поселится Гопал (Т. 3779), сами должны знать, что нам нужно, / что сделает *citt* радостным (Т. 3778), не давай хода нечистоте нутра (*antar*), / *man* должно быть чистым, радостным (Т. 3780, 3782).

Итак, *man* нужно радовать, как и русскую «душу», но одновременно и подвергать чистке. Хотя в русскоязычной картине мира также существует такое понятие, как «чистая душа», оно подразумевает наивность и неопытность, а собственно нечистота и соответствующее очищение чаще связывается с «совестью». В описании Е. Урысон (Там же, I, 3), совесть функционирует внутри человека и «активно действует независимо от воли субъекта» — таково же в значительной степени и поведение *man*. Далее уточняется, что «[х]арактерная особенность совести, отличающая ее от других невидимых органов, состоит в том, что она предстает как некое существо внутри человека..., даже как человек внутри человека», и приводится великолепный пример из Анны Ахматовой: *Одни глядятся в ласковые взоры, / Другие пьют до солнечных лучей, / А я всю ночь веду переговоры / С неукротимой совестью моей*. Эта неукротимость и необузданность, а также необходимость бесконечных переговоров, также сближают «ЭТО» и «совесть», поскольку с «душой» особенно не разговаривают (а разговаривают «по душам»). Потребность этих «переговоров», по мнению Е. Урысон, вызывается тем, что совесть представляет собой «способность человека оценивать с нравственной точки зрения свои действия, а также мысли и чувства и глубоко переживать, если они не соответствуют нравственным нормам, вследствие чего менять свои действия, мысли и чувства так, чтобы они этим нормам соответствовали». Маратхское *man* отвечает этому положению только в состоянии обузданности, то есть является «совестью» при правильном поведении, и, неуклонно поучая «ЭТО», Рамдас действительно лепит из него нечто, соответствующее русской «совести». Тогда, столкнувшись с нравственной проблемой, *man* выведет на правильный путь и не будет грызть и мучить, как это делает «совесть» носителя русского языка, причиняющая тем самым сильнейшие душевные страдания.¹³

Е. Урысон отметила, что «[о]писание изменений, которые претерпевали такие культурные концепты, как совесть и душа, на протяжении последнего времени, представляет собой отдельную задачу». Анализ диапазона зна-

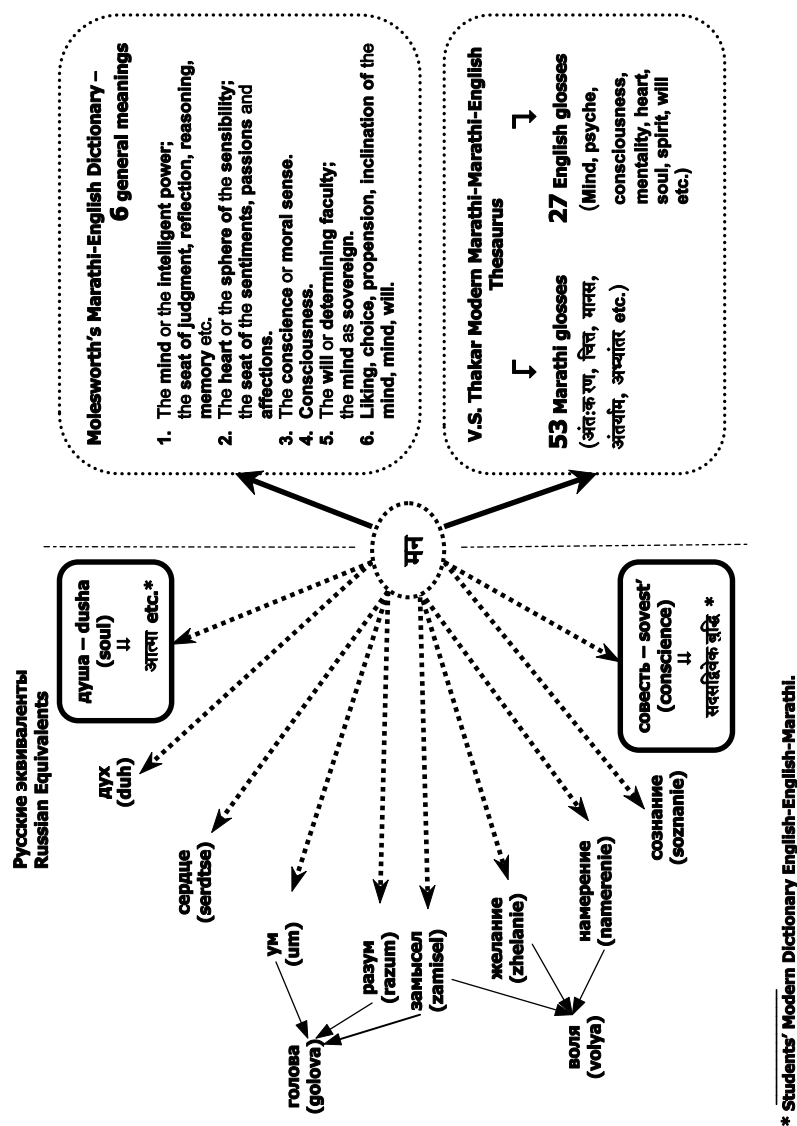
¹³ *Mājhe malā man khāte*, «Меня совесть мучает», *manāvar gheī nakos*, «Не принимай близко к сердцу».

чений *man*, ограниченный целенаправленным творчеством двух поэтов XVII в., обнаружил «душу» и «совесть» как максимально близкие русскоязычные аналоги, хотя этот результат не исключает того, что более широкий охват — как на синхронном, так и диахроническом уровнях — позволит увеличить полисемический задел этой лексемы до практической невозможности ее осмысленного употребления (см. прилагающуюся схему). Немаловажно и то, что маратхи-английский словарь в качестве маратхских аналогов для англоязычных соответствий «души» и «совести» — *soul* и *conscience* соответственно — предлагает (в первом значении) *ātmā* и *sadsadvivekbuddhī*. (Students' Modern Dictionary 1973: 885, 200). Первое опять уводит на чисто философскую стезю, поскольку *ātmā* по сути есть *jīva*, а второе, мало известное за пределами словарной статьи, толкуется как орган мысли, что к тукарамовскому и рамдасовскому *man* никакого отношения не имеет. В любом случае, мало где в первых рядах фигурирует слово 'mind', традиционно используемое для интерпретации *man* и содержащее интеллектуальный аспект, не присутствующий в богоискательском, связанным с верой, а не разумом, обращении к *man* Тукарама и Рамдаса. Семантические связи этой лексемы среди наиболее часто встречающихся в окружении слов выявляют *gvāhī* (свидетель), *saṅkalp* (намерение), *śuddhī* (очищение), *samādhān* (удовлетворенность, успокоенность, радость), *santoṣ* (удовлетворенность, успокоенность, радость) у Тукарама и *akasmāt* (неожиданно), *viśay* (предмет чувственного мира), *papsaṅkalp* (греховное намерение), *satyaṅkalp* (истинное намерение), *vivek* (как воздействующая субстанция) у Рамдаса, что еще раз свидетельствует об отсутствии интеллектуальной составляющей в тукарамо-рамдасовской концепции *man*.

И, наконец, о переводе на русский язык. Можно, конечно, избрать «душу» или «совесть» в качестве аналогов, как можно и варьировать их в пределах даже одного гимна, как часто делает сам Тукарам, выстраивая синонимическую цепочку. Если не задумываться, то подстановка происходит практически автоматически, особенно, если речь идет об единичном употреблении лексемы. Встречаются, однако, случаи, когда религиозная сущность *man* оказывается столь безальтернативной, что выбор в пользу «души» или «совести» или даже «сознания» не складывается¹⁴ и остается «рабочий вариант»: *Взлет [и] падение [следствие] проделок man. / С [опорой на] сантов, [но оставаясь] в одиночестве, man следует направить [к богу]*

¹⁴ В черновом варианте, оставляя лексему *man* без перевода, я неосознанно склоняла прилагательное и местоимение по женскому роду («неудержимая» и «ее»), очевидно, примеряя в позиции *man* один из возможных концептов — «душу» или «совесть».

// Надзирай, надзирай [за **man**, ибо] / неудержимое бежит свободно. // [Выражение] почтения [или] презрения — свойство **man**, / как его направить, так и поведет // Тука молвит: **man** переносит через океан бытия, / **man** обеспечивает рождение в 84-х йони (Т. 3742).



В отличие от «живого» стиля Тукарама, монотонная дидактика «Шлок, [обращенных] к *man*» не рассчитана на широкий перебор близких понятий, поскольку вариативность лишает рамдасовское воззвание очаровательной стилистической занудности. И тогда в качестве запасного варианта появляется АЛТЕР ЭГО, соединяющее в себе все ускользающие от точных дефиниций видимые и невидимые органы, а неустанные обращения к АЛТЕР ЭГО объясняют стремление средневековых поэтов разобраться в природе собственного «Я» как сложного комплекса. АЛТЕР ЭГО, безусловно, не просто инкорпорировать в XVII в. или уложить в ритмический вариант перевода. Но зато в отражении сложной палитры индийского *man*, не имеющего жесткого деления на «душу» и «совесть», а также содержащего другие, не рассматриваемые в статье, параметры, АЛТЕР ЭГО, оно же «ЭТО», получает пальму первенства: в нем есть всё, что мы захотим там обнаружить, натружно не согласуя одно с другим. АЛТЕР ЭГО, которое к тому же не нуждается в многословных толкованиях для читателя иной культурной традиции, может заменять *man* в сложных примерах из Тукарама и легко инкорпорироваться в лишенные особых поэтических изысков творения Рамдаса.

Переложение из Тукарама тем самым может выглядеть следующим образом: *Доставляй АЛТЕР ЭГО радость, / [так как] оно основа всех достижений, / будь то мокша или [исполнение] обета, / [обретение] счастья [и] радости, [исполнение] желания //1// АЛТЕР ЭГО породило образ [бога], / АЛТЕР ЭГО совершило почитание [того, что сотворило] АЛТЕР ЭГО, / АЛТЕР ЭГО исполнило желание, / АЛТЕР ЭГО — всеобщая матушка //2// АЛТЕР ЭГО — и наставник, и наставляемый, / прислуживающий самому себе. / Само себе приносит радость. / [Содействует] продвижению [в рай] или падению [в ад]. //3// Страждущий, познающий, ученый, / внимающий [и] произносящий, слушайте слово: / нет, нет никакого другого, / молвит Тука, бога //4// (Т. 3733) А Рамдас прозвучит следующим образом: *Эй, АЛТЕР ЭГО, молчало бы лучше, / [если] не славил с почитанием Раму. / Прочь из жилища, где Рамы нет, / в лес уходи за счастьем общения [с Богом] // (Р. 44).**

АЛТЕР ЭГО не только может обладать комплексным значением, подобно *man*, например, быть ведущим и ведомым (*man rājā, man prajā* — «ЭТО» и царь, и народ), но оно может быть алогичным, непоследовательным, противоречивым — то есть таким, каким бывает человек, чьи компоненты — видимые и невидимые — тяготеют к той или иной однозначности.¹⁵

¹⁵ Через три с лишним века свои взаимоотношения с *man* (не используя этого слова вообще!) как с АЛТЕР ЭГО (без использования и этого выражения) известный маратхский писатель Вишрам Бедкар отразил в названии автобиографической кни-

Библиография

- Бархударов, А.С. и др. 1972. *Хинди-русский словарь*. В двух томах, около 75 000 слов. М.: Советская энциклопедия.
- Гальперин, И.Р. и Медникова, Э.М. (руковод.). 1987. *Большой англо-русский словарь. New English-Russian Dictionary*. М.: Русский язык.
- Глушкова, И.П. 2003. Мир вокруг себя и мир вокруг Бога (на примере традиции варкари). В: Полонская Л.Р., Литман А.Д., Ванина Е.Ю. (отв. ред.). *Ценностные ориентиры индийского общества*. М.: ИВ РАН.
- Елизаренкова Т.Я. (изд.). 1995. *Ригведа. Мандалы V–VIII*. М.: Наука.
- Кочергина, В.А. 1978. *Санскритско-русский словарь*. Около 28 000 слов. Под редакцией В.И. Кальянова. М.: Русский язык.
- Лысенко, В.Г. 2001. Манас. В: Сёмин, В.С. и др. (отв. ред.). *Новая философская энциклопедия*, т. II. М.: Мысль.
- Парибок, А.В. 1996. Манас. В: Альбедиль, М.Ф. и Дубянский, А.М. (отв. ред.) *Словарь. Индуизм, джайнизм, сикхизм*. М.: Республика.
- Парибок, А.В. 1996. Индрия В: В: Альбедиль, М.Ф. и Дубянский, А.М. (отв. ред.) *Словарь. Индуизм, джайнизм, сикхизм*. М.: Республика.
- Урысон Е.В. 2002. Проблемы исследования языковой картины мира. Аналогии в семантике. М.: Языки славянской культуры.
- Bedekar, Vishram. 1984. *Ek jhāḍ āṇi don pakṣī* Mumbai: Popular prakashan.
- Belsare, P.K. 1994. *Sārth manāce ślok*. Sajjangad: Shrisamarth seva mandal.
- Joshi, Mahadevshastri (somp.) 1970. *Bhāratīy Saṃskṛtikoṣ*, khaṇḍ 6. Pune: Bharatiy Samskrutikosh Mandal.
- Kanade, M.S. 2001 *Śrīmat granthṛāj Dāsboḍh śabdārth-sandarbh-koś*. Pune: Ramdasi prerna prasarak samuday.

ги — «Две птицы на одной ветке». На протяжении всего повествования, рассказывая об одном и том же событии с позиции героя («он») и антагониста («я»), человека и его нутра, субъекта и его АЛТЕР ЭГО:

Я давно пытаюсь понять — что же он за человек? Как стал таким? Все никак не могу добраться до сути. Я предпринимаю такие усилия не потому, что этот человек чем-то выделяется, кажется особенным. А потому, что мне приходится жить с ним день и ночь. Он родился в августе 1906 г. в Вархаде. И тогда же родился я. В качестве его другого облика. Расскажу одну историю из Мундака-упанишады. На древе жизни сидят две птицы. Дружат между собой. Одна из них клюет плоды. Вторая ничего не ест. Просто смотрит. Первая, хоть и насыщается плодами, а сил нет. Вторая же голодает, а сильная. Вот на его древе жизни я и есть та вторая птица. Он действует, а я смотрю, он терпит, а я смеюсь — такое у нас разделение труда. Я развлекаюсь: добираюсь до смысла его метаний и вычисляю, опираясь на прежние воспоминания, как он поведет себя дальше (Bedekar 1984: 1)

- Molesworth, J.T. 1975. *Molesworth's Marathi-English Dictionary*. Poona: Shubhada-Saraswat, (1831, corrected reprint).
- Neurgavkar, H.B.P.S.K. (ed.) 1978. *Śrītukārām mahārājāncī sārth gāthā*. Pune: Pracarya Dandekar dharmik va samskrutik vanmay prakasan mandal.
- Thakar, V.S. 2000. *Abhinav marāṭhī-marāṭhī-angrejī paryāy-śabdakoś*. Modern Marathi-Marathi-English Thesaurus. Pune: Mehta Publishing House.
- Patil, Pradip 2007. *Ḍoke kase cālte?* Sangli: Akar Foundation.
- Shenolikar, H.S. 1994. *Marāṭhī-sant-tatvadñyān: sandñyākoś (madhyayugīn marāṭhī vāñ-mayācyā ādhāre)*, khand 3. Pune: Es'ej creations.
- Students' Modern Dictionary. 1973. *Students' Modern Dictionary. English-English-Marathi*. Mumbai: Dhananjay Balkrushna Dhavale, (tisri avrutti).
- Wierzbicka, Anna. 1990. Dusa (soul), toska (yearning) and sud'ba (fate): Three concepts in Russian language and Russian culture. In: Saloni Zygmunt (ed.). *Metody formalne w opisie jezykow slowianskich*. Bialystok: Bialystok University Press.

Mūlika, Seeker of Roots.
Legend No. 24 from Haribhaṭṭa's Jātakamālā

M. Hahn
(Univesität Marburg, Germany)

Twice I had the precious opportunity of meeting Tatjana Elizarenkova at conferences in India and enjoying extensive private and professional talks with her. Like everybody, I was won over by her great knowledge, her warmth, and her charming personality, characterized by great modesty. I am very grateful to the editors of this second memorial volume for having invited me to contribute this paper. I must apologize that I am submitting only a philological study. Nevertheless, I hope it will be accepted as a sign of respect and gratitude for this great scholar. Moreover, I am almost sure that Tatjana Elizarenkova would have liked this short specimen of early campū literature.

What I will present here is the critical edition of one of Haribhaṭṭa's shorter legends, the *Mūlikajātaka* (No. 24). This is accompanied by an English translation and by its Tibetan version, representing the oldest textual source of the legend. The Sanskrit text is based on a fragmentary *codex unicus* of unknown provenance and date to which I gained access seven years earlier through photostat copies. The manuscript is written on palm leaf and the script points to a date between the 12th and 14th century. A detailed analysis of its content can be found in an earlier paper.¹ The second textual source is the canonical Tibetan translation that can be found in the *Jātaka* section (*Skyes rabs*) of the Tibetan Tanjur. Although not of superior quality, it is nevertheless useful because of its exceptional literalness, particularly in places where the Sanskrit manuscript is illegible, difficult to read, incomplete, or downright faulty. Prepared in the middle of the 12th century, it is most likely older than the Sanskrit manuscript.

As I have shown earlier, there are good reasons to assume that Haribhaṭṭa's *Jātakamālā* (HJM) was composed not later than 400 CE and that its author hails from Kashmir.² A detailed analysis of his work can be found in my recent mono-

¹ Michael Hahn, "Haribhaṭṭa and the Mahābhārata," in: *Journal of the Centre for Buddhist Studies, Sri Lanka*, Vol. 3 (2005), pp. 1–41.

² See Michael Hahn, "Das Datum des Haribhaṭṭa", *Studien zum Jainismus und zur Buddhismuskunde. Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*, Wiesbaden 1981 (= *Alt- und Neu-*

graph *Poetical Visions of the Buddha's Former Lives*³, which contains 17 of its 34 legends.⁴ Like the works of his predecessors Saṅghasena and Āryaśūra, HJM belongs to the campū genre, the combination of stanzas composed in various artificial metres and ornate prose. It aims at illustrating the six so-called moral perfections (*pāramitā*): giving (*dāna*), morality (*śīla*), forbearance (*kṣānti*), energy (*vīrya*), meditation (*dhyāna*), and wisdom (*prajñā*) through aptly chosen stories from the Buddha's former lives. The stories vary greatly in length and complexity of structure. The *Mūlikajātaka* (No. 24) belongs to the set of four legends (Nos. 23–26) illustrating the moral perfection of energy. Consisting of 32 stanzas embedded in not too long prose passages, it is one of the shortest and simplest legends. It relates that the Buddha was once reborn as a brahmin who earned his livelihood by collecting medicinal herbs for the treatment of various diseases. His name was that of his profession: Mūlika, seeker of roots. On one of his search tours he meets a pratyekabuddha, a solitary Buddha, who is meditating in a forest on the Malaya mountains. Mūlika, recognizing that the pratyekabuddha is sick, states this to him. The ascetic then delivers a short speech about old age, sickness, and death and admonishes Mūlika to devote his energy to the attainment of tranquillity. Mūlika is impressed and takes care of the *pratyekabuddha*. In order to strengthen Mūlika's faith, the ascetic then displays his miraculous powers. Mūlika is so impressed that he vows to become a Buddha to end the rebirth of men.

The story seems to have been taken from the oldest stratum of edifying tales of the Buddhists. It was most likely taken from the *Avadānaśataka* where it is told in the following form:

*bhūtapūrvam bhikṣavo 'tūte 'dhvani vārāṇasyām mahānagaryām anyatamo mūlika
brāhmaṇaḥ | sa mūlānām arthe 'nyatamaṁ parvatam abhirūḍhaḥ | tena tatra
paryatātā vanānte glānaḥ pratyekabuddho dṛṣṭaḥ | tatas tena prasādajātena ta-
syopasthānaṁ kṛtam | yadā glānyād vyutthitaḥ, tadā piṇḍakena pratipādyā
praṇidhānaṁ kṛtam: aham apy evaṁvidhānām {guṇānām} labhī syām, pra-
tīviśiṣṭataraṁ cātaḥ śāstāram āragayeyam mā virāgayeyam iti ||*

Indische Studien. 23.), pp. 107–20, and “Notes on Buddhist Sanskrit Literature. Chronology and related topics”, *Studies in Original Buddhism and Mahāyāna Buddhism in Commemoration of late Prof. Dr. Fumimaro Watanabe* [= *Watanabe Fumimaro hakushi tsuitō ronshū. Genshi bukkyō to daijō bukkyō*], ed. Egaku MAYEDA, Kyoto 1993, pp. 31–58.

³ Michael Hahn, *Poetical Visions of the Buddha's Former Lives. Seventen Legends from Haribhaṭṭa's Jātakamālā*. Delhi: Aditya Prakashan 2011. x, 377 pp. [CD attached]

⁴ This is less than 50 per cent of the whole work because the by far longest legend, the *Kinnarīśudhanajātaka* (No. 24), is not contained in the edition.

*kiṃ manyadhve bhikṣavo yo 'sau tena kālena tena samayena mūlika brāhmaṇaḥ,
ayam evāsau rāṣṭrapālaḥ | tasya karmaṇo vipākena saṃsāre na kadācid duḥkham
anubhūtavān* |⁵

In the past, monks, at another time, there was in the great city Vārāṇasī a certain Brahmin named Mūlika. In search of roots he climbed a certain mountain. While he was roaming there, he saw a sick *pratyekabuddha* in the forest. He developed faith in him and served him. When he had recovered from his illness he provided him with food and made this vow: “May I too acquire such virtues and propitiate a teacher who is even more excellent than he, may I not displease him.”

What do you think, monks? He who was at that time the brahmin Mūlika, he is now this very Rāṣṭrapāla. Through the ripening of this deed he has never since experienced sorrow in saṃsara.

An even briefer version of the legend can be found in Kṣemendra's *Bodhi-sattvāvadānakalpalatā* 103.21–22:

*vārāṇasyāṃ sa vipro 'bhūn mūlikākhyo 'nyajanmani |
tena pratyekabuddhasya rogaglānasya bheṣajam* || 103.21 ||

*svāsthyāvadhi kṛtaṃ citraṃ chattraṃ ca kṛtaṃ ātape |
tatpuṇyāc chattravān rājā so 'bhud divyopabhogabhāk* || 103.22 ||

In another birth, he was born in Vārāṇasī as brahmin named Mūlika.
He provided a *pratyekabuddha* suffering from a disease with medicine,

until he was healthy once again. He also made for him an coloured parasol.
From that merit he became a king with a parasol, enjoying heavenly pleasures.

Haribhaṭṭa enriched this brief story with poetical embellishments and a brief sermon of the *pratyekabuddha*. It is noteworthy that the parasol is an important elements in Haribhaṭṭa's and Kṣemendra's versions. The association of this story with the virtue of energy seems rather far-fetched. It is not mentioned in the motto, but is mentioned in stanzas 11 and 13 and in the conclusion.

The following eleven metres are employed in the *Mūlikajātika*:

1. Anuṣṭubh (4 x 8 syllables)	12,14,15,16,24,25,26,27
2. Āryā (30 and 28 morae)	1
3. Indravajrā (4 x 11 syllables; <i>ta-ta-ja-ga-ga</i>)	5,6,
4. Upajāti (4 x 11 syllables; <i>ta/ja-ta-ja-ga-ga</i>)	7,9

⁵ Ed. Vaidya, p. 230.

5. Upendravajrā (4 x 11 syllables; <i>ja-ta-ja-ga-ga</i>)	8
6. Toṭaka (4 x 12 syllables, <i>sa-sa-sa-sa</i>)	19,20,21,22
7. Drutavilambita (4 x 12 syllables; <i>na-bha-bha-ra</i>)	11
8. Puṣpitāgrā (12–13–12–13 syllables; 2 x <i>na-na-ra-ya</i> , <i>na-ja-ja-ra-ga</i>)	13,18
9. Mālabhārīṇī (11–12–11–12 syllables; 2 x <i>sa-sa-ja-ga-ga</i> , <i>sa-bha-ra-ya</i>)	28,29,30
10. Vamśastha (4 x 12 syllables; <i>ja-ta-ja-ra</i>)	10,17
11. Vasantatilaka (4 x 14 syllables; <i>ta-bha-ja-ja-ga-ga</i>)	2,3,4,23,31,32

It shows that Haribhaṭṭa uses a great variety of metres even in a rather short legend. Some observations about his usage of metres can be found in one my papers and a short monograph on Haribhaṭṭa's *Mrgajātaka* (HJM 11) by Konrad Klaus and myself.⁶

The Sanskrit text of the *Mūlikajātaka* can be found on folios 54b7–56a2 of the palm leaf manuscript. As can be seen from the critical apparatus accompanying the Sanskrit text, it contains only a few mistakes, none of them being grave and most of which can be explained graphically, like *vidyutāni* for *vicyutāni* or *tatāna* for *tatāra*.

The Tibetan translation of the legend (HJMtib) can be found in the following places of the Tibetan Tanjur:

- Chone, skyes rabs, vol. U, fol. 133a4–139a2 (abbreviation: C)
- Derge, skyes rabs, vol. U, fol. 115b6–118a5 (abbreviation: D)
- Ganden, skyes rabs, vol. Khe, fol. 160b5–164b1 (abbreviation: G)
- Narthang, skyes rabs, vol. Khe, fol. 135a2–137b7 (abbreviation: N)
- Peking, skyes rabs, vol. Khe, fol. 139b2–142a6 (abbreviation: Q)

For my edition I have not consulted the Chone edition because it is, with a few exceptions, a direct descendent of the Derge edition and therefore of no independent textcritical value. For the Derge edition I have used my own copy of the Derge Tanjur. For the Ganden and Narthang editions, collated only later, I could rely on the wonderful work of the *Tibetan Buddhist Resource Center*, which is one of the greatest boons for every student of Tibetan language and culture. For the Peking edition I consulted the well-known Japanese reprint of the Tibetan Tripiṭaka.

⁶ See Michael Hahn, “Zur Verteilung der Versmaße in der buddhistischen Campū-Dichtung”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement V, XX. Deutscher Orientalistentag vom 24. bis 29. März 1980 in Berlin, Ausgewählte Vorträge*, herausgegeben von Fritz Steppat, Wiesbaden 1982 (1983), pp. 245–52, and also *Das Mrgajātaka (Haribhaṭṭajātakamālā XI)*. Studie, Texte, Glossar von Michael Hahn und Konrad Klaus. Bonn 1983. 108 S. (*Indica et Tibetica*. 3.)

In both editions I use brackets ([...]) for text to be deleted and angle brackets (< ... >) for text to be added. Emendation are marked by an asterisk (*). The placement of Daṇḍas in the Sanskrit text is standardized since no consistent practice can be observed in the manuscript. The double daṇḍa is used at the end of prose passages and verses: the single daṇḍa is used after complete sentences and half verses. If a prose passage is continued in the following stanza, no daṇḍa is placed.

The philological commentary on the Tibetan translation is meant to elucidate its very peculiar character. It is not required for understanding the Sanskrit text, but it will hopefully be useful for the study of those legends (or parts of legends) for which the Sanskrit text is not yet available. However, even if the complete Sanskrit manuscript of HJM that is reported to exist in Tibet becomes accessible, HJMtib will maintain its value both as a valuable ancillary source and a precious cultural document. After all, it is the first and so far only complete translation of Haribhaṭṭa's marvellous poem into another language.

It is my pleasure to thank Dr. David Mellins (Mangalam Research Center for Buddhist Languages, Berkeley) for correcting and shortening my very literal and Germanic rendering of Haribhaṭṭa's legend as well as the rest of the paper.

24. Mūlikajātakam

*ripum api nope(ssa)kṣante
karuṇāmṛduetaso gadagrastam <|>
lokasya bandhubhūtāḥ
kiṃ punar acchinnañjanmānam || 1 ||*

Those whose hearts are tender through compassion
will never ignore someone tormented by disease, even if an enemy.
How much less will these friends of man ignore those
whose chain of rebirths has yet to be cut!

tadyathānuśrūyate

*samadhigatavedāṅgetihāsa<ḥ>⁷ paramārthajñāḥ paramārthābhilāṣī sarvasattvānukampī
mūlika nāma brāhmaṇo bodhisattvo babhūva | sa ca mahātmā vyādhimatām vyādhipraśa-
manāya himavanmandarapariyātrasahyavindhyavanāntarāṇy oṣadhinimittam vicacāra ||*

It is related as follows:

Once the bodhisattva was born as a brahmin named Mūlika, seeker of roots. He had fully grasped the Veda, the *vedāṅgas*, its ancillary sciences, and the historical scriptures. He had

⁷ HJMtib translates *vedāṅgetihāsa*°!

attained the highest form of knowledge, was eager to understand the highest truth and at the same time had compassion for all living beings. This noble spirit wandered through the forests of the Himavanta, the Mandara, the Pariyātra, the Sahya and the Vindhya mountains in his search of medical herbs to cure the illnesses of the diseased.

*ālokaṃn atha bhujaṅgamaṃveṣṭitāni
sāndrāṇi candana(2)vanāni nidāghakāle |
śṛṅgāgraviṣkhalanajarjaritābhrajālaṃ⁸
babhrāma siddhanilayaṃ malayaṃ kadā cit || 2 ||*

Once he roamed the Malaya mountains,
abode of saints, during the scorching months
when nets of ragged clouds stumble from their peaks
perceiving the dense sandal-woods, laden with snakes.

*hārītatuṇḍaparikhaṇḍitavicyutāni⁹
paśyan navāni maricāni darīmukheṣu |
jighran samīracalitaṃ kusumādhivāsam
adhyāsta khedavīgamāya śilāṃ sa dhīraḥ || 3 ||*

The wise one sat down on a slab of rock to recover from his exhaustion
seeing fresh black pepper in openings of the caves,
chopped up and dropped by the beaks of pigeons,
and smelling the fragrance of the flowers, stirred by the wind.

*kṛtapariśramavinodaś ca samutthāya mahauśadhīnāṃ khanitreṇa mūlāni cakhāna |
baddhvā ca mahāntam auśadhabhāraṃ gacchāmy adhunaśadhapradānena janam a(3)-
nāmayaṃ kariṣyāmīti vicintya malayāt pratiṣṭhamāno gāḍhaglānīparipāṇḍutanuśarīram
upāntanihitakamaṇḍalupātraṃ pariṇatatrīṇasaṃstaropaviṣṭam agrato niṣaṇṇaharīṇami-
thunam abhinavasamdhyaśadrśacīvaraprāvṛtāṅgam upaśāntendriyaṃ pratyekabuddham
adrākṣīt ||*

When he had overcome his exhaustion, he rose and dug up with his spade the roots of medicinal plants. He bound a great load of medical herbs and said to himself: “Now I will go to make people healthy by presenting these medicinal herbs.” When he departed the Malaya mountains he saw a *pratyekabuddha* whose thin body had become quite pale from severe illness. He sat on a seat of withered grass, his water-pot and his alms bowl placed at his side, clad in a gown coloured like early dawn. His sense-organs were completely tranquil and a couple of does sat just to his front.

⁸ Ms. °tāgrajālaṃ **अवकाते**. HJMtib has *sprin gyi tshogs*, “masses of clouds.”

⁹ Ms. *vidyutāni*. HJMtib translates °vicyutāni!

*ālokyā śāntam atha taṃ vinayāvalambī
skandhān mahāntam avatārya sa mūlabhāram |
bhaktiprasādabharam udgi(4)rateva dūrād
ālagnabhūmirajasā śirasā vavande || 4 ||*

Seeing someone so tranquil, Mūlika politely
placed down the great load of roots from his shoulder;
he then paid homage with a head covered with earthly dust
though appearing to radiate great devotion and faith from afar.

*ārogyapūrvaṃ ca sa bhikṣur enam
ity abravīd glā¹⁰nikṛśīkṛtāṅgaḥ |
tvaṃ lokaduḥkhopaśamāya bauddham
saṃsāravicchedi padaṃ labhasva || 5 ||*

The mendicant, his body emaciated by his illness,
wished him good health and said:
“You shall obtain the rank of Buddhahood
ending samsara, to pacify the suffering of men.”

*sa brāhmaṇas cainam aprcchad evaṃ
paśyāmy ahaṃ glānaśarīram āryam |
ārūḍharogābhibhavadpratanvyā
pratyekabuddhas¹¹ tam uvāca vācā || 6 ||*

The brahmin addressed him with these words:
“I see that the body of the noble one is ill.”
The *pratyekabuddha* replied with a voice
that was thin, subdued by growing illness:

*idaṃ ca valmīkasamaṃ śarīraṃ
utpāditaṃ karmaparamparābhiḥ (5) |
kurvadbhir ādhiṃ jagatām anekair
adhyāsitaṃ vyādhibhujaṅgamaś ca || 7 ||*

“This body resembles an ant-hill:
it was produced by a row of former deeds,
and is inhabited by countless snakes “Diseases,”
that cause mental pain for human beings.”

¹⁰ *glā* with lengthening mark.

¹¹ *pra* deleted before *buddhas*.

*īyaṃ jarākesariṇī¹² yadā ca
śarīram ākrāmati mānavasya¹³ |
madam viśādād vigatendriyārthas
tadāśya cittadvirado jahāti || 8 ||*

And when the Lioness “Old Age” attacks the body of man
then, out of despair, the Elephant “Mind”
with the (objects of the) sense organs departed
abandons its intoxication.

*tato 'paro mṛtyur akāraṇārīḥ
kuṭīrakaṃ dehamayaṃ bhanakti |
bhagne hi yasmin bhavati kṣaṇena
sarvakriyāṇāṃ viratir janasya || 9 ||*

Then Death, another enemy void of reason,
destroys the hut made of the “Body,”
and as soon as it is broken,
man instantly abstains from all deeds.

*imais tribhir mṛtyujarāgadāribhiḥ
prabādhyate karma(6)samīritair janaḥ |
anantarakleśahutāśasaṃbhavo
bhavo 'yaṃ āryair¹⁴ ata eva neṣyate || 10 ||*

By these¹⁵ three enemies—“Illness,” “Old Age,” and “Death”—
set in motion by one’s deeds, man is tormented;
therefore this existence, the origin of the fire
of uninterrupted sorrows, is not desired by the wise.

*iti vicārya vicārapaṭur bhavān
pratibhayān bhujagapratimān bhavān |
śamapathe viniveśya manorathaṃ
samadhirohatu vīryamayaṃ ratham || 11 ||*

Therefore, examining the forms of existence,
as dangerous as snakes, expert in examination,
direct your mind on the path of tranquillity
and mount the chariot, “Energy.”

¹² Ms. °keśariṇī.

¹³ Its seems as if *ka* was corrected to *va*: 

¹⁴ Ms. āryair.

¹⁵ The unclassical form *imair* instead of *ebhir* is noteworthy.

*atha bodhisattvaḥ*¹⁶ *aho subhāṣitam ity abhidhāya taṃ pratyekajinam abhimantryābravīt*¹⁷ ||

The bodhisattva thought: “Oh, this is well expressed,” and spoke to the *pratyekabuddha*:

subhāṣitamaneḥ prāptir avidyātimiracchidaḥ |¹⁸
*nānyatra svacchagambhīradhītoyāt*¹⁹ *sādhusā(ṇ)garāt* || 12 ||

“The jewel of a well-turned utterance
destroying the darkness of ignorance
is attained only from the ocean of a holy person
filled with the clear water of a deep mind.

supuruṣaparicoditasya dharme
paṭutaratām puruṣasya yāti vīryam |
vahanam iva samīraṇapraṇunnam
salilanidhau sthitadaḥṣaṇṇadhāram || 13 ||

The energy of a man who has been exhorted by a good man
towards the dharma becomes stronger and stronger,
like a vessel in the ocean pushed by the wind
and steered by a skilled helmsman.

tato 'haṃ bhadantaṃ tāvat paricariṣyāmi yāvad asmād glānyān mahākāntārād iva samut-
tīrṇa ity abhidhāya gaganamadhyapratyāsanne sphuradaṃśumaṇḍale vivasvati tarucchā-
yānilīneṣu śvāsavaśaparispuraprakāśajihvātālūṣu śvetāpāṇgeṣu palvalasalilā(55b)vata-
raṇasamutsukeṣu sajalajaladharanīleṣu vanamahiṣayūtheṣu surabhiśīśiracandanataru-
*viṭapān sutarām pariveṣṭayatsu bhujageṣu tīkṣṇatarātapāliṅgaṇa*²⁰ *saṃtaptapāṃsunikareṣu*
pathikajanavimucyamāneṣv adhvasu malayatarugṛhapativīśrāṇitaṃ paripākamṛdusura-
bhivividhaphalapiṇḍapātam ānīya

Therefore I will attend this holy man until he overcomes his illness, like someone successfully traversing a great jungle.”

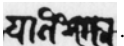
When the sun with its halo of bright rays was near the middle of the sky, herds of wild buffaloes, dark blue as clouds full of water, were resting in the shadow of large trees, their tongues and palates exposed palpitating with breathing; the corners of their eyes were white, and they were eager to enter the water of the pond. Snakes coiled en masse around cool and fragrant sandal trees. Roads abandoned by travellers were covered by masses of

¹⁶ Ms. *bodhisattvaḥ* |.

¹⁷ Ms. °*bravīta*.

¹⁸ Ms. omits |.

¹⁹ Ms. °*toyān*.

²⁰ This is what the Ms. has: .

dust, scorched by the heat of the sun. He carried his alms food, various fruits, ripe and sweet smelling, offered by the householders, the “Trees of the Malaya mountains”

sa palāśaiḥ²¹ palāśasya mahad ātapavāraṇam |
ṛtvā pratyekabuddhasya dadhārātapaśāntaye || 14 ||

and fashioned a great umbrella from the leaves of the *palāśa* tree
and held it over the *pratyekabuddha* to relieve him from the heat of the sun.

na cintayati yaḥ kheda(2)m upāyakuśalo vaṇik |
labhate vipulaṃ lābhaṃ catasraḥ saṃbhraman diśaḥ || 15 ||

“A merchant skilled in means, disregarding exhaustion,
earns great profits, roaming the four directions.”

bodhisattvo vicintyati tasya kartum upāsanām |
na kṣudhaṃ nātapam tīvraṃ na ca khedam ajāṇat || 16 ||

With this thought in mind the bodhisattva disregarded hunger,
the severe heat of the sun, and his exhaustion while serving him.

budhān²² upāsīta na cej jagadgurūn
avāpnuyān²³ naiva janaḥ subhāṣitam |
dhanāya yo gacchati ratnamedinīm
sa yujyate ratnaviśeṣasampadā || 17 ||

“If man does not serve the wise teachers of the world
he will never obtain a well-turned saying.
One who seeking goes to the land of gems
acquires an abundance of exquisite jewels.”

iti sa paricarams tam āryavṛttaṃ
kuśalaphalopacayāya dhīrasattvaḥ |
pratīdivasam upācitaprasāda(3)ḥ
saphalam amanyata sādhu janmalābham²⁴ || 18 ||

Keeping this in mind, the steadfast one served
the noble *pratyekabuddha* to accumulate fruits of merit.
His faith increasing day by day,
he regarded his present birth completely fruitful.

²¹ HJMtib translates *phalāśaiḥ*!

²² Ms. *buddhān*. HJMtib *mkhas pa* suggests *budhān*.

²³ Ms. *āvāpnuyān*.

²⁴ Ms. *sādhv ajanmalābham*?

*attha sa pratyekajino bodhisattvasya dviguṇataraprasādajanānārtham ambaratalam ut-
patya tat tat prātihāryam adarśayat ||*

In order to double the bodhisattva's faith the *pratykebuddha* then rose to heaven and displayed various supernatural deeds.

*parivīṣphuraḍ²⁵ aṃsuparītatanuḥ
payasīva tatāra²⁶ nabhasy amale |
śuśubhe ca suvarṇagiripratimaḥ
kamalāsanamadhyagataḥ sa vaśī || 19 ||*

Using his power, he dove through clear sky
as if he were swimming in water,
his body surrounded by flashing rays.
He sat in a lotus throne shining like the golden Meru.

*praviveśa muhuḥ paribhidya mahīm
udiyāya śanaiḥ saviteva punaḥ |
ana(4)yac ca sa yogabalād bahutām
yugapad bhujayoḥ salilajvalanau || 20 ||*

Repeatedly he split the earth, entered it
and reappeared slowly, like the (rising) sun.
And through the power of *yoga* he simultaneously
multiplied water and fire in both his hands.

*sprśati sma vilolanakhadyutinā
kamalapratimena kareṇa ravim |
bahutām agamad gatajanmabhayaḥ
salileṣv iva śuddhavapus tapanāḥ || 21 ||*

With a lotus-like hand that glittered
with fluttering nails,²⁷ he touched the sun.
Without fear of rebirth he multiplied
his pure body like the sun in water.

²⁵ Ms. *parisphuraḍ*^p. Metre! Moreover, HJMtib confirms °vi°: *kun nas rnam par
'phro ba*

²⁶ Ms. *tatāna*. HJMtib translates *tatāra*!

²⁷ Or: “and the splendour of whose nails was moving.”

*tam iti prasamīkṣya maharddhibalaṃ*²⁸
dyutimantam anuṣṇamarīcim iva |
suciraṃ stimitīkṛtanetrayugo
*dvijamukhyatamaḥ sa jagāma*²⁹ *mudam || 22 ||*

After he had perceived the great miraculous power of the *pratyekabuddha*
 as if veiled in splendour like the sun itself,
 the best among the brahmins became (very) pleased,
 having fixed both his eyes for a long time.

taṃ prātihāryaramaṇīyatarapra(5)bhāvaṃ
pratyekabuddham avalokya dṛḍhprasādaiḥ |
*vidyādharair mumucire*³⁰ *nabhasā vrajadbhiḥ*
puṣpāṇi kesararajaḥkapiśodarāṇi || 23 ||

Perceiving with strong faith the *pratyekabuddha*,
 whose majesty became delightful
 through miraculous deeds, *vidyādharas*, flying in the sky,
 showered him with flowers, tawny with pollen.

atha bodhisattvaḥ kṣitalavinihitajānuḥ pramodāpūryamāṇaḥṛdayaḥ śirasi viniveśitāñjalis
taṃ pratyekajinaṃ prabhāsvair vacanamaṇibhir abhyarcayām āsa ||

Then the bodhisattva, his heart filled with joy, and his hands placed on his head in *añjali*
 gesture, (one of) his knee(s) sat to the ground, venerated the *pratyekabuddha* with the
 resplendent jewels of his words:

*imām ālokya bhavataḥ prātihāryavatīṃ tanum*³¹ *|*
brahmāpi vismayaṃ (6) yāyān māḍṛk kim u pṛthagjanaḥ || 24 ||

“Seeing this miraculously endowed body,
 the God Brahma himself would be astonished—
 how much more I, an ordinary being!

darśitaprātihāryeṇa bhavatā dīptatejasā |
*idam adhyāsitam *vyoma*³² *dviśūryam iva lakṣyate || 25 ||*

Resided by you, displaying miraculous deed
 with brilliant splendour, the sky appears to have two suns.

²⁸ Ms. *mahaddhibalaṃ*.

²⁹ Ms. *jagāda*? Copied from a Śārada Ms. where *da* and *ma* look almost identical?

³⁰ Ms. *murmucire*.

³¹ Ms. *tanuṃḥ*.

³² Ms. illegible.  Read or emend *vyoma*? HJMtib has *nam mkha* ‘“heaven.”’

yogināṃ tvāḍṛśām etad ṛddhimā³³hātmyam adbhutam |
parānugrahanīspattipaṭṭināṃ vyaktim³⁴ archati || 26 ||

The astonishing greatness of miraculous power
 manifests in yogis such as you, skilled in bringing benefit to others.

ātmārtham bhāsate nenduḥ prācīmukhaviśeṣakaḥ |
parārthā eva mahatām udayāḥ³⁵ śuddhacetasām || 27 ||

The moon, ornamenting the forehead of the eastern direction,
 does not shine for its own benefit.
 Great beings with pure hearts
 arise only for the benefit of others.

yadi nāham upāgamiṣyam enaṃ
malayaṃ candanapādapāṇdhakāraṃ |
na bhavatsamu(7)pāsanāsamutthaṃ
kuśalaṃ muktīpathasya bījaṃ āpsyam || 28 ||

Had I not gone to the Malaya mountain range,
 which is dark with (many) sandal trees,
 I would not have gained the merit
 from serving you, which is the seed of the path to liberation.

madanugrahaḥkāmyayā dadhānas
tanum etām atanuprabhāvagurvīm |
malayādrivanāntare sthito 'si
kṣapitakleśa gadacchalena nūnam || 29 ||

You bear this body weighty with majesty;
 only desiring my benefit, you stay in this forest
 in the Malaya mountains, destroyer of sorrow;
 your illness is but a pretext.

dadhatīddharuco mañin³⁶ samudrāḥ
sphaṭikacchedasitaṃ payaḥ payodāḥ |
mahatīm phalasampadaṃ ca vṛkṣās
cīram āyuś ca bhavāḍṛśāḥ parārtham || 30 ||

³³ *ma* with lengthening mark → *mā*.

³⁴ Ms. *vyakti{r}m*. Mark of deletion over the *repha*.

³⁵ Ms. *mahatām* [!] *udayāḥ*.

³⁶ Ms. *mañin*.

The oceans possess jewels with blazing splendour,
the clouds water as clear as a cut crystal,
the trees a great abundance of fruits,
and beings like you long life—for the benefit of others!

*vāktantubhis tava guṇastutipuṣpamālāṃ
saṃgrathya³⁷ yat kuśalamūlapha(56a)laṃ mayāptam |
prajñāspadaṃ daśabalatvam avāpya tena
bhūyāsam asya jagato bhavabhaṅgahetuḥ || 31 ||*

May the fruit, consisting of the roots of merit,
gained by weaving this garland of praise of your virtues
with the threads of words, be conducive
to Buddhahood, abode of wisdom,
and be the cause for destroying rebirth of men!”

atha sa pratyekabuddhaḥ tasya brāhmaṇasya buddhatvāya praṇidhim ākarṇya pramuditamanās tatraivāntaradhīyata | bodhisattvo 'pi ca mahāntam iva lābham adhigamya

When the *pratyekabuddha* had heard the brahmin’s vow to attain Buddhahood, his heart was full of joy and he disappeared (from) that very (place). The bodhisattva, as attaining great gain,

*pratyekabuddhapadapāṃsum asau niveśya
mūrdhni prasādasamudrītaromakūpaḥ |
āttauśadhir malayaśailavanāntarālāl
lokasya rogam apānetum agāj janā(2)ntam || 32 ||*

placed the dust from the feet of the *pratyekabuddha*
on his head, his hairs standing on end out of faith,
and taking the medicinal herbs, descended the forests
on the Malaya mountain to inhabited places, curing the diseases of men.

*tad evaṃ sa bhagavān bodhisattvabhūtaḥ sakalalokasya kleśavyādhim apahartukāmaḥ
karuṇāprotsāhitavīryabalaḥ svakhedam agaṇayitvā glānaṃ pratyekabuddhaṃ paricacā-
rety ataḥ kuśalaphalam abhilaṣatā kulaputreṇa glānaparicaryāyān nānādareṇa bhavi-
tavyam iti ||*

mūlikajātaṃ caturtham || ❀ ||

“In this manner the Exalted One, when he was born as bodhisattva had developed the desire to remove the illness of defilements of all beings and, endowed with the strength of energy furthered by compassion, he served a sick *pratyekabuddha*, disregarding his own

³⁷ Ms. *saṃgranthya*.

exhaustion.” Keeping this in mind, a son of a good family should never be neglectful with regard to serving the sick.

[This was] the *Mūlikajātaka*, the fourth [legend of the third decade].

**Critical edition of the Tibetan translation
of Haribhaṭṭa's *Mūlikajātaka*³⁸**

dgra yañ nad kyis btab na sñiñ rje yis ||
'jam pa'i sems ldan btañ sñoms mi mdzad de ||
'jig rten pa yi gñen du gyur pa rnams ||
skye ba ma chad pa la smos ci dgos || 1 ||

'di ltar rjes su thos te |

rig byed dañ rig byed kyi mtha' dañ | sñon byuñ ba'i gdam yañ dag par rtogs pa'i don dam
par śes pa don dam par mñon par 'dod pa | sems can thams cad la brtse ba dañ ldan pa'i
bram ze *rtsa ba can žes (G161a) bya ba byuñ bar gyur te | bdag (D116a) ñid chen po des
kyañ nad dañ ldan pa rnams kyi naḍ rab tu ži bar bya ba'i phyir kha ba can dañ | man dwa
ra'i ri dañ | kun nas soñ ba dañ | bzod byas pa dañ | 'bigs byed kyi nags kyi nañ rnams su
sman btsal ba'i phyir nam par rgyu bar gyur te |

de nas lto 'phye rnams kyis bskor ba'i mthug pa dañ bcas pa ||
tsan dan gyi ni nags rnams so ga'i dus la lta byed ciñ ||
lcog gi rtse mo rnam par lhuñ bas sprin gyi tshogs rgas pa ||
dus gcig tshe na grub thob rten ni ma la yar 'khor gyur || 2 ||

bya khyuñ mchu yis kun nas dum *byas rnam par 'pho ba ni ||
pho ba ris ni sar pa phug gi sgo rnams la mthoñ žiñ ||
rluñ gis bskyod pa'i me tog rnams kyi dri ni snom byed ciñ ||
brtan pa de ni ñal ba spañ phyir *brag la lhag gnas 'gyur || 3 ||

kun nas ñal ba bsal bar byas pa yañ (N135b) dag par *lañs te sman chen po rnams kyi rtsa ba
zor pas bton par gyur to || sman gyi khur bu chen po bciñs nas da ni 'gro bar *bgyi ste*
sman rab tu sbyin pas skye bo nad med par bya'o žes bya ba rnam par bsams te | ri bo ma
la ya nas rab tu gnas bžin pa śin tu nad chen pos lus kun nas skya ba dañ | rid pa *ñe ba'i

³⁸ The variant readings are given at the end. References are to verse and line. The syllables for which variant readings are given, are underlined. Reconstructed text (against the readings of the block prints) is marked by an asterisk. The beginning of a new page of a block print is always indicated. The abbreviations are explained at the beginning of the variant readings.

mthar spyi'u blugs dañ | lhuñ bzed (Q140a) gžag pa yoñs su smin pa'i rtsa'i mal du ñe bar
gnas pa | mdun du ri dags kyi tshogs 'dug (G161b) pa | thun mtshams gsar pa dañ 'dra ba'i
chos gos *kyis yan lag la bgos pa ñe bar ži ba'i rañ sañs rgyas mthoñ bar gyur te |

de nas ži ba de ni mthoñ nas dul ba la dmigs pa ||
dpuñ pa las ni rtsa ba dañ bcas khur chen bžag byas te ||
gus pas dañ ba 'dzin pa kun nas 'byuñ ba ltar riñ *nas ||
sa rdul kun nas 'byor pa'i spyi bos phyag ni btsal bar gyur || 4 ||

'di la nad med sñon du 'gro bar dge sloñ des ||
nad kyis rid par byas pa'i yan lag 'di ltar smras ||
khyod ni 'jig rten sdug bsñal ñe bar ži phyir ni ||
'khor ba nam gcod sañs rgyas go 'phañ thob par śog || 5 ||

bram ze des ni 'di la 'di ltar dris pa ste ||
'phags pa lus ni na bar bdag gis mthoñ ba ni ||
chags pa zil gyis gnon par gnas pas rab rid pa'i ||
tshig gis rañ sañs rgyas ni de la smra bar gyur || 6 ||

'di yañ grog (D116b) ma'i tshañ dañ 'dra ba yi ni lus ||
las dañ brgyud pa'i rgyun nam kyis ni skyed byas na ||
sems kyi sdug bsñal byed pa'i 'gro nam du ma yis ||
nad kyi lto 'phye nam kyis kyañ ni lhag par gnas || 7 ||

rgas pa'i gña' ral can mo 'di ni gañ gi tshe ||
mi yi lus la kun nas gnod par byed pa ni ||
de tshe sdug bsñal gyis ni dbañ po'i yul dañ bral ||
sems kyi mche ba gñis pa ña rgyal dor bar 'gyur || 8 ||

de nas 'chi bdag (N136a) gžan ni rgyu mtshan med pa'i dgra ||
lus *kyi rañ bžin khañ pa 'di ni 'joms par byed || (G162a)
gañ phyir gañ la 'joms pa la ni skad cig gis ||
skye bo'i bya ba thams cad *kyi ni spoñ ba 'byuñ || 9 ||

ši dañ rgas dañ nad kyi dgra gsum 'di nam kyis ||
las kyis kun nas bskul ba'i skye *bo rab tu gnod ||
rgyun mi 'chad par ñon moñs bsreg lugs za 'byuñ ba'i ||
de ñid kyis ni srid 'di 'phags nam kyis mi 'dod || 10 ||

de ltar dpyad nas khyed ni nam dpyod la mkhas pa || (Q140b)
so sor 'jigs *pa'i lto 'phye dañ mtshuñs srid pa nam ||
ži ba'i lam la yid kyi re ba nam žugs nas ||
brtson 'grus rañ bžin śiñ rta la ni lhag gnas mdzod || 11 ||

de nas byañ chub sems dpa' e ma'o legs par bśad pa žes bya ba brjod nas | rañ rgyal ba de
la 'di ltar phyag btsal nas smras pa |

legs bśad nor bu'i rñed pa ni ||
ma rig rab rib gcod byed pa ||
dañ zab blo *chu dam pa yi ||
rgya mtsho la ni gžan du *min || 12 ||

skyed bu dam pas kun nas bskul ba skyes bu *yi ||
chos la brtson 'grus śin tu gsal ba ñid 'gro ste ||
gziñs ni rluñ gis rab tu bsgul ba 'dra ba ni ||
chu yi gter la gnas pa'i mkhas pa skya chen 'dzin || 13 ||

de bas na btsun pa la re žig bdag gis yañ dag par bsñen bkur byed par 'gyur ba ji srid du
nad 'di las dgon pa chen po dañ 'dra ba las kun nas rgal ba žes bya ba brjod nas | nam
mkha'i dbus dañ ñe bar 'od zer gyi tshogs 'phros pa'i ñi ma yod pa la <|> siñ nams *kyi
grib ma (G162b) dañ kun nas 'brel ba dbugs kyi dbaṅ gis kun nas 'phros pa'i lce dañ rkan
gsal ba mig gi mtha' ma dkar ba rdziñ gi chu 'jug pa (D117a) la [] phrad par 'dod pa chu
dañ bcas pa'i chu 'dzin pa ltar sño ba nags kyi ma he'i khyu mchog nams yod pa la | dri
žim pa'i tsan dan gyi siñ gi sdoñ po nams la bde blag tu kun nas bskor ba'i lto 'phye
nams yod pa la <|> śin tu drag pa'i ñi ma'i 'od (N136b) zer 'khyud pas rdul gyi tshogs kun
nas tsha ba [] lam nas 'gro ba'i skye bo nams kyis lam nams rnam par btan bžin pa
nams yod pa *la | ri bo ma la ya'i siñ gi khyim bdag nams kyis byin pa'i yoñs su smin žiñ
'jam pa dañ | dri žim pa'i rnam pa sna tshogs pa'i 'bras bu can bsod sñoms blañs nas

ñi ma'i 'od zer ži [bar bya] ba'i phyir ||
de ni dab ma nams *kyis gdugs ||
che *byas 'bras bu za ba yi ||
rañ sañs rgyas (Q141a) la 'dzin par byas || 14 ||

thabs la mkhas pa'i tshoñ pa ni ||
gañ žig ñal ba mi sems pa ||
des ni phyogs bži 'khor *bžin pa ||
rñed pa chen po thob par 'gyur || 15 ||

byañ chub sems dpa' 'di hsams nas ||
de ltar bsñen bkur byed bžin pas ||
bkres min drag pa'i ñi 'od min ||
ñal ba yañ ni ma brtsis so || 16 ||

gal te 'gro ba'i bla ma mkhas pa *bsñen ma gyur ||
skye bo legs par bśad pa thob pa mi 'gyur te ||
gañ žig nor gyi phyir ni rin chen sar 'gro ba ||
de ni rin chen khyad par phun tshogs kyis ni sbyar || 17 ||

de ltar de ni 'phags pa 'jug pa (G163a) bsñen bkur zin ||
 brtan pa'i sems can dge ba'i 'bras bu ñer bsags phyir ||
 ñi ma re rer kun nas ñer bsags dañ ba ni ||
 skye ba rñed pa 'bras bcas legs par bsams par gyur || 18 ||

de nas rañ rgyal ba de byañ chub sems dpa' la śin tu ñis 'gyur gyi dañ ba bskyed pa'i don
 du nam mkha'i dkyil 'khor du gnas śin | rdzu 'phrul de dañ <de> bstan par mdzad de |

kun nas rnam par 'phro ba 'od zer khyab pa'i sku ||
 chu dañ 'dra ba'i dri med nam mkha' la ni rgal ||
 gser gyi ri dañ mtshuñs pa mdzes par 'gyur ba ste ||
 padma'i gdan gyi dbus su gnas pa dba'ñ ldan de || 19 ||

skad cig gis ni kun nas phag gi sa la žugs ||
 rim gyis slar ni ñi ma bzin du 'char bar mdzad ||
 rnal 'byor stobs (D117b) kyis mañ ba ñid ni *des bstan te ||
 dpuñ pa dag *la cig car du ni chu dañ me || 20 ||

rnam par bskyod pa'i sen mo'i 'od ldan padma yis (N137a) ||
 mtshuñs pa'i phyag gis ñi ma la ni reg par mdzad ||
 skye ba'i 'jigs pa soñ ba mañ ba ñid 'gro 'gyur ||
 ñi ma dag pa'i *dbyibs ni chu rnams la ni ltar || 21 ||

rdzu 'phrul stobs chen de la 'di ltar bltas nas ni ||
 'od dañ ldan pa dro ba min pa'i 'od can ltar ||
 śin tu riñ bar mi g.yo mdzad pa'i spyen gñis ldan ||
 śin tu gñis skyes gtso bo de ni dga' skyes gyur || 22 ||

de nas (Q114b) rdzu 'phrul gyis ni śin tu dga' bar gyur pa'i mthu ||
 rañ sañs rgyas ñi mthoñ bar byas nas dañ ba brtan pa yi || (G163b)
 rig pa 'dzin pa rnams kyis mkha' la *'gro bar grol gyur te ||
 ze'u 'bru 'bras bu'i rdul gyis lto ba ser skya'i me tog rnams || 23 ||

de nas byañ chub sems dpa' sa'i steñ du pus mo rnam par bžag ciñ rab tu dga' bas sñiñ
 kheñs par gyur pas spyi bor thal mo sbyar ba rnam par bžag pas rañ rgyal ba de la tshig gi
 nor bu 'od gsal ba rnams kyis mñon par mchod ciñ gnas par gyur te |

rdzu 'phrul dañ ldan sku 'di ni ||
 khyod [!] kyi kun nas mthoñ ba la ||
 tshañs pa'añ ño mtshar bar gyur na ||
 bdag 'dra so so'i skye ci smos || 24 ||

'bar ba'i gzi brjid khyod kyis ni ||
 rdzu 'phrul bstan par byed pa la ||

nam mkha' 'di ni lhag gnas pa ||
ñi ma gñis ldan 'dra bar mtshon || 25 ||

khyed 'dra rnal 'byor rnams kyis ni ||
ño mtshar 'phel ba'i bdag ñid che ||
gžan la rjes su 'dzin sgrub pa ||
mkhas pa rnams kyis gsal bar byed || 26 ||

śar phyogs khyad par *can zla ni ||
bdag gi don du snañ ba min ||
chen po dag sems ldan rnams kyi ||
skye ba gžan don ñid du yin || 27 ||

gal te bdag ni 'di la ñe bar 'gro mi 'gyur ||
tsan dan śiñ *gi mun par ldan pa ma la ya ||
khyed kyi bsñen bkur byas pa las ni kun 'byuñ bas ||
grol ba'i lam gyi sa bon dge ba thob mi 'gyur || 28 ||

bdag la rjes su gzuñ ba 'dod pas 'dzin byed pa ||
sku 'di sra ba min pa'i (N137b) mthu yis lei ba ni ||
ri bo ma la ya.yi nags nañ khyed gnas pa ||
ñes par ñon moñs *nad ni zad pa (G164a) g.yo sgyu (D118a) yis || 29 ||

rgya mtsho rnams ni 'bar ba'i 'od can nor bu 'dzin ||
chu gter rnams ni śel *bcad ltar dkar chu *yañ ni ||
śiñ rnams 'bras bu phun sum tshogs pa chen po yañ ||
khyed cag lta bu gžan don yun riñ por ni thob || 30 ||

khyed kyi tshig skud (Q142a) rnams *kyis yon tan (C112) bstod pa'i me tog phreñ ||
brgyus nas gañ žig dge ba'i rtsa ba'i 'bras bu bdag gis thob ||
des.ni śes rab kyi ste [!] stobs bcu ñid ni thob byas nas ||
'gro ba 'di la srid pa 'jig pa'i rgyur ni bdag gyur cig || 31 ||

de nas rañ sañs rgyas de bram ze de'i sañs rgyas ñid kyi phyir smon lam gsan nas yid rab
tu dga' bas de ñid du mi snañ bar gyur to || byañ chub sems dpas kyañ rñed pa chen po dañ
'dra bar rtogs nas |

rañ sañs rgyas kyi žabs kyi rdul ni spyi bor bžag byas nas ||
'dis ni dañ bas *spu yi* bu ga kun nas lañs pa dañ ||
ri bo ma la *ya yi* nags kyi bar nas sman rñed pa ||
'jig rten pa.yi nad ni bsal phyir skye.bo'i nañ du 'gro bar 'gyur || 32 ||

de ltar bcom ldan 'das des byañ chub sems dpar gyur pa na 'jig rten thams cad kyi ñon
moñs pa bsal bar dod pas sñiñ rjes rab tu spro bar byas pa'i brtson 'grus kyi stobs rañ gi
ñal ba la ma bltas par rañ sañs rgyas nad pa la des bsñen bkur byas par gyur to || de bas na

dge ba'i 'bras bu mñon par 'dod pa'i rigs kyi bus nad pa'i bsñen bkur (D164b) byed pa la
gus pa ma yin pas gnas par mi bya zes bya ba'o ||

|| *rtsa ba can gyi skyes pa'i rabs te skyes pa'i rabs bži pa'o (D118a5) ||

Variant readings

- D The block print of Derge
G The manuscript from Danden
N The block print from Narthang
Q The block print from Beijing (Qianlong edition)
α DGNQ
β GNQ

Spelling peculiarities not recorded in the variant readings:

namkha' for *nam mkha'*, regularly in GN.

rjesu for *rjes su*, *yoñsu* for *yoñs su*, and *tṣa{da}n* (subscribed *da* below *tsan*) for *tsan dan* in G.

naḍ for *nags* (N, 1+), *gnaṣ paṣ* (subscribed -s, G, 6c), *brtsiso* for *brtsis so* (G, 16d)

1c	gyur] DGN, g(y)ur Q.	bas G; bton par] DGN, gton par	
1+	rig byed dan rig] D, rigs byed dan rigs β; mtha' dan D, śad om. β; 'dod pa DG, 'dod pa NQ; rtsa ba can] e.c., brtse ba can α; nad] D, nad dan β; can dan D, śad om. β; man dwa] D, man dha β; ri dan śad om. β; soñ ba dan śad om. β; bzod byas pa dan śad om. β; rnams su] DQ, rnamsu GN; gyur te DG, gyur te NQ.	Q; sman gyi] DG, smon gyi NQ; *bgvi ste*] e.c., bgvis te α; bya'o] DGQ, bya'o N; ñe ba'i] e.c., che ba'i α; rtsa'i mal] β, rtse'i mal D; 'dug pa DNQ, 'dug G; gos *kyis] e.c., gos kyi DNQ; mthoñ bar gyur te] Q, mthoñ bar 'gyur te D.	
2c	lcog] β, cog D.	4b	bžag byas te] Q, gžag byas te D.
2d	'khor gyur] D, 'khor 'gyur GN, 'khor 'gyur Q.	4c	'byuñ ba] D, ba om. β; riñ *nas] e.c., riñ gnas α.
3a	dum *byas] e.c., dum pas D, dam pas β, Skt. °khaṇḍita°.	4d	btsal bar gyur] DNQ, btsal bar 'gyur G.
3b	pho ba] DNQ, pho ba'i G.	6b	na bar] D, na ba β.
3d	*brag] e.c., bdag α; 'gyur] DNQ, gyur G.	6d	tshig gis] D, tshig gi β.
3+	yañ dag par *lañs te] e.c., yañ dag par blañs te α; zor pas] DNQ, bzor	7a	grog] D, grogs β.
		7c	sems kyi] β, sems kyis D.
		8b	mi yi] D, mi'i β.
		8d	sems kyi] D, sems kyis β; 'gyur DG] gyur NQ.

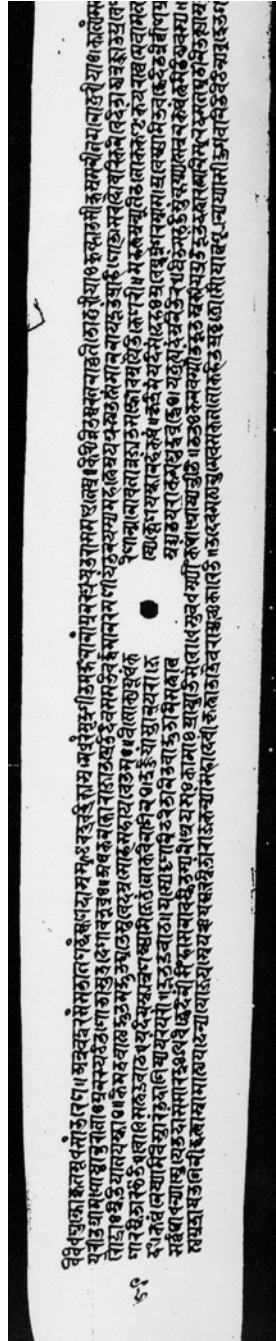
- 9b *kyi*] e.c., *kyis* α; *byed*] D, *bya* β.
 9d *kyi*] e.c., *kyis* α.
 10a *rgas dan*] D, *rgas pa* β; *kyi*] D, *kyis* β; *kyis*] β, *kyi* D.
 10b *bo*] e.c., *bos* α.
 10d *rnams kyis*] DQ, *rnams kyi* GN.
 11b *'jigs pa 'i*] e.c., *'jigs pas* α.
 11c *rnam*] GN, *rnams* DQ.
 11+ *žes bya ba*] D, *žes bya* NQ, *žes byarjod* G.
 12c *chu*] e.c., *chuñ* α.
 12d *min*] e.c., *phyin* α.
 13a *skyed bu*] D, *skyes bu* β; *skyes bu yi*] e.c., *skyes bu yis* α, || after *yis* om. N.
 13c *bsgul*] Q, *bskul* GDN.
 13d *chu yi*] D, *chu 'i* β.
 13+ *rgal*] D, *rgyal* β; *brjod nas* || DG, *brjod nas* || NQ; *siñ rnams *kyi*] e.c., *siñ rnams kyis* α; *kun nas*] β, *nas* om. D; *gsal ba*] D, *gsal ba* | β; *'jug pa la* || G; *khyu mchog*] D, *mchog* om. β; *sdoñ po rnams la*] *la* om. β; *bskor ba 'i*] D, *skor (b) a 'i* β; *ñi ma 'i*] D, *ñi ma* β; *rnams kyis*] DQ, *rnams kyi* GN; *btañ*] D, *gtoñ* β; *yod pa la* || e.c., *yod pa las* | α.
 14b *'dab*] D, *mdab* β; *kyis*] e.c., *kyi* α.
 14c *che*] D, *tshe* β; *byas*] e.c., *bya* α.
 15c *bžin pa*] e.c., *bži pa* α.
 16a *bsams*] D, *bsam* β.
 17a *bsñen*] e.c., *rñed* α; cf. 18a.
 17d *kyis*] D, *kyi* β.
 18+ *de dan de*] The second *de* is omitted in α.
 20c *des*] e.c., *de* α.
 20d *dag la*] e.c., *dag las* α.
 21d *dbyibs*] e.c., *dbyiñs* α.
 22c *śin tu*] e.c., *riñ du* α.
 22d *gyur*] D, *'gyur* β.
 23a *de nas*] β, *de ni* D.
 23b *rañ sañs rgyas kyi ni* G.
 23c *rig pa*] DNQ, *'jig pa* G; *kyis*] G, *kyi* DNQ; *'gro*] e.c., *'grol* D, *grol* β.
 23+ *bžag*] β, *gžag* D.
 24b *kyi*] NQ, *kyis* D.
 24c *ño mtshar*] DNQ, *ño tshar* G.
 26c *rjesu* G.
 27a *khyad par can*] e.c., *khyad par dran* α.
 28b *śiñ gi*] e.c., *śiñ gis* α.
 28c *khyed kyi*] DGN, *khyed kye* Q.
 29a *rjesu* G; *gzuñ*] D, *bzuñ* β.
 29c *ya yi nags nañ*] D, *ya 'i nags na* β.
 29d *nad ni*] e.c., *rnams ni* α.
 30a *'od can*] DNQ, *don can* G.
 30b *śel*] D, *śal* β; *bcañ*] e.c., *spyad* α; *chu yañ*] e.c., *chu yi* α.
 31a *khyed*] D, *khyod* β; *rnams kyis*] e.c., *rnams kyi* α; *phreñ*] DNQ, *'phreñ* G.
 31c *des ni*] DGN, *de nas* Q; *kyi ste*] α, *read kyi sa?* Skt. has °āspadam; *ñid ni*] D, *gñis ni* β.
 32a *bžag*] β, *gžag* D.
 32b *spu yi*] e.c., *spu 'i* α.
 32c *ya yi*] e.c., *ya 'i* α.
 32d *pa yi*] D, *pa 'i* GN β Q; *bsal*] DGN, *gsal* Q; *skye bo 'i*] D, *skye ba 'i* GN, *skya ba 'i* Q.
 32+ *gyur pa na*] D, *gyur pa ni* β; *ñon moñs pa bsal*] DGN, *ñin moñs pa gsal* Q;] NQ, *sñiñ rjes*] β, *sñiñ rje* D; *rab tu spro*] DGN, *rab tu spo* Q.
 Colophon: *rtsa ba can*] D, *brtse ba can* β

Philological commentary on the Tibetan translation

- 1 The translation is correct, however, for a Tibetan reader it might be difficult to recognize that line c presents the subject of the sentence, after its predicate.
- 1+ It seems as if the Tibetan translators also read *samadhigatavedavedāṅgetihāsaparamāṛthajñāḥ*, not *samadhigatavedavedāṅgetihāsaḥ paramāṛthajñāḥ*, as emended by us.
- 2c *rnam par lhuñ bas* “by having fallen down”] This is not a fortunate translation of °*viskhalana*° “by stumbling.” — *rgas pa* is a clumsy and pseudo-literal rendering of *jarjarita*.
- 3a *bya khyuñ*, usually translating *garuḍa*, is so far not attested to be a rendering of *hārīta*° “pigeon.”
- 3+ *rab tu gnas bzin pa* can only mean “establishing; consecrating;” cf. *rab gnas* “consecration.” A Tibetan reader will never understand it in the sense of *pratiṣṭhamāno* “departing.”
- 4b *rtsa ba dan bcas*: This translates *samūlabhāraṃ* instead of *sa mūlabhāraṃ*!
- 4c *’dzin pa* “grasping” is not a suitable rendering of °*bharam*. Did the translators read °*dharam*? Likewise, the intransitive *kun nas ’byuñ ltar* “as if appearing” is not a good rendering of the transitive *udgirateva* “as if it were emitting.” This might be a mistake for an original *kun nas dbyuñ ltar* “as if bringing forth,” which would have been a correct translation.
- 5b The position of *nad kyis rid par byas pa’i yan lag* after *’di la* which it modifies contradicts the principles of Tibetan syntax. Nevertheless the relationship may be inferred from the context. Otherwise the translation of the stanza is correct.
- 6c Instead of *roga* the Tibetan translators read **rāga* (*chags pa*) and *ārūḍha*° “growing” was rendered very unspecifically by *gnas pas* “being in the state of.”
- 7c The position of *’gro rnams du ma yis* is highly misleading. As it stands, the reader cannot discern that *’gro rnams* qualifies *sems kyi sdug bsñal* nor that *du ma yis* is construed with *lto ’phye rnams kyis kyañ*. It would have been easy to produce a logically and syntactically correct translation by changing by the word order only slightly: *’gro ba’i sems kyi sdug bsñal byed pa’i nad kyi ni || lto ’phye du ma rnams kyis kyañ ni lhag par gnas ||*.
- 8cd *yul* is an unusual, but not incorrect, translation of *artha*. *asya* is omitted in HJMtib.

- 9a 'chi bdag gzan ni rgyu mtshan med pa'i dgra] In HJMtib, gzan, the equivalent of (a)paro, refers to mṛtyur, not to akāraṇāriḥ.
- 9b 'di ni was added by the translators.
- 9c The mechanical rendering gañ la 'joms pa la ni for bhagne ... yasmin is again syntactically incorrect and therefore likely to be unintelligible.
- 10b las kyis kun nas bskul ba'i: Again the attribute is placed after the complete expression it modifies. This is the likely cause of the incorrect reading skye bos for skye bo. Perhaps one should emend bskul bas.
- 10d The placement of the adverbial expression de ñid kyis ni (< ata eva) between attribute and referent is clumsy and misleading.
- 11a so sor 'jigs pas, the reading of the block prints, is most likely an incorrect rendering of so sor 'jigs *pa'i (which would agree with the Sanskrit), rather than the translation of a corrupt Sanskrit original reading prati-bhayāt or (more correctly) pratibhayād or a deliberate and meaningful change on the part of the translators: The forms of existence resemble snakes because they are as dangerous as snakes.
- 11c rnam žugs nas: It seems as if the translators read viniviśya instead of viniveśya. A correct translation would read rnam bcug nas.
- 12c ma rig rab rib gcod byed pa: It is difficult to see that this is an attribute of the preceding legs bsad.
- 13b chos la: This should have been placed before kun nas bskul ba'i in line a.
- 13d chu yi gter la: This should have been placed before rab tu bsgul ba.
- 13+ kun nas 'brel ba "connected in every respect"] This is a somewhat strange rendering of nilīna "resting." It is attested also in 18.49, 23.39+, rendering Skt. bandha; 23.52+ kun nas 'brel bzin pa'i < nilīyamāna; 33.45+, no Skt. available; 35.55+, no Skt. available.
- dri žim pa'i: One expects dri žim pas bsil ba'i for surabhiśīra°.
- 14c 'bras bu za ba yi translates *phalāsasya instead of palāsasya. Because of the linguistic pun palāsaiḥ palāsasya the Skt. text is certainly correct.
- 15c des ni phyogs bži 'khor *bzin pa: The placement of the instrumental particle after de instead after *bzin pa is puzzling.
- 16ab byaṅ chub sems dpa' 'di bsams nas || de ltar bsñen bkur byed bzin pas ||: According to the Skt. one would expect rather byaṅ chub sems dpa' 'di *ltar bsams* || de *yi bsñen bkur byed bzin pas ||.
- 18a Since āryavṛttam is a bahuvrīhi compound (because of tam) the translation should read 'jug pa 'phags pa.

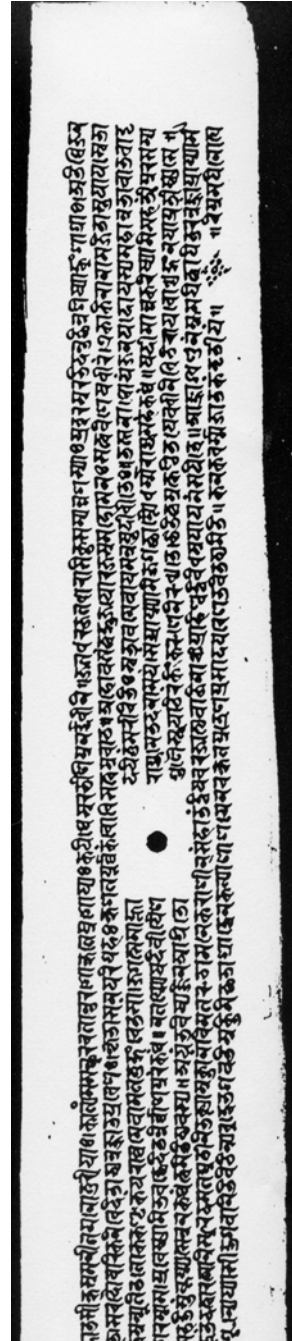
- 20a *kun nas phag gi*: This is a strange (and unintelligible) rendering of *paribhidya*. Perhaps *paribhidya* was understood as a noun.
- 20c *mañ ba ñid ni *des bstan te* “he displayed as a manifoldness”] This is a free rendering of *anayad ... bahutām* “he led ... into the state of manifoldness.”
- 21c *mañ ba ñid 'gro 'gyur*: Again we find the predicate in the middle of the sentence, not at the end, as required.
- 23c *grol gyur te* “became liberated”: The underlying Sanskrit *mumucire* is transitive: “They released (flowers upon him), bestrew him (with flowers).”
- 26b *'phel ba'i bdag ñid che*: This would translate **vṛddhimāhātmyam* rather than *ṛddhimāhātmyam*!
- 28b *'di la ñe bar 'gro mi 'gyur*: The predicate is again placed in the middle of the sentence. The following line c is to be understood in apposition to *'di la*.
- 29d *ñon moñs rnams ni*: Since this has to be the equivalent of *°kleśagada°*, *rnams* is most probably a corruption of *nad* “illness.” This is the rendering we find in stanza 1a.
- 30d *yun riñ por ni thob*: HJMtib translates *ciram āpuś* instead of *ciram āyuś*!
- 31c *śes rab kyi ste*: Since this renders *prajñāspadam*, *ste* is most likely a corruption of *sa*.



The manuscript
on which the edition
of the *Mūlikajāṭaka*
is based.

Fol. 54b (left side)

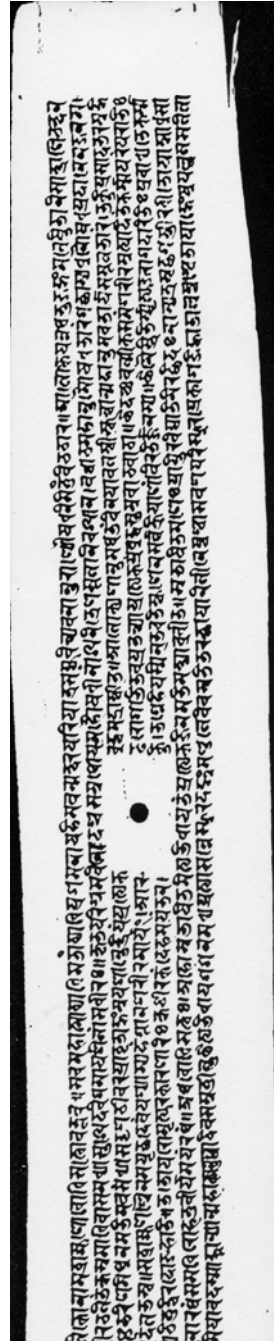
The *Mūlikajāṭaka* begins
at the end of line 7.



Folio 54b, right side



Folio 55a, left side

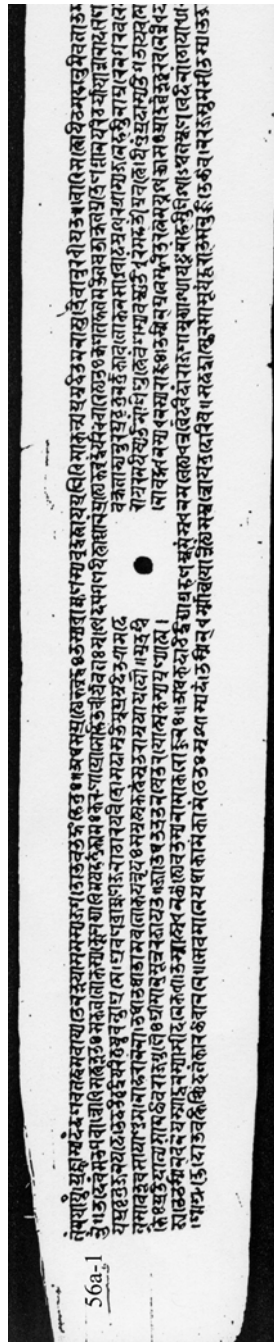


Folio 55a, right side

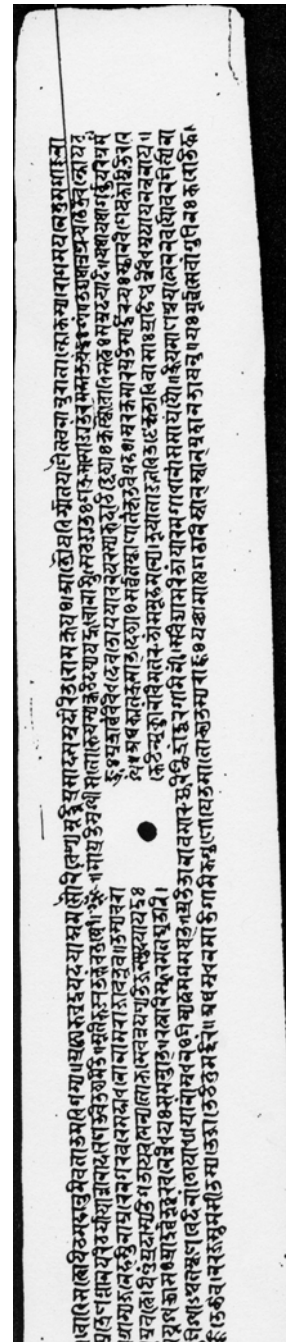
[illegible]

Folio 55b, left side

[illegible]



Folio 56a, left side



Folio 56a, right side

Древнеиндийские ордалии

Н. Корнеева

(Москва)

В индийской правовой традиции при разрешении споров использовались две категории свидетельств — «человеческое» (*mānuṣapramāṇa*) и «божественное» (*daivikapramāṇa*). Первая категория включала документы (*lekhyā*), свидетелей (*sākṣin*) и право пользования (*bhukti*)¹. Ко второй категории относились клятвы (*śapatha*) и ордалии (*divya*).

Ордалии (или, в более широком смысле, «божий суд»², который помимо ордалий может включать и другие виды испытаний) известны многим народам с древних времен. Обращение к божеству как наилучшему свидетелю человеческой лжи или правды характерно почти для всех архаических обществ, различие может заключаться лишь в степени использования этого свидетельства и сложности ритуалов, связанных с этой процедурой³.

Испытание подозреваемого человека методами, связанными с опасностью для жизни или физическим увечьем, такими как погружение руки в кипящую жидкость, контакт с раскаленным металлом или огнем, бросание в воду, применялось повсеместно для решения споров в течение длительного периода социального развития и было частью становления юридической системы почти каждого общества. Этот период может быть приблизительно очерчен, исходя из того, что австралийские аборигены не применяют ордалий, а народы Европы оставили этот метод по окончании средних веков (ERE: 507).

Институт ордалий не получил распространения у народов, имеющих развитую правовую систему уже в древности, а также среди тех, у которых существенно преобладало прагматическое мировоззрение. Так, древние греки были знакомы с ордалиями⁴, но нет данных, которые свидетельствовали

¹ См., например, *NārSmṛ Mā* 2.28; *YājñSmṛ* II.22; *YMt* II.95: 163.

² Этимологический анализ этих терминов в индоевропейских языках см.: Лубоцкая 1973: 196–200.

³ Там же: 192.

⁴ См., например, Софокл «Антигона» 264: «... раскаленное железо в руки готовы были брать, в огонь пойти, богами клясться, что об этом деле не знали мы, что не были причастны» (Софокл 1970).

бы об их применении в судебной практике. Не применялись ордалии и в Китае, за исключением племен, населяющих горные районы юго-запада. Ордалии не известны американским индейцам и запрещены Кораном⁵.

Ордалии никогда не применялись римлянами, сам принцип ордалий — апелляция к Высшим силам, противоречит основам римского права. Однако, позволяя завоеванным народам пользоваться собственными законами, они допускали их применение в римских областях. Рост городов дал дополнительный стимул применения ордалий, они были оптимальны для случаев тяжущихся различных национальностей, постоянно привлекаемых городскими центрами, что привело к широкому распространению ордалий среди народов Европы (Lea 1866: 194–195).

Тема ордалий привлекла внимание ученых XIX в. века благодаря большому сходству между ордалиями, известными в средневековой Европе и Индии⁶. Была выдвинута гипотеза о «прото-арийских» корнях ордалий, однако уже тогда она была поставлена под сомнение⁷. Существование ордалий в семитских культурах, среди африканских племен, и в ряде первобытных обществ несколько уменьшает «прото-арийский» характер этого явления (Larivière 1981: 347).

Одной из первых и самых содержательных статей об ордалиях в Индии можно назвать статью Штенцлера «Индийские ордалии» (Stenzler 1855: 661–682), опубликованную в журнале немецкого восточного общества в 1855 г. Большинство дальнейших публикаций содержательно, как правило, мало выходят за рамки, обозначенные этой статьей⁸. Сведения об ордалиях, за редким исключением⁹, чаще представлены в работах справочного характера — энциклопедиях, словарях, нежели в исследовательских работах. Учитывая, что тема ордалий важна и для понимания индийской культуры, и для понимания судопроизводства в древней и средневековой Индии, в дан-

⁵ Ричард Бёртон сообщает, что, несмотря на запрет Корана, среди мусульман применялись разные виды ордалий. В Синде они назывались «Того», наиболее распространенными были: хождение по углям, традиционная ордалия огнем, вытаскивание монетки из кипящего коровьего навоза, ордалия водой (Burton 1851: 382–383). Султаны и могольские правители Индии не препятствовали проведению ордалий среди немусульманского населения, см.: Ahmad 1941: 194–195.

⁶ Библиографию см.: Derrett 1978: 101.

⁷ См., например, Hopkins 1895: 275–279.

⁸ Основные публикации отмечены Д. Дерреттом, см. примеч. 6.

⁹ См., например, вступительную статью Р. Ларивьера к критическому изданию и переводу «Дивьятаттвы» Рагхунанданы — сочинению XVI в., посвященному ордалиям (DiTa: 1–61).

ной статье сделана попытка представить ордалии с учетом большинства текстов, где они рассматриваются.

Самым ранним свидетельством ордалий в Индии¹⁰ можно считать фрагмент «Панчавимша-брахманы», повествующий о сыновьях Канвы Ватсе и Медхатитхи, которые разрешают конфликт, проходя испытание огнем¹¹. Эту легенду упоминает Ману¹², а в более развернутом виде она приводится в «Джайминия-брахмане», там братья проходят также испытание водой, которое заключалось в том, что они должны были, не замочив колес, пересечь реку Ратхаспа (Rathaspā)¹³.

Еще одним ранним свидетельством существования ордалий можно считать фрагмент «Чхандогья-упанишады»: «Так, дорогой, схватив за руки, ведут человека [говоря]: „Он утащил, он совершил воровство, раскалите для него топор!“ И если он совершил это [воровство], то он делает себя лжецом. Стремящийся к лжи, покрыв себя ложью, он берется за раскаленный топор. Он обжигается, и тогда его убивают. Если же он не совершил этого [воровства], то он делает себя правдивым. Стремящийся к правде, покрыв себя правдой, он берется за раскаленный топор. Он не обжигается, и тогда его освобождают» (ChU Tr: VI.16.1–2).

Некоторые сведения об ордалиях дает санскритская литературная традиция. Например, упоминание ордалий ядом, водой, весами и огнем встреча-

¹⁰ Ряд ученых пытались найти свидетельства ордалий в более ранних текстах: в Ригведе (RV I 158.4–5; III.53.22), «Атхарваведе» (AV II.12) и «Шатапатха-брахмане» (ŚB XI.2.7.33), но эти предположения давно опровергнуты. Подробнее см.: Kane 1968: 361; Macdonell and Keith 1912: 317–318, 364–365.

¹¹ РВ 14.6.6: «Ватса и Медхатитхи оба были сыновьями Канвы. Медхатитхи оскорбил Ватсу: „Ты сын шудрянки, поэтому ты не брахман!“ Тот ответил: „Давай мы оба пройдем испытание огнем (ṛtenāgniṃ), [дабы узнать] кто из нас лучший брахман“. Ватса прошел [через огонь] с „Ватса“ (саманом), Медхатитхи с „Медхатитха“ (саманом), и не один его (Ватсы) волос не был обожжен. Это было то, что тогда он желал. Исполняющий желания саман — это „Ватса“ (саман), ведь благодаря ему исполнилось его желание» (vatsaś ca vai medhātithiś ca kṣvāv āstām taṃ vatsaṃ medhātithir ākrośad abrahmaṇo 'si śūdrāputra iti | so 'bravīd ṛtenāgniṃ vyayāva yataro nau brahmīyān iti vātsena vatso vyain maidhātithena medhātithis tasya na loma ca nauśat tat | vāva sa tarhy akāmayata kāmāsani sāma vātsaṃ kāmam evaitenāvarundhe ||).

¹² М VIII.116: «Ибо некогда у Ватсы, обвиненного младшим братом, огонь, наблюдатель мира, не сжег ни одного волоса вследствие правдивости». Интересно отметить, что данные фрагменты демонстрируют перемещение акцента в зависимости от предназначения текста.

¹³ JB III.235–236. Однако там вместо Ватсы выступает Тришока, но, согласно фрагменту JB III.198, Ватса и Тришока это одно лицо.

ется в «Глиняной повозке» Шудраки IX.43. В эпосе самым известным можно считать эпизод «Рамаяны» VI.116–118 о вхождении Ситы в огонь¹⁴.

Описание ордалий можно встретить и в пуранах. Глава 255 «Агни-пураны» с небольшими изменениями дублирует фрагмент «Яджнавалкья-смирити», посвященный ордалиям (AgPur 255.28–50 и YājñSmṛ II.95–103). Около десятка стихов на тему ордалий, комментарии и нибандхи приписывают «Калика-пуране». «Сканда-пурана» посвящает ордалиям и клятвам целую главу (SkPur I.II.44). «Сканда-пурана» не разделяет клятвы и ордалии и описывает «восемь видов ордалий: клятвы, ордалия освященной водой, весами (dhaṭaka), ядом, огнем, раскаленной монетой, раскаленным лемехом и зернами риса» (SkPur I.II.44.2). После описания приведения к клятвам и ордалии освященной водой¹⁵, в пуране говорится, что далее речь пойдет о «Великих ордалиях» (mahādivya) и даются предписания проведения оставшихся шести ордалий. В заключительных строфах главы пурана называет два вида ордалий водой: jalahasta и majjana и очень кратко описывает традиционную для дхармашастр ордалию водой.

Упоминание и даже краткое описание ордалий в древней и средневековой Индии можно обнаружить и в иноземных источниках. Среди них следует отметить сочинение об Индии Абу Рейхана Бируни (XI в.) (Бируни 1995: 472–474) и «Записки о западных странах» китайского паломника Сюань Цзана (VII в.) (см.: Александрова 2008: 179).

Наиболее же полные сведения об ордалиях дают метрические дхармашастры и комментарии к ним, а также нибандхи — тематические собрания фрагментов дхармашастр. Следует отметить, что дхармасутры, самые ранние тексты о дхарме, не содержат предписаний по проведению ордалий.

Так «Апастамба-дхармасутра» содержит только две сутры, которые рекомендуют в сомнительных случаях (т.е. когда не удастся достичь решения с помощью свидетельских показаний) использовать ордалии (daiva): «Тщательно исследовав обстоятельства дела посредством ордалий (daiva) и допроса свидетелей, пусть царь назначит наказание». «В сомнительном случае [решение выносится] „по уликам“ или с помощью ордалии» (ĀpDhS II.11.3, 29.6).

«Гаутама-дхармасутра» лишь упоминает «клятву» (śapatha): «Некоторые [считают], что правду можно выявить посредством клятвы. [Это возможно применить] для не-брахманов в присутствии богов, царя и брахманов» (GautDhS 13.12–13). «Сарасвативиласа» цитирует сутру «Гаутамы», соглас-

¹⁴ NārSmṛ 1.219–220 предусматривает подобное испытание при обвинении, касающемся женской чести.

¹⁵ Предписания проведения ордалии освященной водой, при которой оmyвается Шива-лингам дается в SkPur I.II.34.73–78.

но которой испытание *phāla* может применяться к шудрам, однако этой сутры нет в дошедшей до нас «Гаутама-дхармасутре».

Дхармасутра «Шанкха-Ликхита», которую принято считать более поздней, чем дхармасутры Апастамбы и Гаутамы, но более ранней, чем «Яджнавалкья-смирита» (Kane 1968: 142) в реконструкции А.Д. Тхакара, отводит ордалиям восемь сутр (ŚaLi 593–600). «Шанкха-Ликхита» называет четыре ордалии: весами, ядом, водой и огнем, используя при этом названия: *tulādhāraṇa*, *viṣāśana*, *apsu praveśa*, *lohadhāraṇa* соответственно (ŚaLi 595). Эти названия ордалий отличаются от названий в других текстах. Сутры 596 и 597 дают краткое описание ордалии водой, сутра 598 — огнем, сутры 599–600 посвящены клятвам.

Остальные дхармасутры тему ордалий и клятв обходят молчанием, что говорит о том, что либо этот древний обычай во времена составления дхармасутр еще не распространялся на брахманов¹⁶, либо их составители не считали нужным включать его в эти тексты. Последнее, очевидно, можно сказать и об «Артхашастре» Каутильи, где ордалии также не упоминаются. В «Артхашастре» Каутильи несколько раз встречается термин *śapatha* — «клятва», или, что более точно для контекстов «Артхашастры», — «присяга»¹⁷.

Следует отметить, что различие между клятвами и ордалиями не всегда было достаточно отчетливо. Напротив, самые ранние тексты не разделяют «божественное свидетельство» на клятвы и ордалии, используя термины *divya* / *daiva* — «ордалия» или «божий суд»¹⁸, а также общее обозначение «божественного свидетельства» и *śapatha* — «клятва». Так, например, у Ману употребляется только термин *śapatha* даже когда речь явно идет об ордалиях, которые в более поздних текстах обозначаются термином *divya* или *daiva*¹⁹, подобное можно встретить и у Нарады²⁰.

¹⁶ Дхармасутры, как и вся литература о дхарме, создавались брахманами и предназначались, как правило, для брахманов.

¹⁷ См.: КА I.10.3; III.1.46; 20.17; VII.17.3, 5, 7, 8. Некоторые предположения, почему Каутилья не упоминает «божественное свидетельство» см.: Jayaswal 1930: 8, 134 и др.

¹⁸ В индийской традиции термин «божий суд» используется в узком смысле, т.е. включает только клятвы и ордалии.

¹⁹ «При тяжбах между двумя спорящими при отсутствии свидетелей, если суть дела остается неясной, истину следует выяснять, даже прибегая к клятве» (М VIII.109). «Кого пылающий огонь не обожжет, и вода не заставит всплыть, и несчастье в скором времени не настигнет — его следует считать чистым, ибо, принося клятву (*śapatha*) [при выполнении этих ордалий, он был чист]» (М VIII.115).

²⁰ В NārSmṛ 1.214–215 говорится, что если по беззаботности кредитора отсутствуют документы и свидетели, возврата долга можно добиться тремя способами, од-

Лишь в более поздних текстах или фрагментах, приписываемых тем или иным авторам, термины *divya* / *daiva* и *śapatha* означают отдельные процедуры.

Некоторые комментарии и нибандхи приводят похожие пояснения, цитируя Нараду: «Истина, средства передвижения, оружие, а также коровы, зерно и золото; стопы богов и брахманов, а также дары и добрые дела (NārSmṛ J 1.248 = BṛSmṛ I.8.33); прикосновение к головам сыновей, жен и друзей и даже питье коши в случае любых обвинений²¹ — эти клятвы (*śapathāḥ*) провозглашены Ману для дел незначительных, а при обвинении в преступлениях, связанных с насилием, предписано испытание ордалиями (*divyaḥ*) (NārSmṛ J 1.250 = BṛSmṛ I.8.34)». Следует отметить, что строфа, в которой говорится, что «прикосновение к головам сыновей, жен и друзей и даже питье коши в случае любых обвинений» не встречается в опубликованных редакциях Нарады.

Р. Ларивьер считает, что суживание значения терминов «*divya*» и «*śapatha*» и использование их исключительно в значении «ордалия» и «клятва» соответственно — инновация комментаторов. Он полагает, что у Яджнавалкьи²² термин «*divya*» используется как общее обозначение «божественного» свидетельства (*daivikapramāṇa*), и указывает, что подобное можно встретить в M I.109 и в NārSmṛ 1.239²³, хотя в данных текстах эти термины встречается и в более узком значении (Lariviere 1976: 161).

ним из которых является клятва (*śapatha*). Согласно толкованиям комментаторов Асахани (Asahāya) и Бхавасвамины (Bhavasvāmin), имеются в виду как клятвы, так и ордалии (NārSmṛ Vol. II: 92–93).

Далее NārSmṛ 1.218 предписывает: «Если даже и [эти] аргументы напрасны (имеются в виду два предыдущих способа — постоянное напоминание о долге и аргументирование посредством косвенных доказательств. — *Н. К.*), пусть его подвергнут испытанием клятвами (*śapatha*) — огнем, водой, [своими] добрыми делами и прочим, в зависимости от сути дела, времени года и его сил».

²¹ *spṛśecchirāṃsi putrāṇāṃ dārāṇāṃ suhṛdāṃ tathā |*
abhiyogeṣū sarveṣū kośapānamathāpi vā || Цит. по: DhKo: 441i.

²² *tulāgnyāpo viṣam kośo divyāṇiḥa viśuddhaye |*
mahābhiyogeṣv etāni śīrṣakasthe 'bhiyoktari || YājñSmṛ (II.95).

«В этом мире весы, огонь, вода, яд и коша — ордалии, предназначенные для очищения. Они применяются при тяжких обвинениях, если обвинитель готов заплатить штраф или понести телесное наказание в случае оправдания того, кто проходил испытание ордалией».

²³ M I.109 — похоже, что это опечатка, имеется в виду M VIII.109, см. примеч. 33; NārSmṛ 1.239 — в другой редакции тождественно NārSmṛ 1.218, перевод см.: примеч. 34.

Комментаторская традиция четко разделяет клятвы и ордалии по двум основным признакам. При проведении ордалий решение выносится сразу, а в случае клятв должно пройти какое-то время. Ордалии назначаются при рассмотрении серьезных дел (*mahābhiyoga*), клятвы же — в случае дел менее значительных (*alpābhiyoga*). Кроме того, Вачаспати Мишра в «Вьявахара-чинтамани», комментируя Брихаспати I.8.33–34²⁴, поясняет, что «...клятвы, которые здесь перечислены, ... не являются ордалиями и предписания для ордалий — такие как пост, ношение влажной одежды и т. п. — к ним не применяются, а только предписания ритуального очищения: омовение, ачамана и прочее» (*VyaCī* 689–690).

В санскритских текстах засвидетельствованы довольно разнообразные формы ордалий. Число ордалий, упоминаемых в метрических дхармашастрах, значительно колеблется: от двух у Ману (*огонь, вода*) до девяти у Брихаспати и Питамахи: *весы* (*tulā, dhaṭa*); *огонь* (*agni*); *вода* (*udaka, jala*); *яд* (*viṣa*); *коша* (*kośa*); *зерна риса* (*taṇḍula*); *раскаленная монета* (*taptamāṣa*); *жребий* (*dharmādharma*); *раскаленный лемех* (*phāla*).

«Ману-смирти» посвящает клятвам и ордалиям лишь небольшой фрагмент — М VIII.109–116. Ману дает стандартный набор клятв: «От брахмана нужно требовать клятвы истиной, от кшатрия — колесницей и оружием, от вайшьи — коровами, зерном, деньгами, от шудры — всеми грехами» (М VIII.113) и упоминает только две ордалии — испытание огнем и водой (М VIII.114–115). В отношении к ордалиям Ману, похоже, остается солидарен с дхармасутрами: если Гаутама осторожно говорит: «Некоторые (считают), что правдивость достигается посредством клятвы», Ману также осторожен и пытается найти поддержку в далеком прошлом, когда клятвы приносили «великие риши и боги»²⁵, и обращается к примерам из Ригведы и «Панчавимша-брахманы»²⁶. Вероятно, во время создания «Ману-смирти» тему клятв и ордалий составители дхармашастр еще не принимали в качестве традиционного предмета обсуждения, поэтому Ману апеллирует к ведийским прецедентам клятв.

Следует сказать, что Нарада утверждает: «Если судебное дело неясно, особенно когда у обвиняемых нет свидетелей, применяются пять видов ор-

²⁴ Как уже отмечалось, *BṛSmṛ* I.8.33–34 = *NārSmṛ* J 1.248, 250.

²⁵ ...«великие риши и боги» (*maharṣibhiḥ ca devaiḥ ca*)... — согласно толкованию комментаторов (см., например, комментарий Медхатитхи на М VIII.110), Ману подразумевает легенду «Махабхараты» «О клятвах» (см. примеч. 61 на с. 8) и легенду о том как Индра, боясь проклятья, давал многочисленные клятвы дабы очистить себя от подозрения в связи с Ахальей.

²⁶ См.: М VIII.110 и RV VII.104.15; М VIII.116 — см. выше прим. 12.

далией — так сказал благословенный Ману» (NārSmṛ J 1.251). Возможно, составителю Нарады был известен текст «Ману-смрити», рассматривающий ордалии более подробно.

«Яджнавалкья-смрити», которую принято считать хронологически следующей за «Ману-смрити» (приблизительно первые века новой эры), посвящает обсуждению ордалий двадцать шлок, которые повествуют о пяти видах ордалий (весами, огнем, водой, ядом и освященной водой) (YājñSmṛ II.95–113). В этом тексте встречается выражение «пусть не несет [раскаленный] лемех»²⁷, однако в соответствии с толкованием комментаторов здесь имеется в виду не испытание раскаленным лемехом (phāla), а испытание огнем, где металлический шар заменен плужным лемехом. «Яджнавалкья» совсем не говорит о клятвах, но уже дает детальное описание выполнения ордалий. Именно здесь (YājñSmṛ II.95–96) впервые встречается термин «ширас» (śiras) — обвинитель, «подставляющий голову», т.е. готовый заплатить штраф или понести телесное наказание, если обвиняемый, пройдя ордалию, будет оправдан.

«Вишну-смрити» (в главах с 10-й по 14-ую) дает детальные предписания по проведению этих же пяти ордалий (весами, огнем, водой, ядом и освященной водой). Глава 9 посвящена общим предписаниям проведения ордалий, в ней также говорится и о клятвах.

В «Вишну-смрити» приведение к клятвам и испытания ордалиями вводится термином samaya-kriyā, этот термин для обозначения клятв и ордалий встречается только в этом тексте и трактовать его можно по-разному. Если исходить из наиболее употребительного значения слова samaya (согласие, договор, соглашение), то samaya-kriyā — это установление истины посредством заключения договора. Однако samaya может также означать «правило, обычай», и тогда samaya-kriyā — это «расследование в соответствии с обычаем». Таким образом, применение клятв и ордалий — это традиция, обычай, существующий наряду с предписаниями шастр для расследования дел.

Большое внимание уделяет ордалиям и клятвам «Нарада-смрити». Однако эта тема обсуждается только в фрагменте, который присутствует в одной, вероятно, поздней версии текста (NārSmṛ J 1.235–348). Нарада называет пять основных видов ордалий (весами, огнем, водой, ядом, освященной водой) и дает предписания по их проведению. Далее следует описание еще двух ордалий — зернами риса и раскаленной монетой. Отдельные упоминания об ордалиях встречаются во всех версиях Нарады, например, в разделе о депозитах (2.4 и 2.6), однако эти упоминания носят весьма общий характер.

²⁷ na...haret phālam (YājñSmṛ II.99).

Сорок шесть стихов содержатся в непальской рукописи Нарады, этот фрагмент совпадает с фрагментом «Нарадия-ману-самхиты»²⁸.

Большие фрагменты, посвященные описанию ордалий можно обнаружить в некоторых реконструированных текстах, таких как «Катьяна-смрити», «Брихаспати-смрити», «Вьяса-смрити» (VyāSmṛ 1944) и Питамаха.

«Катьяна-смрити» в реконструкции П.В. Кане (KāSmṛ 411–461) называет семь видов ордалий: весами, огнем, водой, ядом, освященной водой, зернами риса и раскаленной монетой (KāSmṛ 460). Текст дает очень краткое описание первых шести, основное же внимание уделяется общим предписаниям проведения ордалий, о клятвах говорится отдельно (KāSmṛ 462–463). Похоже, что Катьяне известны и еще какие-то виды ордалий, т.к. в KāSmṛ 461 говорится: «при более слабых ордалиях, (чем перечисленные в KāSmṛ 460. — Н.К.) назначаются меньшие суммы штрафов».

Детальные предписания по проведению девяти ордалий: весами, огнем, водой, ядом, освященной водой, зернами риса, раскаленной монетой, жребием и раскаленным лемехом дают «Брихаспати-смрити» и Питамаха. Множество цитат, касающихся ордалий и принадлежащих различным авторам, можно встретить в кошах и нибандхах, а также в пространственных комментариях к некоторым дхармашастрам, наиболее интересными и содержательными из которых являются комментарии Виджнянешвары и Апарарки на «Яджнавалкья-смрити» и Мадхавы на «Парашара-смрити».

Самые полные сведения об ордалиях дает Питамаха. До нас не дошел какой-либо текст, принадлежащий этому автору, но приписываемые ему цитаты, большинство из которых связано с ордалиями, часто встречаются в комментариях, нибандхах и кошах при рассмотрении данной тематики. В 1902 г. была представлена реконструкция Питамахи (200 шлок) в диссертации немецкого ученого Карла Скриба: *Die Fragmente des Pitāmaha*. Hrsg. von K. Scriba. Lpz., 1902. Однако в этой реконструкции не были учтены некоторые важные источники, которые в то время не были введены в научный оборот, такие, например, как, комментарий Апарарки на «Яджнавалкья-смрити» и некоторые другие, а такой важный текст, как «Смритичандрика», который был доступен ученому лишь в виде одного манускрипта. В результате, целый ряд стихов, которые встречаются в более поздних изданиях, в реконструкции К. Скриба отсутствуют. Наличие дополнительных стихов

²⁸ The Nārādīyamanusamhitā with the Bhāṣya of Bhavasvāmin. Edited by K. Sāmbaśīva Śāstrī. Trivandrum, 1929 (Trivandrum Sanskrit Series 97). Фрагмент «Нарадия-ману-самхиты», посвященный ордалиям, приводит Р. Ларивьер в критическом издании «Нарады», см. NMS.

позволяет лучше понять некоторые фрагменты, приписываемые Питамахе. В предлагаемой статье за основу берется расширенная реконструкция Питамахи²⁹ и толкования комментаторами стихов, которые она содержит, а также другие источники, если они несут дополнительную информацию.

Ордалии применялись в древней и средневековой Индии для решения спорных дел в том случае, если обычные судебные средства не давали необходимых результатов. При этом виновность или невиновность устанавливались не на основании вещественных доказательств, показаний свидетелей, документов и т. п., а по результатам испытания, которому подвергался обвиняемый. Ордалиям подвергались лишь при совершении тяжких преступлений — дела, связанные с незначительными проступками, решались посредством клятв. Испытание ордалиями всегда сопровождалось произнесением клятв.

В случаях тяжких обвинений, таких как насилие и преступления против царя, а также при хищении никшепы,³⁰ ордалии назначались даже при наличии свидетелей.

Ордалий предписывалось избегать в делах, касающихся недвижимого имущества, которые должны были решаться посредством показаний свидетелей, документов и наличием права пользования. Согласно Катьяне, не следовало подвергать ордалиям совершивших особо тяжкие преступления и грешников, предписывалось заменять их представителями (KāSmṛ 427–431). Нарада и Питамаха утверждают, что «если придерживаться дхармы, не следует применять ордалию для исполняющих обет, сильно страдающих, больных, тапасвинов³¹ и женщин»³².

Как уже говорилось, в метрических дхармашастрах даются предписания проведения девяти ордалий: *весы, огонь, вода, яд, коша, зерна риса, раска-*

²⁹ Эта новая реконструкция Питамахи, сопровождаемая переводом на русский язык, готовится к печати, номера стихов даются по реконструкции К. Скриба, а те, которые в ней не представлены, отмечены звездочкой.

³⁰ *Никшепа* (nikṣepa) — вещь, данная на сохранение с указанием ценности; депозит (имущество, размещенное без права использования), соответствует др.-рус. «поклажа»; сырье, данное ремесленнику для обработки. И то и другое обычно передавалось без свидетелей.

³¹ *Тапасвин* (tapasvin) — подвижник, удаляющийся в лес для совершения аскезы с целью накопления магического жара (тапаса).

³² NārSmṛ J 1.256, Pi 44. У Питамахи вместо «сильно страдающих, больных» (bhṛśārtānām vyādhitānām) более распространенным является чтение: kṛśāṅgānām bālavṛddha — «истощенных, малолетних и престарелых».

ленная монета, жребий и раскаленный лемех — «все эти девять ордалий предписаны Самосушим» (Pi*), т. е. Брахмой. Питамаха дает этимологию термина «ордалии»: «Так как они использовались мудрыми богами в случае [подозрения в хищении стеблей] голубого лотоса с целью очищения друг друга [от подозрения]³³, поэтому называются „divyāni“³⁴» (Pi 28).

Выбор вида ордалии определялся различными факторами и в дхармических текстах по этому поводу приводятся многочисленные предписания, иногда противоречивые.

Важным фактором для выбора определенной ордалии являлось время года. Месяцы чайтра, маргаширас и вайшаха подходили для проведения любых ордалий. Ордалии кошей и весами (весами — при отсутствии ветра) могли назначаться в любое время года. Ордалии, связанные с огнем, предписывалось избегать летом, ордалию водой — зимой, для ордалии ядом предпочтение отдавалось холодной погоде.

Ордалии огнем, весами и кошей предписывалось проводить утром, ордалию водой — днем, ядом — в последнюю часть ночи.

В делах определенных (avaṣṭambha / sāvaṣṭambha) могли назначаться любые виды ордалий, в делах сомнительных (śaṅkābhiyoga) только две — зернами риса и кошей.

При назначении ордалий учитывалась варна (так, например, согласно некоторым текстам, брахман мог подвергаться ордалии весами, но не ядом³⁵, кшатрий — ордалией огнем, но не раскаленной монетой, вайшья — только водой, шудра — огнем, водой, ядом и зернами риса); возраст (для детей и пожилых людей рекомендовалась ордалия весами); пол (для женщин — ордалия весами, для сильных мужчин — водой, огнем и ядом); профессия (кузнецы не должны подвергаться ордалии огнем; люди, чья профессия связана с водой — рыбаки и т. п. — испытанию водой); физическое состояние (ордалия весами предписывалась для больных, слабых, хромы и слепых, хотя некоторые тексты для этих людей ордалии не рекомендова-

³³ Имеется в виду легенда «О клятвах» (MBh XIII.96). Согласно этой легенде риши приносили клятвы (śapatha), чтобы очиститься от подозрения. Сходную историю «Махабхараты» (MBh XIII.95.50–86), которая, собственно, послужила поводом к повествованию Бхишмой этой легенды, упоминает NārSmṛ 1.222. Следует сказать, что в «Махабхарате» и у Нарады речь идет о риши (или семи риши), которые приносят клятвы (śapatha), а не о богах и ордалиях.

³⁴ «divyāni» — множ. число от divya — букв. «небесный», «божественность», подобное объяснение этимологии слова является характерным для индийской традиции.

³⁵ «Вишну-смрити» исключала для брахмана ордалию освященной водой (ViṣSmṛ 9.14–17).

ли; ордалия огнем исключалась для прокаженных и слепых; ордалия водой — для страдающих от мокроты, астматиков и страдающих другими заболеваниями, связанными с дыханием; ордалия зернами риса — для страдающих заболеваниями полости рта и т.д.); моральные качества (ордалия кошей исключалась для совершивших тяжкие преступления, для неверующих, пьяниц, развратников, игроков, для ведущих несправедливый образ жизни, неблагодарных). Ордалию кошей не предлагали евнухам, презренным, вратьям и рабам.

Определенная форма ордалии в имущественных делах устанавливалась в соответствии с ценностью объекта спора. Общий принцип был выражен Брихаспати: «Когда между двумя сторонами возник спор относительно долга или других обвинений, должна проводиться та ордалия, которая соответствует размеру исковой суммы...» (BrSmṛ J X.8). Брихаспати применяет этот принцип в случае воровства и приводит последовательность ордалий в зависимости от снижения суммы: *яд, огонь, раскаленная монета, зерна риса, коша и жребий*, а *раскаленный лемех* — для похитителей коров (BrSmṛ J X.9–11). «Вишну-смирити» предписывает, что «во всех имущественных делах следует установить размер исковой суммы в золоте» (ViṣSmṛ 9.4) и в зависимости от этого назначать либо принесение клятв, либо испытание ордалиями: освященной водой, весами, огнем, водой, ядом (ViṣSmṛ 9.5–11). Питамаха дает более конкретное предписание: «При тысяче [пан] следует применять ордалию весами, при половине тысячи — железом, но при половине этой половины — ордалию водой, при половине этого предписывается ордалия ядом» (Pi 47); «при половине пяти нишек³⁶ и половине от этой половины — раскаленной монетой» (Pi*).

Однако для представителей разных варн исходные условия при назначении определенных ордалий в зависимости от ценности объекта спора различаются: «Для вайшьи соответствующие ордалии назначаются при сумме вдвое больше, чем для шудры; для кшатрия — в три раза больше; для брахмана — в четыре раза больше...» (ViṣSmṛ 9.12–14).

Кроме того, для некоторых определенных преступлений предписывались конкретные ордалии. Например, для подозреваемых в мелком воровстве назначалась ордалия раскаленной монетой.

³⁶ *Нишка* (niṣka) — золотое или серебряное шейное украшение, которое уже со времен Ригведы использовалось и в качестве вознаграждения (RV I.126.2); в более поздних текстах и как денежный номинал: одна нишка равна четырем суварнам (о соотношении мер см.: ViṣSmṛ 4 перевод и пояснения: 84–85, 210–211).

Ордалии проводились в присутствии ученых брахманов и подданных, или, как говорит Нарада, «на глазах всего мира» (NārSmṛ J 1.267), в сабхе, у ворот царского дворца, на перекрестке или там, где установлен флаг Индры³⁷. У Катьяны можно встретить уточнение места проведения ордалий в зависимости от преступления и того, кто проходит испытание: «Для людей, обвиненных в „прегрешениях великих“ (махапатака), [ордалии] следует проводить около храма, в случаях преступления против царя — у ворот царского дворца; для рожденных в браке пратилома ордалия устраивается на перекрестке дорог, для прочих — посреди сабхи, так считают мудрые» (KāSmṛ 434–435).

Царь должен был присутствовать во время проведения ордалий, и если у судей возникали сомнения, то окончательное решение принимал царь.

При назначении первых четырех из пяти основных ордалий (*весы, огонь, вода, яд, коша*) требовалось, чтобы обвинитель был готов заплатить штраф или понести телесное наказание, если обвиняемый выдержит испытание (*śīras /śīrṣakastha*). Но если человек проходил ордалию ради самоочищения³⁸, это не требовалось (Pi*).

Перед прохождением ордалии обвиняемый должен был поститься один или три дня в зависимости от своего состояния и серьезности обвинения (Pi*, VyāCi 599: 137, YMt II.97: 542). Согласно «Митакшаре», пост должен соблюдать и главный судья (YMt II.97: 542). Непосредственно перед испытанием обвиняемый совершал ритуальное омовение и оставался в мокрой одежде на время прохождения ордалии (Pi 53).

Во время проведения ордалий главному судье предписывалось соблюдать пост, выполнять все ритуальные действия как жрец-адхварью³⁹ во время жертвоприношений и следовать указаниям царя.

³⁷ ...где установлен флаг Индры (*indrasthāne*)... — букв. «в местах пребывания Индры». Обычно *indrasthāne* переводят «около храма», а иногда трактуют как около «любого храма, посвященного Индре»; либо место, где установлен флаг Индры, см., например, KāSmṛ 201. Похоже, что *indrasthāna* — это площадь, где устанавливался столб, символизирующий «знамя Индры» во время одноименного праздника. Конечно, большая вероятность того, что этот столб устанавливался именно около какого-либо храма.

³⁸ Например, чтобы очистить себя от подозрения в связи с дасьё (Pi*).

³⁹ *Адхварью* (*adhvaryu*) — один из основных жрецов при жертвоприношении наряду с хотаром, удгатаром и брахманом. Он — центральная фигура при жертвоприношении, когда дело касается измерения жертвенной площадки, построения алтарей, подготовки подношений, разжигания огня и т.п.; адхварью рецитирует яджусы. Так как он постоянно находится в движении, у него нет определенного места на площадке, где проходит жертвоприношение.

Ряд текстов приписывают Нараде фрагмент, где дается характеристика главного судьи: «Главный судья (grāḍvivāka) должен быть брахманом, знающим Веды с ведангами, обладающий и ученостью, и добродетелью, умиротворенный и независтливый, верный своему слову, чистый и умный, любящий все живые существа. [Накануне ордалии] он должен попоститься, почистить зубы, быть в чистой одежде и должным образом почитать всех богов» (DhKo: 475i–ii).

Проведению любой ордалии предшествовал ряд церемоний. Эти предварительные церемонии являлись общими для всех ордалий, предписания по их проведению давались на примере ордалии весами, с которой обычно начинали повествование об ордалиях.

Место проведения ордалий освящали обмазыванием навозом, окроплением водой и чтением мантр. Так создавалось некое сакральное пространство, где проводилось испытание.

Главный судья, обратившись лицом к востоку, призывал божества, используя гирлянды и умещения, под звуки барабанов и других музыкальных инструментов. Сначала он призывал Дхарму, затем Хранителей мира, Васу, Адитьев и Марутов, потом приглашались остальные божества, которым предлагалось расположиться по сторонам света: Индру приглашали расположиться на востоке, Яму — на юге, Варуну — на западе, Куберу — на севере, Хранителей мира, начиная с Агни, в промежуточных направлениях. Предписывалось последовательно созерцать цветные образы этих богов. Индра был желтый, Яма — черный, Варуна — хрустально-сияющий, Кубера и Агни — золотой, Ниррити — черная, Вайю — дымчатый, Ишана — красный.

В южном направлении от Индры предписывалось взывать к Васу. Считалось, что Васу восемь: Дхара, Дхрува, Сома, Апа, Анила, Анала, Пратьюша и Прабхаса.

Между Повелителем богов Индрой и Ишаной место двенадцати Адитьев (Дхатар, Арьяман, Митра, Варуна, Амша, Бхага, Индра, Вивасван, Пушан, Парджанья, Тваштар и Вишну). В западной части от Агни место одиннадцати Рудр (Вирахадра, Шамбху, многославный Гириша, Аджайкапад, Ахирбудхнья, Пинакин, Апараджит, Бхуванадхивара, Владыка людей Капалин, Стхану и Бхагаван Бхава)⁴⁰.

⁴⁰ *Рудры* — в постведийский период группа из одиннадцати второстепенных божеств, связанных с прототипом Шивы — Рудрой. Списки Рудр в текстах не совпадают. Даже в пределах одного текста имена Рудр могут трактоваться по-разному. Например, данное перечисление дано в соответствии с пояснением Рагхунанды

Между Владыкой умерших Ямой и ракшаси Ниррити место Матрик: Брахми, Махешвари, Каумари, Вайшнави, Варахи, Махендри и Чамунды с их сопровождающими. В северной части от Ниррити место Ганеши.

В северной части от Варуны место восьми Марутов (Гагана, Спаршана, Вайю, Анила, Марута, Прана, Пранеша и Джива)⁴¹. Дургу предписывалось призывать в северной части.

Почитать божеств, обращаясь к ним по имени, следовало соответствующими подношениями — почетной водой аргхья, водой для омовения ног, водой для ачаманы, мадхупаркой, украшениями, цветами, благовониями, подношениями пищи и т. п.

«Митакшара» разъясняет этот фрагмент: «Призвав Дхарму мантрой „Приди, приди!“ со словами: „Я приготовил для Дхармы почетную воду аргхья!“ и т.д. пусть предлагает почетную воду аргхья, воду для омовения ног, воду для ачаманы, мадхупарку, воду для омовения, священный шнур, украшения: диадему, браслеты и прочие. В случае [богов], начиная с Индры и заканчивая Дургой, нужно называть имя каждого божества в дательном падеже с предшествующей пранавой⁴² и делать подношения, начиная с аргхьи и заканчивая украшениями, в соответствии с тем, что предписано подносить каждому божеству» (MtY II.100–102: 557). Или, как поясняют нибандхи, в соответствии с *padārthānusamāya*, а не *kāṇḍānusamāya*, т. е. учитывая соответствие подношений божеству, а не следуя перечислению беспорядочно, так, например, украшения предназначаются только Дурге. Далее предписывалось предложить сандал, цветы, благовония, светильник и пищу всем божествам (SaVi: 188; ViMi: 184; SmṛCa: 251).

«Вьявахара-маюкха» приводит практики⁴³ и дает характеристику мантр, которые следует произносить при инвокации и созерцании перечисленных божеств. Индру призывают мантрой RV I.11.1, Яму — RV X.14.13, Варуну — RV IV.11.4, Куберу яджусом TA I.31.6, Агни — мантрой RV I.12.1, Ниррити — RV I.38.6, Вайю — RV VIII.26.21, Ишану — RV I.89.5, восемь Васу — RV VII.39.3, двенадцать Адитьев — RV VIII.67.1, одиннадцать Рудр — RV

(DiTa: 104) и оно, не совпадает с перечислением, которое дает Гхарпуре при переводе этого фрагмента Питамахи в «Смритичандрике» (SmṛCa Translation: 199).

⁴¹ Перечень божеств и соответствующих им мест, помимо Питамахи (Pi 56–72), с незначительными разночтениями воспроизводят большинство комментариев и нибандх, исключением является перечисление Марутов (Pi 71–72) их перечень в текстах весьма отличается, см. DhKo: 467i.

⁴² *Пранава* (*praṇava*) — священный слог Ом.

⁴³ *Практика мантры* (*pratīka*) — начальные слова мантры.

V.57.1, Матрик яджусом VS 13.13, Ганешу мантрой RV II.23.1, Марутов — RV I.86.1, Дургу — RV I.99.1 (VyāMa: 63–66).

Четыре жреца-ритвиджа в четырех направлениях должны были совершать жертвоприношение «хома» в специально разведенные для этой цели огни⁴⁴, возливая в огонь топленое масло, хавис⁴⁵ и кидая предназначенное для жертвоприношения топливо. Предписывалось 108 возлияний (MtY II.100–102: 170; SmṛCa: 251–252), их совершали, произнося «Савитри», начиная праваной и заканчивая возгласом «Свах!»

На листе писали обвинение и прикрепляли его к голове обвиняемого, сопровождая мантрой «Солнце, луна, ветер и огонь, небо, земля, вода, сердце и Яма; день и ночь, утренние и вечерние сумерки и Дхарма знают поступки человека!»⁴⁶ и проводили соответствующую ордалию.

По окончании испытания царь должен был одарить дакшиной жрецов, почтить невиновного и в подтверждение успешного прохождения испытания выдать документ со своей подписью, а виновного наказать и изгнать из страны.

Приведенные выше предписания предназначались для всех ордалий.

Девять ордалий, которые рассматривают дхармашастры, комментаторская традиция делит на две группы. Первую группу представляют пять основных ордалий: *весы, огонь, вода, яд, коша* — составители дхармашастр, которые рассматривали тему ордалий, начиная с Яджнавалкьи, уделяли им внимание.

Наибольшее внимание уделялось ордалии весами, с нее начинали описание ордалий, на ее примере, как правило, давались общие предписания по их проведению⁴⁷. Однако ни данные эпиграфики, ни свидетельства очевидцев не подтверждают, что на практике эта ордалия применялась чаще ос-

⁴⁴ ... в специально разведенные для этой цели огни ... — *laukikāgnau, laukika* — букв. «обычный», т.е. не в один из трех священных огней (MtY: 170; SmṛCa: 251–252).

⁴⁵ *Хавис* (*havis*) — все, что предлагается огню в качестве приношения: рис, ячмень, молоко и приготовленное из них и т.д. Хавис бывает пяти видов: *auśadha, paṇas, paśu, soma, ājya*, т.е. растительного происхождения, в виде жидкостей, животного происхождения, сома и масло.

⁴⁶ Иногда на этом листе (*śiraḥpatra*) писалось и обращение к божеству. «Дивьятаттва» цитирует «Нанди-пурану» и «Матсья-пурану», которые предписывают, чтобы это обращение было написано лучшим писцом в благоприятное время (DiTa 137–139). Согласно «Вьявахара-маюкхе», это обращение писалось обвиняемым (VyāMa: 67).

⁴⁷ *dhatagrahaṇamupakalpita divyopalakṣaṇārtham* (SmṛCa: 249).

тальных. Ордалия весами — *tulā* или *dhaṭa*. *Tulā* — обычно означает коромысло весов. «Все вместе, начиная с коромысла (*tulā*) — это весы (*dhaṭa*)», — говорит Апарарка⁴⁸. Однако «Смритичандрика» утверждает: «слово „коромысло“ (*tulā*) используется и когда хотят указать и на окружающие его части»⁴⁹. Слова *tulā* и *dhaṭa* могут использоваться как для обозначения ордалии весами, так и весов как таковых.

Ордалия весами заключалась во взвешивании обвиняемого дважды с небольшим интервалом, в течение которого произносились восхваления весам как воплощению истины и правосудия. По результату взвешивания определялась вина или невиновность проходящего испытание.

Весы являются древним символом божественного правосудия у многих народов, и индийская традиция здесь не исключение⁵⁰, однако ордалия весами применялась только в индийской правовой традиции⁵¹. При этом почти все остальные основные виды ордалий, которые применялись в древней и средневековой Индии, в том или ином виде можно обнаружить и в других традициях.

Сведения об ордалии весами дает «Яджнавалкья-смрити» — три строфы (YājñSmṛ II.100–102), которые дублирует «Агни-пурана» 256.34–37, добавляя мантру, которую можно встретить у Питамахи и у Нарады; четыре строфы приписываются Брихаспати (BṛSmṛ I.8.49–52); главу 10 посвящает этой теме «Вишну-смрити» (8 сутр и 5 стихов); большие фрагменты — Нарада⁵², «Сканда-пурана»⁵³ и Питамаха⁵⁴.

Ордалия весами — самая мягкая из всех ордалий, она предназначалась для брахманов, женщин, стариков, детей, больных и увечных, слабых и неспособных перенести другие ордалии и применялась как в случаях незначительных прегрешений, так и при серьезных обвинениях.

Для проведения ордалии сооружались специальные весы. Весы предписывалось изготавливать из твердых пород деревьев: кхадиры или тиндуки, при их отсутствии — из шиншапы или шала, а также анджаны, тимиши или

⁴⁸ *tulādīnām samudāyo dhaṭa* (YAp: 704).

⁴⁹ *tulāgrahaṇam tatparikarasyāpi pradarśanārtham* (SmṛCa: 245).

⁵⁰ См., например, ŚB XI.2.7.33.

⁵¹ А. Э. Кроли называет ордалию весами индийской «любопытной ордалией» (*curious ordeal*) (ERE: 511).

⁵² Двадцать четыре строфы в издании Йолли с выдержками из комментария Асахаи (NārSmṛ: J 260–284) и 14 строф в непальской рукописи (NārSmṛ TrJ VI.22–35).

⁵³ SkPur I.II.44.27–44, т.е. 18 строф.

⁵⁴ Питамаха в реконструкции К. Скриба — 29 строф, в реконструкции автора статьи — 35.

красного сандала. Уделялось внимание и качеству древесины, она должна была быть чистой, без выступающей смолы, без повреждений и искривлений. Дерево рубили, читая те же мантры, что и при рубке дерева для изготовления жертвенного столба-юпа.

Нет указаний на то, что до нас дошли изображения весов, которые использовались при проведении этой ордалии. Реконструкцию изображения весов по текстам дает Штенцлер в уже упомянутой статье «Индийские ордалии» — *Рис. 1* и Р. Ларивьер в качестве приложения к критическому изданию «Дивьятаттвы» Рагхунанданы — *Рис. 2* (DiTa: 234). Если строго следовать текстам, оба изображения нуждаются в исправлениях. В самих текстах, где встречается описание весов, есть ряд расхождений. Отсюда можно сделать предположение, что могли использоваться разные модели весов⁵⁵.

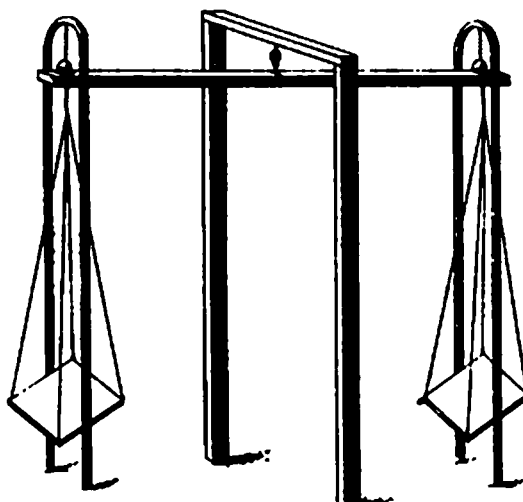


Рис. 1. Реконструкция весов по А.Ф. Штенцлеру.

⁵⁵ Ср.: «Весы индийцев для взвешивания товаров — это карастунат (мн.ч. от карастун, греческого слова, проникшего в арабский через арамейский язык; оно значит „весы для взвешивания серебряных и медных монет“), гири которых неподвижны, а чаши двигаются по цифрам и черточкам. Такие весы называются тула. Начальные черточки на них обозначают единицы меры веса от одного до пяти, далее после пятерки следует [черточка, обозначающая] десять, затем двадцать и так далее, возрастающая на десятки» (Бируни 1995: 170).

Вот описание весов, которое дает Питамаха:

(86) Коромысло весов должно быть прямым, [в сечении] четырехугольной формы⁵⁶ и не должно гнуться; в трех местах должны быть укреплены металлические кольца [для подвешивания чаш весов и самого коромысла]⁵⁷.

(87) Коромысло весов должно быть сделано длиной четыре хасты⁵⁸, на столько же [должны] возвышаться над землей два столба⁵⁹, расстояние между ними пусть будет две или полторы хасты⁶⁰.

⁵⁶ Это соответствует рисунку Штенцлера, на рисунке Р. Ларивьера коромысло круглое.

⁵⁷ ...металлические кольца [для подвешивания чаш весов и самого коромысла]... — в тексте: *kaṭakāni*. Нарада считает, что в трех местах должны быть крюки (*karkaṭaka*): *tribhiḥ sthānair-dhata-karkaṭaka-ādibhiḥ* (NārSmṛ J 1.263). Согласно «Митакшаре», два крюка (*karkaṭau*) на двух концах коромысла — это слегка изогнутые металлические приспособления, которые напоминают клешни краба и которые держат чаши (*śikyā-dharau-iṣad-vakrau-āyasa-kīlakau karkaṭa-śṛṅga-sannibhau*), подобное сравнение дает «Смритичандрика» и «Сарасвативиласа». Согласно Апарарке — это держащие чаши два металлических крюка-анкуша (*śikyā-dharau-ayomayau-aṅkuṣau*). Место подвешивания коромысла с чашами (*niviṣṭas-tulā-dhāra-paṭṭa*) — перекладина (*akṣa*), которая располагается наверху двух столбов (*pādistambhayor upari*); то же самое другими словами говорит Апарарка: перекладина весов (*akṣa*) — это расположенная наверху двух столбов (*stambhadvaya-upari sthitam*) балка, несущая коромысло (*tulā-dhāra-bhūtam kāṣṭham*) (MtY: 561; YAp: 704; SmṛCa: 246; SaVi: 191).

⁵⁸ *Хаста* (*hasta*) — локоть, линейная мера длины равная примерно 45 см. Согласно традиции, хаста равна двум витастам или 24 ангулам. Витаста (*vitasti*) — пядь — составляет 22,8 см и равна 12 ангулам. Ангула (*aṅgula*) — перст — это примерно 2 см. Одна ангула соответствует восьми зернам ячменя или, как утверждает КА II.20.7, «ширине средней части среднего пальца среднего человека». Некоторые тексты уточняют, что ангула равняется восьми зернам ячменя по ширине или трем зернышкам риса по длине. Восемь зерен ячменя составляют большую ангулу, семь — среднюю, шесть — малую (DhKo: 535i-ii; SmṛCa: 246). ViṣSmṛ 10.3 предписывает, чтобы коромысло весов было длиной пять хаст.

⁵⁹ ... два столба (*pāḍau*)... — сверху этих столбов кладется перекладина (*akṣa*) на которую крепится коромысло весов. NārSmṛ J 1.261 и SkPur I.II.44.28 для обозначения этих столбов используют слово *muṇḍaka* — «ствол дерева, лишенный веток». Согласно SkPur I.II.44.33 могли использоваться и каменные столбы.

⁶⁰ ... две или полторы хасты ... — в тексте: *adhyardham eva vā*, возможно чтение *adhyardham eva sa* — «две с половиной хасты». Согласно NārSmṛ J 1.262, расстояние между балками весов полторы хасты. В «Сканда-пуране» размер столбов и расстояние между ними немного больше: «Размер столбов семь хаст, они закопаны на две хасты и возвышаются над землей на пять хаст, а расстояние между ними четыре хаст».

(88a-b) Оба столба должны быть закопаны на две хасты. (88c-d) На каждой стороне [у коромысла весов] должны быть сделаны две арки, (89) которые всегда должны быть выше весов на десять ангул.

(90) К каждой арке нужно привязать нитью свисающие вниз глиняные отвесы, которые слегка касаются верхних концов коромысла весов.

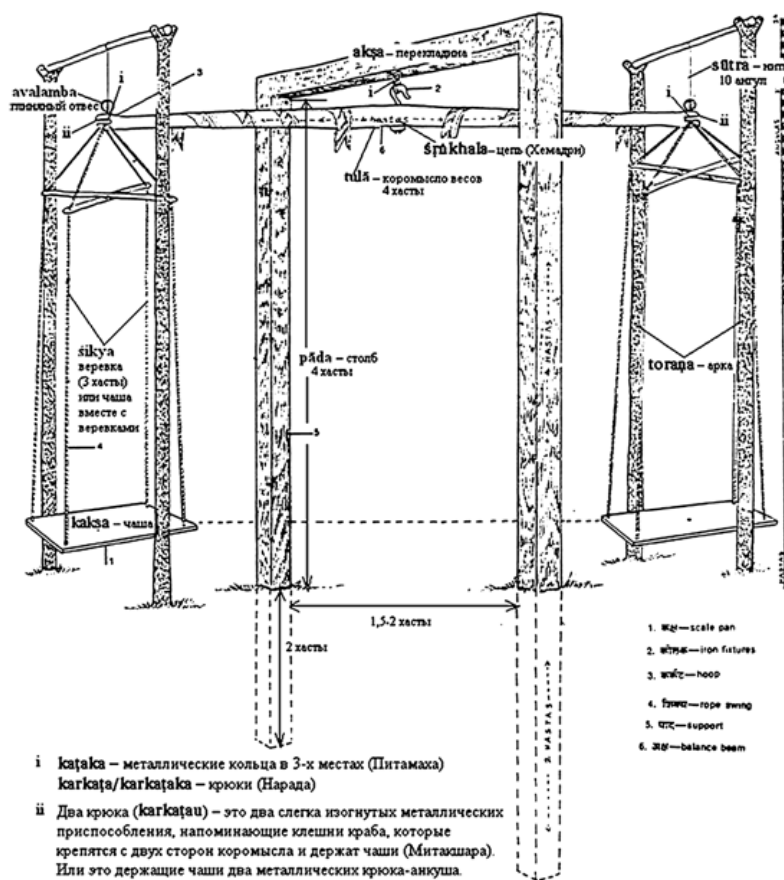


Рис. 2. Реконструкция весов по Р. Ларивьеру с уточнениями в соответствии с данными текстов и толкованиями комментаторов.

ты» SkPur I.II.44.29–30. Согласно Хемадри, размер стороны несущих столбов — 4 ангулы, т. е. примерно 8 см; посредине коромысла размером 4 хасты располагалась цепь (śṛṅkhala), размер ее не указан; веревка śiku — длиной 3 хасты, т.е. примерно 1,5 м с металлическим кольцом (kaṭaka) размером 4 ангулы (CaCi: 177).

Весы устанавливались лицом на восток⁶¹, их украшали флагами и вымпелами, а также почитали благовониями, гирляндами и умощениями, очистительными и благоприятными церемониями с использованием простокваши, очищенных зерен ячменя, топленого масла и благовоний.

На обе чаши⁶² предписывалось положить траву дарбха, верхушки стеблей которой направлены на восток.

«Нарадия-ману-самхита» 20.7 предписывает, чтобы перед началом взвешивания весы были одобрены обвинителем.

Для проведения ордалии весами возводилось просторное помещение⁶³, «куда не могли бы проникнуть собаки, чандалы и вороны» (Pī 54). Это помещение охранялось. Там во всех направлениях устанавливались божества — Хранители мира, Адитьи и Рудры, Васу и т. д., которым три раза в день (во время сандхьи⁶⁴) проводили соответствующую им службу, используя благовония, гирлянды цветов и умощения.

⁶¹ Согласно NMS 20.5–6, два столба, на перекладине которых вешается коромысло располагают в южном и северном направлении, коромысло же вешается так, чтобы его концы были направлены на восток и на запад.

⁶² ...*чаши* — в текстах употребляется слово *śikya*. Очевидно имеются в виду чаши весов вместе с веревками. Самое близкое к данному контексту значение, которое дают словари (PW и MW) — «веревки весов». Однако иногда *śikya* перечисляется наряду с «веревкой» (*rajju* или *guṇa*), см., например, KāSmṛ 440. Эти *śikya*, как и чаши весов (*kaṣa*) — слово *kaṣa* встречается в текстах для обозначения непосредственно чаш весов — рвутся (*cheda*), а не ломаются (*bhaṅga*), как, например коромысло (*tulā*) или перекладина весов (*aṣa*). Но так как на эти *śikya* что-то кладут и в них удобно помещается испытуемый (*sukhamāste yasmin śikye*) (Nārādīya-Manu-saṃhitā Bhāṣyam, цит. по DhKo: 478ii), возможно, это большие плетеные корзины. В «Вьявахара-маюкхе» чаши весов могут обозначаться словом *phalaka* и каждая из них крепится к коромыслу тремя веревками (*rajju*) (VyāMa: 62).

⁶³ Согласно «Митакшаре», это помещение возводилось также в том случае, если весы хотели сохранить (MtY II. 100–102: 561). Подобное помещение сооружалось и для ритуала одаривания золотом в соответствии с весом человека (*tulā-puruṣa-mahādāna*). Этот ритуал достаточно подробно описывается в таких текстах, как «Матсья-пурана» (MPur 274); «Чатурварга-чинтамани» Хемадри (CaCi: 177 и сл.); у Апарарки (YAr: 313 и сл.). Следует отметить, что описание весов и предшествующих церемонии взвешивания обрядов в данных источниках и в текстах, рассматривающих ордалию весами, чрезвычайно похожи. Это помогает уточнить строение весов для данной ордалии, а также лучше понять предшествующие этому испытанию церемонии.

⁶⁴ *Сандхья* (*saṃdhyā*) — соединение дня и ночи, т.е. утренние и вечерние сумерки, реже, как в данном случае, соединение трех частей дня (утро, полдень и вечер).

Ордалию весами допускалось проводить в любое время года при отсутствии ветра и дождя, в первой половине дня. Перед началом проведения ордалии обвинитель должен был объявить, что он несет ответственность, если обвиняемый успешно пройдет ордалию. При измене царю или разбое, а также если обвинителем являлся сам царь, это было не обязательно.

Проходящий испытание должен был подняться на западную чашу весов⁶⁵. На другую чашу предписывалось насыпать чистую землю или поставить корзину, наполненную кирпичами, камнями и песком.

Назначались проверяющие, которые должны были быть специалистами по взвешиванию: торговцы, золотых дел мастера или медники.

Согласно Питамахе, проверяющим предписывалось так отрегулировать весы, чтобы отвесы над коромыслами точно совпадали. Равновесие весов проверяли, наливая на коромысло воду. Весы, на коромысле которых вода неподвижна, считались готовыми для испытания.

При первом взвешивании Нарада предписывает отметить положение коромысла знаком на арке (*torāṇa*) (*NārSmṛ* J 1.273). Нечто подобное можно обнаружить и у Яджнавалкьи: «когда произошло уравнивание с противовесом, нужно сделать отметку» (*YājñSmṛ* II.100), «Вишну-смрити» 10.6 также предписывает сделать отметку. Ни у Яджнавалкьи, ни у Вишну слова «арка» нет, и пояснения комментаторов о том, где делались эти отметки, не совсем понятны. Деваннабхатта, например, поясняя данный фрагмент «Вишну-смрити», говорит, что отметка должна быть сделана белыми чертами в месте соединения чаш и веревок (*śikyaraṅgavas saṃyuktāḥ*) (*SmṛCa*: 255), а Виджнянешвара в комментарии на *YājñSmṛ* II.100 — в основании чаш (*śikyātale*) (*MtY*: 553).

Написанное на листке обвинение прикрепляли на голову обвиняемого, читая мантру: «Солнце, луна, ветер и огонь, небо, земля, вода, сердце и Яма; день и ночь, утренние и вечерние сумерки и Дхарма — [все они] знают поступки человека!».

Затем проходящего испытание просили вновь подняться на весы. Главный судья, лицо которого было обращено к востоку, а руки сложены в почтительном жесте анджали, обращался к весам:

«О весы (Дхата), рожденные от Брахмы, дабы испытать нечестивца! Благодаря [первому] слогу „дха“ — вы — воплощение Дхармы, благодаря [вто-

Это время считается самым благоприятным для выполнения ежедневных утренних и вечерних обрядов и молений (сандхья-упасана).

⁶⁵ Или, согласно *NārSmṛ* J 1.272, на северную. Эта разница, очевидно, связана с тем, что считали «лицом» весов. По всей вероятности, «лицом» весов Нарада считал коромысло весов, а Питамаха — столбы с перекладиной.

рому] слогу „та“ вы [разоблачаете] лживого человека.⁶⁶ Вы используетесь для взвешивания, поэтому вас считают весами. Вы знаете все греховные и благие деяния людей. О божественные, вы знаете то, что не знают люди. Этот человек, привлекаемый по судебному делу, желает очиститься! Вы можете спасти его от подозрения в соответствии с дхармой!»⁶⁷

В тексте Яджнавалкьи к весам (*tulā*) обращался испытуемый: «О весы, изначально созданные богами, вы — обитель истины! Скажите правду, о благоприятные, освободите меня от подозрений! О матушка, если я согрешил, направь меня вниз; если чист — подними вверх!» (*YājñSmṛ* II.100–101).

Старший брахман, знающий астрологию, должен был установить время испытания. Знатоки проведения ордалий считали, что это пять винади — приблизительно две минуты⁶⁸.

Царь должен был назначить свидетелями лучших брахманов, мудрых, ритуально чистых, не алчных. Они должны были сказать, что увидели, и в соответствии с этим выносилось решение о чистоте или виновности обвиняемого.

Согласно Питамахе:

(107) Нет сомнения, что, если взвешиваемый увеличится [в весе], он чист, если уменьшится — виновен, но согласно некоторым, если [вес остается] тем же — виновен.

(108) Нужно знать, что [вес остается] тем же при небольшом грехе, но при тяжком грехе [вес] уменьшается.

(*) [Тот, у кого] увеличился [вес], очищается благодаря благой тяжести дхармы.

⁶⁶ Подобного рода этимологию другого названия весов дает и «Сканда-пурана», где обращение к Весам (Тула) — дочери Брахмы (*tulā* — жен. рода), пишется на листе и прикрепляется на голову проходящего испытание: «О богиня по имени Тула, ты — дочь Брахмы! Считается, что слог „ту“ всегда обозначает тяжесть, а слог „ла“ — легкость. Поэтому соединяя тяжесть и легкость, ты зовешься Тула. О Блистательная, освободи этого обвиняемого от подозрения!» *SkPur* I.П.44.39–40. «Вишну-смрити» и Нарада сравнивают слово Дхата со словом Дхарма: «Ты называешься „Дхата“ (Весы) — словом, подобным [слову] „дхарма“» *ViṣSmṛ* 10.10 a-b = *NārSmṛ* J 1.277c-d.

⁶⁷ *Pi* 100–103. Похожее обращение к весам встречается и в других текстах, а последние две строфы совпадают с *ViṣSmṛ* 10.10c-d–11c-d.

⁶⁸ *Винади* (*vināḍi*) — мера времени, равная примерно 24 сек., или 1/60 индийского часа (*ghaṭikā*). Согласно традиции, винади — это время, которое требуется для произнесения 60 длинных слогов. Соответственно за 5 винади, или 2 минуты, можно произнести 300 слогов — именно столько времени испытуемый должен оставаться на весах (*SmṛCa*: 258). 60 длинных слогов содержит строфа размером лилакхела (*līlākhela*), см.: *Apte* 1965: 1039 (в качестве примера для размера лилакхела В.С. Апте цитирует строфу, которая приводится в «Дивьятаттве»).

У Питамахи отсутствуют предписания по поводу непредвиденных обстоятельств в процессе взвешивания. Другие авторы дают нам противоречивые сведения. Так, например, Нарада утверждает: «Если порвется чаша весов, сломается коромысло весов или же крюки, на которых крепятся чаши весов, порвется веревка или сломается перекладина весов — тогда следует объявить о невиновности [проходящего испытание]» (NārSmṛ J 1.284). У Вьясы (DhKo: 484ii) и Брихаспати (BrSmṛ I.8.52) есть строфы, не совпадающие с этой строфой Нарады лишь в четвертой паде, при этом смысл предписания у Вьясы не меняется (sa dadyācchuddhim punarṇṛpaḥ), а у Брихаспати меняется на противоположный: «тогда [проходящий испытание] признается виновным» (vā tathaivāśuddhim āpnuyāt). «Катьяна-смрити» 440 и «Вишну-смрити» 10.13 предписывают в подобной ситуации повторить испытание.

Противоречивые предписания тексты дают и по поводу интерпретации результатов взвешивания. Одни считают, что проходящий испытание невиновен, если во время второго взвешивания он весит меньше, другие считают, что, наоборот, уменьшение веса говорит о его вине.

Первый вариант поддерживает «Яджнавалкья-смрити» II.102 и тождественная ей «Агни-пурана» 256.37, Нарада J 1.280–28 и Вьяса (DhKo: 484ii).

В «Яджнавалкье», «Агни-пуране» и Нараде проходящий испытание обращается к весам (tulā) с просьбой поднять его вверх, если он невиновен, и опустить вниз, если виновен. Вьяса выражает эту идею не обращением, а повествовательно⁶⁹.

Второй вариант представлен у Брихаспати I.8.49, Нарады J 1.283, Питамахи, в «Вишну-смрити» 10.12, «Нарадия-ману-самхите» 20.8 и в «Скандапуране» I.II.44.41. Выражено это, как у Вьсы, повествовательно⁷⁰.

Следует отметить неверный перевод Ю. Йолли соответствующих фрагментов Брихаспати, Нарады и «Вишну-смрити». Эти фрагменты очень похожи и все они используют опатив глагола vṛdh — «расти», «увеличиваться» (в том числе, очевидно, и в весе) — vardheta, которое Ю. Йолли перево-

⁶⁹ «Идущий вниз — не очищается; очищается тот, кто поднимается; не очищается даже тот, кто остается на том же самом уровне, таким образом, правила об очищении были изложены» (цит. по: DhKo: 484ii).

⁷⁰ Ср. известный библейский сюжет, который можно обнаружить и у древнегреческих авторов (Геродота, Ксенофонта) — Пир Валтасара, согласно которому таинственная рука начертала на стене зала надпись: «...ты взвешен на весах и найден очень легким...» (Дан. 5.27). Иудейский пророк Даниил расшифровал ее как послание Бога Валтасару, предсказывающее ему и его царству скорую гибель.

дит как «he rises» (поднимается вверх)⁷¹, и пассивное причастие настоящего времени глагола hā — hīyamānaḥ как «goes down» (опускается вниз), хотя оно означает «теряющий», «уменьшающийся»⁷².

После Ю. Йолли большинство переводчиков и авторов статей об ордалиях трактовали этот фрагмент именно так. Так переводит сходный фрагмент Питамахи и К. Скриба. Как уже говорилось, К. Скриба не учел некоторые важные источники, в частности комментарий Апарарки на «Яджнавалкья-смрити», где есть цитата Питамахи, понимать которую можно только однозначно: «[Тот, у кого] увеличился [вес,] очищается благодаря благой тяжести дхармы»⁷³ — это третья и четвертая пады строфы 108, которую К. Скриба считает состоящей из двух пад.

В 1978 г. Дункан Деппетт опубликовал статью Ancient Indian 'Nonsense' Vindicated в *Journal of the American Oriental Society* (Derrett 1978), где он указал на ошибку Ю. Йолли. Своими переводами соответствующих фрагментов у Нарады и в «Дивьятаттве» его поддержал Ларивьер.

Гхарпуре при переводе «Смритичандрики» подобной ошибки не допускает. Следует сказать, что «Смритичандрика» игнорирует вариант «Яджнавалкьи» и повествует только о втором варианте.

Аль Бируни и Сюань Цзан также упоминают только второй вариант, т. е. если человек не виновен, то при повторном взвешивании он весит больше.

Некоторые комментаторы пытаются снять противоречие текстов, давая надуманные объяснения. Так, Нилакантха в «Вьявахара-маюкхе», цитируя Нараду J 1.283, говорит, что vṛddhi(r) — это путь вверх (ūrdhva-gatiḥ), а hāni(r) — путь вниз (adho-gatiḥ) (VyāMa: 60). Подобное объяснение дает и Митра Мишра в «Вирамитродае», утверждая, что vardheta — это uparigacchet (поднимается вверх), а hīyamānaḥ — adho gacchet (опускается вниз) (ViMi: 192). Самое пространное объяснение принадлежит Асахасе. Он утверждает, что вес человека увеличивается из-за благой тяжести дхармы, которая свидетельствует о его невиновности. Но как золото, которое в результате прокаливания отбрасывает примеси, а чаша, на которой оно взвешивается, поднимается, так и человек, очищается удалением наложенных на него примесей сомнений и ложных обвинений. Асахася также толкует vardheta как ūrdhvaṃ vardhate (букв. «увеличивается вверх») (см. NārSmṛ Vol. I: 251).

⁷¹ Исключением является BrSmṛ I.8.49 / J X.19, где используется прилагательное vardhita, которое Ю. Йолли также переводит «he rises».

⁷² См.: NārSmṛ J 1.283. У Брихаспати (BrSmṛ I.8.49) используется прилагательное hīna, Ю. Йолли также переводит его «goes down».

⁷³ dharma-gaurava-māhātmyād atirikto viśudhyati (YAp II.102: 704).

Некоторые комментарии и нибандхи, такие, например, как «Критьякальпатару» (KK: 222–223), «Сарасвативиласа» (SaVi: 191–192), «Вьявахаранирная» (VyaNir: 154–156), без каких-либо пояснений цитируют противоположные варианты.

Несоответствия текстов в интерпретации результатов взвешивания можно объяснить рядом причин. Во-первых, эти расхождения могут соответствовать традициям разных регионов. Во-вторых, возможен вариант, что весы заклинились на определенный результат, по которому в конечном счете и судили⁷⁴. Следует также отметить, что каждый из вариантов оценки результата взвешивания в текстах выражался определенным образом: в первом варианте, за исключением Вьясы, это обращение к весам, во втором — предписание трактовать результат взвешивания определенным образом.

Трудно согласиться с Дерреттом, который считает, что изначально был вариант «Яджнавалкьи», т. е. если проходящий испытание невиновен, то он поднимался вверх. Однако затем, после столетий наблюдений проводившие ордалии сделали вывод, что возможно также и противоположное — если проходящий испытание невиновен, то он опускался вниз, и это исправление было внесено в тексты. В своей статье Дерретт пытается рационально объяснить колебания в весе с точки зрения физиологии и психологии.

Совершенно очевидно, что, как и во многих других случаях, двусмысленность предписаний дхармашастр давала полную свободу для решения судей. Подобная ситуация драматически описывается в книге Падманабхи Менона «История Кералы». Согласно свидетельству очевидца, некий брахман успешно прошел испытание весами, потратив на эту церемонию около десяти тысяч рупий, однако через какое-то время результат этого испытания был опротестован из-за противоречия в значении строфы, которую его заставили рецитировать⁷⁵.

Самыми древними испытаниями у всех народов были испытания огнем и водой. Обращаясь к высшим силам для решения своих проблем, древний человек обращался к обожествляемой им природе — огонь и вода были для него наиболее священными. Практически во всех цивилизациях самыми распространенными были ордалии, связанные с огнем. В Индии можно выделить несколько их видов. Самые ранние упоминания связаны с прямым контактом с огнем — испытуемый должен был пройти через огонь⁷⁶, позд-

⁷⁴ Эту точку зрения разделяет Вишварупа (см. MtY II.106: 237).

⁷⁵ Менон 1929: 267–270. См. Приложение.

⁷⁶ См., например, РВ 14.6.6.

нее встречалась и более мягкая форма, требующая прикоснуться к раскаленному железу⁷⁷. Дхармашастры, комментарии и нибандхи не содержат предписаний проведения подобных ордалий. Хотя М VIII.16 и ссылается на древнюю практику прохождения через огонь, но из М VIII.14 очевидно, что требуется «нести огонь», а не входить в него. Это подтверждает и Медхатитхи, указывая, что речь идет о традиционной ордалии огнем, заключающейся в том, что проходящий испытание должен преодолеть некоторое расстояние с раскаленным железом в руках, защищенных лишь семью листьями дерева ашваттха. Если после испытания на его руках нет ожогов, он признается невиновным. Обычно эта ордалия называлась *agni*, но могла называться *lohadhāraṇa* (букв. «ношение железа») (*ŚaLi* 595) или *loha*⁷⁸, *ayasa*⁷⁹, *vahni*⁸⁰.

Сведения об ордалии огнем дает «Яджнавалкья-смирита» — пять строф (*YājñSmṛ* II.103–107); «Вишну-смирита» посвящает этой ордалии главу 11 (7 сутр и 5 шлок); большие фрагменты встречаются у Нарады (*NārSmṛ* J 1.285–303) и Питамахи⁸¹; пять строф приписываются Брихаспати (*BrSmṛ* I.8.53–57), причем эти строфы можно обнаружить и у Питамахи, они либо полностью совпадают, либо очень близки; одна сутра дается в «Шанкха-Ликхите» 598, одна шлока у Катьяяны 441, две строфы приписываются Харите (*DhKo*: 498i–ii).

Ордалия огнем назначалась в случае тяжких обвинений и ей подвергались в основном кшатрии. Согласно текстам, она предназначалась для сильных мужчин и ею не следовало испытывать прокаженных, слепых, тех, у кого плохие ногти, физически неспособных перенести ее, а также кузнецов. Эту ордалию не следовало проводить в жару. Аль Бируни считает, что это испытание «самой высокой степени» (Бируни 1995: 473).

Вот как описывает проведение этой ордалии Питамаха:

(109) Я изложу правило [проведения ордалии] огнем так, как это сказано в шастрах. Нужно заставить нарисовать восемь кругов и девятый от них на востоке.⁸²

⁷⁷ Например, к топору, см.: *ChU* VI.16.1–2.

⁷⁸ См., например, *NMS* 20.11.

⁷⁹ См., например, *Pi* 47.

⁸⁰ См., например, *NārSmṛ* J 1.254.

⁸¹ Питамаха в реконструкции К. Скриба — 25 строф, в реконструкции автора статьи — 36.

⁸² = *BrSmṛ* I.8.53. Обычно в текстах дается предписание, что проходящий испытание должен пройти через семь кругов (*ViṣSmṛ* 11.2, *YājñSmṛ* II.106, *ŚaLi* 598).

(110) Принято считать, что первый круг посвящен Агни, второй — Варуне, третий посвящен Вайю, четвертый — Яме. (111) Считается, что пятый посвящен Индре, а шестой — Кубере, седьмой посвящен Соме, а восьмой — Савитару⁸³. (112a-b) Девятый [круг] посвящен всем богам, так считает мудрый знаток ордалий. (*) Мудрый [считает], что девятый [круг], что на востоке от всех, [занимает] большой [участок] земли⁸⁴. (112c-d) Они должны быть обмазаны коровьим навозом и окроплены водой.

(113) Предписано, что расстояние от круга до круга и диаметр самого круга тридцать две ангулы⁸⁵. (114) Таким образом восемь кругов покрывают в совокупности две сотни пятьдесят шесть ангул. (115) Круг должен быть сделан того же размера, что и нога проходящего испытание.

(116) Согласно предписаниям шаштр в каждый круг нужно положить траву куша и требуется ставить ногу только в эти [круги].

(*) Пусть дваждырожденный, соорудив на юге от кругов место для огня, (*) исполнит сто восемь возлияний в огонь маслом гхи ради умиротворения.

(117) Пусть ритуально чистый [проходящий испытание] встанет в западный круг, обратившись лицом на восток, с протянутыми ладонями. Пусть отметит повреждения и т. п. на руках проходящего испытание.⁸⁶

(*) Следует отметить на его ладонях [повреждения], которые становятся очевидными при сжатии зерен риса⁸⁷.

(118) Затем следует положить на его ладони семь листьев дерева ашваттха, ячменные зерна, цветы и простоквашу и обмотать нитью.

(119) Огонь рождается от дерева пиппал⁸⁸, пиппал считается царем деревьев, поэтому пусть мудрый положит его листья на ладони [проходящего испытание].

NārSmṛ J 1.285–286, J 1.276–277 повествует о восьми кругах, причем, как и Питамаха, утверждает, что перед началом испытания человек встает в первый круг.

⁸³ ... а восьмой Савитару (sāvitraṃ tv aṣṭamaṃ tathā)... — другое чтение: aṣṭamaṃ sarva daivatam (восьмой всем богам), его придерживается и BṛSmṛ I.8.55, совпадающая с этой строфой в других падах. Те тексты, которые следуют чтению aṣṭamaṃ sarva daivatam, опускают пады 112a-b, однако Нандапандита в комментарии на ViṣSmṛ 10.1 приводит оба варианта.

⁸⁴ ... большой [участок] земли (mahat pārthivaṃ)... — согласно Рагхунандане, это «[участок] земли, размером неограниченное число ангул» (DiTa: 125).

⁸⁵ ... тридцать две ангулы ... — т.е. примерно 64 см.

⁸⁶ При переводе данного фрагмента пады a-b и c-d переставлены, что соответствует чтению, которое дается в большинстве текстов, где этот фрагмент встречается.

⁸⁷ Согласно «Смритичандрике», эти отметки в виде «гусиных лапок» делались красным соком дерева (SmṛCa: 264).

⁸⁸ Pippal (pippala), или ашваттха (aśvattha) — священная смоковница, священная фиговая пальма (*Ficus religiosa* Linn.). Ашваттха издревле почитается священным деревом, в индийской мифологии это прообраз «мирового дерева». Описание аш-

(120) Потом пусть царь прикажет совершить пуджу огню красным сандалом и красными цветами.

(*) Произнеся: «Огню Очищающему», начиная с пранавы и заканчивая «Сваха!», (121) сделав из железа гладкий без выступов шар [диаметром] восемь ангул⁸⁹ и [весом] пятьдесят пал⁹⁰, предписывается накаливать его на огне. (*) Пусть потомственный кузнец, искусный в работе с огнем, чье умение уже наблюдалось в других случаях, раскалит железо на огне.⁹¹

(122) Когда [оно] накалится⁹², пусть ритуально чистый призовет Агни, но прежде воззвав к богам в соответствии с правилом:

ваттхи можно встретить в BhG XV.1–3, «Катхака-упанишаде» (II.3.1) и других текстах. При обряде возжигания огня путем трения двух кусков дерева из ашваттхи делали верхний («мужской») кусок, нижний («женский») делали из дерева шами, огонь же считался их «ребенком». Ашваттха широко используется в индийской медицине. Относительно листьев ашваттхи при проведении ордалии огнем Митра пишет: «Индийцы верили, что листья дерева пиппал несли в себе сущность божественного присутствия бога Вишну (Хранителя) и поэтому привязывали семь листьев дерева пиппал (один на другой) на руки обвиняемого, веря, что сущность Вишну защитит его от ожога раскаленным железом, если человек действительно невиновен» (Mitra, S.C. Fire Ordeals. — QJMS 24 (1933–34): 234–235. Цит. по VyaCi: 323).

«Митакшара» (MtY II.103: 563) и «Вирамитродая» (ViMi: 198) цитируют анонимную шлоку, согласно которой на ладони следует положить семь листьев пиппала, шами, дурвы. Из фрагмента не ясно, следует ли положить все виды листьев, т.е. двадцать один, или только один вид.

Шами (śamī) — разновидность акации, это дерево обычно идентифицируется с *Prosopis spicigera* Linn. или *Mimosa suma* Roxb. Ветки шами использовали в обрядах умиротворения злых сил (ApGS II.8). Само название дерева, очевидно, связано с глаголом *śam* — «успокаиваться».

Дурва (dūrvā) — свинорой пальчатый, или бермудская трава (*Cynodon dactylon* Linn., Pers.). Многолетнее травянистое растение семейства злаков; дурва упоминается со времен Ригведы, почитается священной и используется в ритуалах.

⁸⁹ ... восемь ангул ... — т.е. примерно 16 см.

⁹⁰ Согласно «Калика-пуране», шар с таким весом имеет диаметр двенадцать ангул (см. DhKo: 498ii). «Шанкха-Ликхита» считает, что вес шара — 16 пал (ŚaLi 598), однако Митра Мишра в «Вирамитродае» поясняет, что это лишь частный случай или, как считают некоторые, такой шар предназначен для слабых людей (ViMi: 196).

⁹¹ Комментарии и нибандхи обычно приписывают эту строфу Нараде (NārSmṛ J 1.288, см. также DhKo: 491i), однако Нанадапандита в комментарии на ViṣSmṛ 11.2 считает, что она принадлежит Питамахе.

⁹² Шар предписывалось накалять докрасна три раза, после первых двух нагревов шар бросался в воду и только после третьего передавался испытуемому (см.: NārSmṛ J 1.288–290, SmṛCa: 262, ViMi: 196).

(123) «Ты, о Агни — четыре Веды, тебя призывают во время жертвоприношений! Ты — рот всех богов, ты — рот всех провидцев!

(124) Ты пребываешь в утробе живых существ, поэтому ты знаешь, что хорошо, а что дурно. Ты очищаешь от греха, поэтому ты зовешься Павака (Очищающий)!

(125) О Павака, яви себя пламенем грешникам, а в отношении невиновных, о Огонь, будь прохладным.

(126) О Агни, ты, как свидетель, пребываешь во всех живых существах! О Агни / о бог, ведь тебе известно то, что неизвестно людям.

(127) Этот человек, привлекаемый по судебному делу, желает очиститься от обвинения, поэтому ты можешь спасти его от этого подозрения в соответствии с дхармой!»

(128) Затем царь, преданный дхарме, или назначенный им, взяв его (шар) щипцами, пусть положит ему в руки.

(129) Пусть [испытываемый] не идет быстро, но, чувствуя себя уверенно, идет спокойно. Пусть не переступает через круг и не ставит ступню за пределы круга.

(130) Придя в восьмой круг, пусть мудрый бросит [шар] в девятый [круг]. Затем в его обе руки следует положить зерна риса или ячменя⁹³.

(131) Если [испытываемый] растирает в своих руках [зерна] без страха или волнения и к концу дня [на его ладонях] нет изменений, то его следует объявить невиновным.

(*) Если [он] из страха выронит [шар] или же не будет ясно, есть ли ожог, следует снова положить раскаленное железо — таково твердое установление.

Согласно Катьяне: «Если обвиняемый оступился и обжегся в другом месте [нежели ладони], боги знают, что он не обожжен и [испытание] следует провести снова»⁹⁴.

Ордалия огнем была широко распространена по всей Индии. Все описания ее проведения, предоставленные очевидцами⁹⁵, близки к текстам дхармашастр. Даже среди племен, далеких от брахманской традиции, проведение этой ордалии очень похоже на предписания дхармических текстов. Так в племени колхати (Kolhatee), одним из основных занятий которого было профессиональное воровство, ордалии огнем подвергались женщины (для мужчин проводили ордалию водой) — женщина должна была нести раскаленный топор (Gunthorpe 1882: 49–50). Эта ордалия применялась среди мусульман Синда⁹⁶.

⁹³ Некоторые тексты уточняют, что зерна следует сильно сжать семь раз (см., например, NārSmṛ J 1.302).

⁹⁴ KāSmṛ 441 — это единственная строфа Катьяны, посвященная ордалии огнем.

⁹⁵ См., например, Ibrahim Khan 1806: 394–398; Gune 1953: 94–95.

⁹⁶ См. примеч. 5.

Наряду с ордалией огнем одна из самых древних ордалий — ордалия водой (*udaka, jala*). Как уже говорилось, самое раннее свидетельство ордалии водой встречается в «Джайминия-брахмане», где для успешного прохождения испытания требовалось пересечь реку Ратхаспа на колеснице, не замочив колес. Однако это первое описание, а также описания ордалии водой очевидцами в средние века и новое время как в Индии, так и у других народов, отличаются от описания ордалии водой дхармашастр.

Сведения об ордалии водой дает «Яджнавалкья-смирита» — две строфы (*YājñSmṛ* II.108–109); «Вишну-смирита» посвящает этой ордалии главу 12 (5 сутр и 3 шлоки); большие фрагменты встречаются у Нарады (*NārSmṛ* J 1.304–317) и Питамахи⁹⁷. Все строфы Брихаспати посвященные этой ордалии (*BrSmṛ* I.8.58–63 / J X.21), за исключением *BrSmṛ* I.8.61a-b и I.8.63a-b / J X.21 можно обнаружить у Питамахи. Две сутры даются в «Шанкха-Ликхите» (*ŚaLi* 596–597), четыре шлоки приписываются Катьяяне (*KāSmṛ* 442–445).

Согласно предписаниям дхармашастр, при ордалии водой испытуемый должен был нырнуть в воду и находиться там, держась за ноги другого человека до тех, пока гонец не сбегает и не принесет стрелу, выпущенную с места, где происходило погружение. Если все это время испытуемый находится под водой, то считается, что он невиновен, если показалась даже какая-то часть его тела или он переместился с того места, где был в начале, то виновен.

Ордалию водой предписывалось проводить летом в середине дня, ей подвергались в основном вайшьи. Она предназначалась для сильных мужчин, и ею не следовало испытывать малодушных, страдающих от боли и бедствий, а также заболеваниями, связанными с расстройством капхи, или от астмы, боязливых, а также тех, для кого средства существования связаны с водой.

Похоже, что ордалия водой применялась не очень часто. «Смиритичандрика» отказывается описывать ордалии водой и ядом, так как считает, что они не применялись (*SmṛCa*: 271), однако эти ордалии упоминаются при обсуждении вопросов, связанных с временем их проведения (*SmṛCa*: 243) и назначения в зависимости от тяжести прегрешений и др. Согласно «Сарасвативиласе», ордалия водой применялась в Уткале⁹⁸, а ордалия ядом — в Шурасене⁹⁹ и Магадхе (*SaVi*: 200).

⁹⁷ Питамаха в реконструкции К. Скриба — 18 строф, в реконструкции автора статьи — 25.

⁹⁸ Уткала (*utkala*) — прибрежная часть Ориссы.

⁹⁹ Шурасена (*śūrasena*) — название страны со столицей в Матхуре.

«Сканда-пурана», посвящая ордалиям и клятвам большую главу (SkPur I.П.44), ордалию водой не упоминает, предписания по ее проведению также не приводятся, а лишь в заключительных строфах названы два вида испытания водой — клятва водой (jalahasta) и традиционная для дхармашастр ордалия водой (majjana) с кратким ее описанием.

Свидетельства очевидцев говорят о распространении ордалий водой, которые отличаются от представленных в дхармашастрах.

Так, китайский паломник Сюань Цзан описывает ордалию водой иначе: «При испытании водой обвиняемого прикрепляют к мешку, наполненному камнями, пускают плавать по воде и через сравнение выясняют, правдив он или лжец. Если человек тонет, а камни плавают, то он совершил преступление. Если человек плавает, а камни тонут, то он ничего не скрывает» (Александрова 2008: 179). У Аль Бируни представлен другой вариант: «... истца приводят к быстрому и глубокому потоку или глубокому и полному водой колодцу, и он обращается к воде со словами: „Так как ты принадлежишь к чистым ангелам и ведаешь тайное и явное, убей меня, если я лгу, и охраняй меня, если я говорю правду“». Затем пять человек хватают его и бросают в воду. Если он говорит правду, он не утонет и останется в живых» (Бируни 1995: 472–473). Следует отметить, что описание других ордалий у Аль Бируни, как правило, похоже на предписания дхармашастр.

Ибрагим Кхан (конец XVIII в.), давая описание ордалии водой, похожее на описание дхармашастр, добавляет, что в деревне около Бенареса у этой ордалии есть одна особенность — испытуемый должен находиться под водой столько времени, сколько необходимо для того, чтобы не торопясь сделать пятьдесят шагов (Ibrahim Khan 1806: 391).

Другие многочисленные свидетельства говорят об использовании в основном двух видов ордалии водой: подозреваемый должен был переплыть реку, кишаскую крокодилами, или клялся, стоя посреди священного водоема.

Похоже, что как и в случае с другими ордалиями, в разных регионах применялись разные виды ордалии водой, но составители дхармашастр зафиксировали лишь одну определенную разновидность. Ордалия водой, представленная в дхармашастрах, имеет много общих черт с обрядами жертвоприношений.

Согласно Питамахе 132c-d, для проведения ордалии водой предписывалось выложить круг благоуханными цветами. Митра Мишра в «Вирамитродае», поясняя эту строфу, сообщает, что круг должен находиться неподалеку от воды на подготовленном (saṃskṛtāyām) участке земли — освященном обмазыванием навозом, опрыскиванием водой и т. п. (ViMi: 203) Далее¹⁰⁰ он

¹⁰⁰ Поясняя Pi 141 (ViMi: 204).

говорит, что рядом с кругом нужно поставить арку (*toraṇa*), высотой до уха испытуемого. Согласно Нараде, эта арка должна располагаться у воды на ровном, ритуально чистом месте (*DhKo*: 500ii). «Вьявахара-маюкха» утверждает, что арку нужно расположить на западном берегу (*VyaMa*: 71). Очевидно это связано с необходимостью ориентации на восток во время совершения обрядов.

Далее Питамаха предписывает:

(133) Следует с преданностью почтить благословениями и цветами стрелы¹⁰¹ и лук, сделанный из бамбука, а затем проводить испытание.

(134) Погружение следует проводить в спокойной, чистой от травы и водорослей воде, в которой нет пиявок и рыб, там, где не глубоко и не мелко, (135) в естественных водоемах; следует избегать водоемов искусственных и быстро текущих рек.

(137a-b) Пусть царь прикажет встать в воде человеку с шестом, (*) за ноги этого человека будет держаться проходящий испытание при погружении.

(137c-d) Проходящий испытание, войдя в воду лицом к востоку, (138) пусть призовет богов и обратится к воде с мантрой: (139) «О воды, вы жизнь живых существ, вы созданные в начале творения. Считается, что вы причина очищения вещей и живых существ. (140) Поэтому явите себя в установлении вины или невиновности».¹⁰²

(*) Пусть опытный [стрелок], выбрав цель на расстоянии 150 хаст¹⁰³, выпустит три стрелы из среднего лука¹⁰⁴.

¹⁰¹ *KāSmṛ* 442 утверждает, что стрелы следует сделать из бамбука или тростника без металлических наконечников.

¹⁰² Согласно «Вирамитродае», почтив Варуну, прадвивака должен освятить воды чтением этой мантры (*jalābhimantraṇam*), или мантры, которую приводит Ви 12.7–8: «О вода, ты, как свидетель, пребываешь во всех живых существах! О вода, тебе известно то, что неизвестно людям! Этот человек, привлекаемый по судебному делу, в тебя погружается, поэтому ты можешь спасти его от этого подозрения в соответствии с дхармой!». Когда испытуемый входил в воду, прадвивака читал мантру, которую приводит «Калика-пурана»: «*trāhi enam*» (*ViMi*: 205–206).

¹⁰³ ... 150 хаст ... — т.е. примерно 67,5 м. Нарада считает, что если стрела не долетела до цели или перелетела ее, то выстрел не защитывается (*DhKo*: 501i).

¹⁰⁴ ... из среднего лука (*madhyamena tu cārena*)... — *NārSmṛ* J 1.307 утверждает: «Считается, что сильный лук — сто семь [ангул длиной], средний — сто шесть; следует знать правило о луке, согласно которому слабый лук — сто пять». Перевод этой строфы Нарады сделан в соответствии с пояснениями комментаторов (см., например, *ViMi*: 204), однако в ее толковании возможны варианты, подробнее см. перевод и пояснение Ю. Йолли (*BrSmṛ* J: 112).

(147) Пусть мудрый не выпускает стрелу, когда дует сильный ветер, [не следует стрелять находясь] на неровном участке земли, среди деревьев и колонн, (148) зарослей травы, кустов, лиан и вьющихся растений, а также там, где грязь и камни.

(141) Стрелок должен быть кшатрием или брахманом, обеспечивающий себя как кшатрий. Он должен быть спокойным, добросердечным, [ритуально] чистым и попостившимся.

(*) [Когда стрела выпущена], пусть быстрый юноша¹⁰⁵ бежит из всех сил с того места, где выпущены стрелы, к средней стреле. (*) Согласно предписанию шаштр, из этих стрел сильный человек должен взять именно среднюю стрелу.

(146) Упавшая стрела может проскользнуть еще какое-то расстояние, но нужно ее взять в том месте, где она упала, а не там, где она, проскользя, [может] оказаться.

(*) Взяв среднюю стрелу, другой такой же человек пусть быстро возвращает-ся [туда], откуда бежал первый человек.

(144) Если, вернувшись со стрелой, он не увидит [проходящего испытание] над водой, [поскольку тот находится] полностью под водой, тогда следует объявить, что [испытываемый] чист.

(145) В противном случае, если [над водой] видна хотя бы одна часть тела [испытываемого] или он переместился с того места, где был вначале, то виновен.¹⁰⁶

Следует обратить внимание на выражение «с шестом» (stambhavat) — согласно «Шанкха-Ликхите» 596 и толкованию комментаторов это «шест дхармы» (dharmasthūṇa), который изготовлялся из жертвенной древесины (кхадиры, удумбары и т. п.). Йолли и следующие за ним переводчики трактуют stambhavat как «стоящий словно колонна».

Однако этот шест в ритуале играет важную роль. Шест обеспечивал опору человеку, за чьи ноги держался проходящий испытание. Кроме того, можно сделать предположение, что он выполняет ритуальную функцию, символизируя жертвенный столб юпа, являясь связующим звеном между небом и землей. Интересно отметить, что столб юпа тоже изготавливали из удумбары, и его высота соответствовала росту жертвователя (TS 6.2.10.3)¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Нарада утверждает: «Те двое, которые были самыми быстрыми среди 50 бегущих, назначаются принести стрелу» (DhKo: 504i).

¹⁰⁶ Катьяна поясняет, что сама голова может быть видна, но не уши и не нос (KāSmṛ 444). Кроме того, «если нырнувший человек всплывает из-за [укусов] животных, тогда, засвидетельствовав места укусов, пусть ныряет снова» (KāSmṛ 445).

¹⁰⁷ Возможно, что с этой же целью на сцене устанавливался шест-джарджара. Следует отметить, что обряд освящения сцены, описанный в «Натя-шаштре», имеет много общих черт с обрядами, предваряющими ордалии. Обряды, связанные с постройкой театра, сходны с сооружением помещения для весов при ордалии весами.

В.В. Вертоградова пишет, что «символически связь между двумя космическими зонами — миром людей и миром богов — устанавливал жертвенный столп-юпа. Он воздвигался к востоку от огненного алтаря — к нему привязывали жертвенных животных. Уже в ранний период юпа отождествляется с ваджрой — дубиной Индры» (Вертоградова 1975: 294).

На примере описания ордалии водой, как ее представляют дхармашастры, в отличие от преобладающей реальной практики, становится очевидным, что составители дхармашастр зафиксировали ту ее разновидность, которая по своей структуре тяготела к структуре ритуала жертвоприношений.

Ордалия ядом (*viṣa*) заключалась в том, что испытываемый выпивал яд. Решение о его невиновности зависело от того, какое воздействие по истечении некоторого времени оказывал яд.

Сведения об ордалии ядом дает «Яджнавалкья-смирита» — две строфы (YājñSmṛ II.110–111); Нарада — девять строф (NārSmṛ J 1.318–326); «Вишну-смирита» посвящает ей главу 13 (4 сутры и 3 стиха); «Брихаспати-смирита» в реконструкции Ю. Йолли — одну строфу (BṛSmṛ J X.22), в реконструкции Р. Айянгара — две (BṛSmṛ I.8.64–65); Катьяяна — шесть строф (KāSmṛ 446–451); Питамаха в реконструкции К. Скриба — 8 строф, в реконструкции автора статьи — 9.

Ордалии ядом подвергались в основном шудры, предлагать это испытание брахманам запрещалось. Этой ордалии следовало подвергать только сильных мужчин, она не рекомендовалась знатокам мантр и йоги. Вот как описывает ее Питамаха:

(*) [Теперь] я поведаю правило [проведения] ордалии ядом, который предписывается давать обвиняемому в количестве [нескольких] ява.

(149) Ради очищения, не сомневаясь, нужно дать семь ява яда дерева шринга¹⁰⁸ или яд ватсанабха¹⁰⁹ с Гималаев.

(150) Не следует использовать очищенные, старые и ненатуральные яды, а также яды, добытые в земле.

(151) Сделав яд, нужно дать его в ладони, произнося заклинание:

¹⁰⁸ *Шринга* (śṛṅga) — дерево *Pistacia chinensis* Bunge ssp.; *Pistacia integerrima* Stewart ex Brandis. Листопадное дерево средней высоты, растет в Гималаях, Кумаоне, Бенгалии и Ассаме. На листьях образуются наросты, из которых получают яд, широко используемый в традиционной индийской медицине.

¹⁰⁹ *Ватсанабха* (vatsanābha) — сильный яд, изготавливаемый из аконита, широко используется в медицине.

(152) «О „Виша“ — яд! Ты, рожденный от Брахмы, дабы испытать нечестивца. Прояви себя среди грешников и будь амритой для невиновных.

(153) О „Виша“ — яд! Воплощение смерти! Ты, созданный Брахмой, с помощью истины отодвинь этого человека от греха, будь амритой для него!»

(154) Пусть царь защищается от обмана и т. п., используя своих людей, которые окружают проходящего ордалию три ночи или пять ночей.

(155) Следует следить за тем, чтобы [не было] применения тайных средств поддержания тела, которые нейтрализуют яды, такие как растения, применение мантр и драгоценностей.

(156) Если, [человек,] приняв [яд,] будет хорошо себя чувствовать, у него не будет обморока и рвоты, а к концу дня [его самочувствие] не изменится, следует объявить его невиновным.

Вероятно, на практике применялись и другие формы этой ордалии. «Сканда-пурана», которая посвящает ордалии ядом шесть строф (SkPur I.П.44.44–49), помимо зафиксированной составителями дхармашастр, повествует еще об одном виде этого испытания — ордалии ядом змеи в горшке (ghaṭasarpaviṣa). Обвиняемый должен был прикоснуться к змее, которую помещали в горшок. Если змея его не кусала, он признавался невиновным.

Сюань Цзан так описывает ордалию ядом: «При испытании ядом берут черного барана и надрезают ему правое бедро. Затем берут часть пищи подсудимого человека, смешивают ее с ядом и кладут в надрез. Если есть вина, то яд возымеет действие и [баран] умирает. Если нет вины, то действие яда прекращается» (Александрова 2008: 179).

Описание ордалии ядом Аль Бируни совпадает с предписаниями дхармашастр¹¹⁰.

Ордалия освященной водой — *коша* (kośa), пожалуй, самая простая: нужно было выпить воду, которая использовалась при омовении изображения божества. Подозреваемый объявлялся виновным, если в течение одной-двух недель он или его близкие родственники претерпевали любой вид бедствия: болезнь, потерю собственности и т. д.

Похоже, что из ранних путешественников только Бируни был знаком с этим видом ордалии (Бируни 1995: 473).

Сведения об ордалии освященной водой дает «Яджнавалкья-смирита» — две строфы (YājñSmṛ II.112–113), «Вишну-смирита» посвящает ей главу 14

¹¹⁰ «... обвиняемому предлагают выпить аконит, называемый брахмана, а это один из самых скверных видов аконита, и, если он говорит правду, питье не вредит ему» (Бируни 1995: 472).

(3 сутры, 2 стиха), «Нарада-смрити» — шесть строф (NārSmṛ J 1.327–332); «Брихаспати-смрити» в реконструкции Ю. Йолли — две строфы (BṛSmṛ J X.23–24), в реконструкции Р. Айянгара — шесть (BṛSmṛ I.8.66–71); «Катьяяна-смрити» в реконструкции П.В. Кане — семь строф (KāSmṛ 414–415; 426, 452, 456–458); Питамаха в реконструкции К. Скриба — 12 строф, в реконструкции автора статьи — 19.

В списке пяти основных ордалий кошу называют последней. С точки зрения прохождения испытания это самая безопасная ордалия, однако ее психологическое воздействие принято считать эффективным. Одно из основных условий назначения коши: проходящий испытание должен быть верующим.

Коша не требовала выполнения ряда условий, которые были обязательными при выполнении других ордалий. Это единственная ордалия, при которой обвинитель не был обязан платить штраф или нести телесное наказание в том случае, если обвиняемый, пройдя ордалию, получал оправдание (śīras / śīrśakastha). У ордалии кошей не было сезонных ограничений, она предназначалась для всех варн, хотя «Нарадия-ману-самхита» 430 говорит, что ее не следовало назначать шудрам, а «Вишну-смрити» 9. 14–17 запрещает ее для брахманов.

Область применения коши была шире, чем у пяти основных ордалий: она применялась при рассмотрении дел значительных (mahābhiyoga) и незначительных (alpābhiyoga), сомнительных (śaṅkābhiyoga) и определенных (avaśṭambha / sāvaśṭambha). Однако эту ордалию не назначали совершившим тяжкое преступление, несправедливым, неблагодарным, евнухам, презренным, безбожникам, вратьям и рабам, а также тем, кто склонен к прелюбодеянию и пьянству, игрокам и ведущим несправедливый образ жизни.

Проводить ордалию предписывалось утром, а согласно «Нарадия-ману-самхите» 20.39 — в середине дня.

Закончив общие для всех ордалий предварительные церемонии, испытуемого просили встать в круг, обратившись лицом к востоку. Во фрагменте Нарады, который цитирует «Митакшара» (этого фрагмента нет в опубликованных версиях Нарады), говорится, что человек должен стоять, обратившись лицом к солнцу (MtY II.112), «Вишну-смрити» 14. 3 предписывает стоять «лицом к божеству».

Бируни пишет, что ордалия кошей проводилась около наиболее почитаемого идола города или царства, которого поливали водой, а потом поили его ответчика (Бируни 1995: 474).

Прикрепив на голову обвиняемого листок с обвинением, ему предлагали выпить три пригоршни воды, после того как в ней было омыто божество, которому он поклоняется. Согласно Питамахе, только в случае, если он оди-

наково относится ко всем богам, ему предписывалось пить воду, в которой омывали Адитью-Солнце. Однако брахманам это запрещено.

У Питамахи можно встретить уточнение, что подозреваемых в воровстве и тех, для кого средством к существованию является оружие, нужно заставить выпить воду, в которой было омыто копье Дурги, изображение солнечного диска или оружие других богов¹¹¹.

Катьяяна 452 предписывает омовение оружия божеств в случае незначительных преступлений. «Дивьятаттва» 281, цитируя эту шлоку Катьяяны, поясняет, что в случае тяжких преступлений следует пить воду, которой омывались сами божества.

Прежде чем дать выпить кошу обвиняемому, прадвивака обращался к воде с мантрой. «Митакшара» приводит лишь пратику этой мантры (MtY II.112: 177), «Дивьятаттва» 284 и Питамаха 139–140 приводят ее полностью: «О воды, вы — жизнь живых существ, созданы в начале творения. Считается, что вы причина очищения вещей и живых существ. Поэтому явите себя в испытании вины и невиновности». «Митакшара» поясняет, что проходящий испытание должен обратиться к воде: «Ты защити меня истиной, о Варуна!» (MtY II.112: 177). Нарада предписывает другое, более пространное обращение¹¹². «Вишну-смрити» 14.13 говорит, что, перед тем как выпить кошу, проходящий испытание должен сказать, обратившись лицом к божеству: «Я этого не делал» (*idaṃ mayā na kṛtam*).

Затем проходящего испытание просили выпить три пригоршни этой воды. Если в течение трех, семи, двенадцати дней или двух недель с человеком случались какие-либо несчастья, то он считался виновным. Хотя, по свидетельству Бируни, человека сразу же должно было вырвать кровью, если он сказал неправду (Бируни 1995: 474).

Признаком виновности считались: болезни¹¹³; пожар; смерть родственников; потеря богатства, скота или зерна, а также любые серьезные неприятности.

Комментаторы оговаривают, что имеются в виду значительные бедствия, так как незначительные неприятности неизбежны в жизни каждого, и по-

¹¹¹ «Виромитродая» поясняет, что медное изображение солнечного диска может омываться как оружие Адитьи-Солнца (ViMi 1932: 213).

¹¹² «Вода и огонь лучше всего определяют, где правда, где ложь, а поскольку огонь произошел от воды, постольку преимущественно испытанием водой знающие сущность дхармы определяют преступников. Поэтому ты должен, о Владыка вод, благословенный, спасти [невиновного] в согласии с правдой» (NārSmṛ J 1.316–317).

¹¹³ Их перечисляет KāSmṛ 458: лихорадка, дизентерия, появление волдырей и т. д.

этому, даже если они и случаются, человек все равно объявляется невиновным¹¹⁴. Что касается болезней, то в расчет брались только индивидуальные болезни человека, эпидемии не учитывались.

Период наблюдения за обвиняемым все авторы определяют от одной до трех недель. Апарарка поясняет, что длительность этого срока зависит от значимости рассматриваемых дел, тяжкие обвинения требуют более длительного срока наблюдения (YAr II.113).

Ордалия освященной водой интересна отношением к ней комментаторов. Фактически это не ордалия, а клятва.

Как правило, у комментаторов не было затруднений в определении, что является клятвой, а что ордалией; коша — единственное исключение. Впервые «Яджнавалкья» II.95 перечисляет ее среди ордалий, и с тех пор ее стали относить к ордалиям. Это создает некоторые проблемы для комментаторов, которые должны считать ордалией то, что фактически было клятвой. Виджнанешвара пытается снять это противоречие. Его пространный комментарий данного фрагмента не является убедительным¹¹⁵, однако он интересен как пример экзегезы: комментатор старается снять противоречия, для него важно сохранить принцип «единства традиции» — *ekavākyatā*.

«Вишну-смирти» запрещает ордалию кошей для брахманов при судебном испытании, но допускает ее при клятвах, «приносимых перед началом какого-либо дела», когда, например, коллективом или общиной оглашали торжественный договор построить храм и т. п. и при этом давали клятву, сопровождая ее питьем коши (ViṣSmṛ 9.14–17). Вместо освященной воды «Вишну-смирти» 9.17 предписывает «брахману принести клятву, держа в руке землю, взятую из борозды».

У Катьяяны встречается предписание, которое часто цитируется в комментариях и нибандхах: «Всегда, для устранения сомнений при заключении договора раздела среди наследников, при выполнении совместных действий следует предлагать именно кошу»¹¹⁶.

Р. Ларивьер отмечает, что подобное применение ордалии кошей похоже на клятву, которая дается, дабы устранить сомнения при заключении договора и обеспечить соответствующее поведение в будущем (Lariviere 1976:

¹¹⁴ См., например, YMt II.113.

¹¹⁵ Анализ этого комментария см.: Lariviere 1976: 155–161.

¹¹⁶ *śaṅkāviśvāsasamdhāne vibhāge rikthinām sadā |*

kriyāsamūhakartṛtve kośam eva pradāpayet || KāSmṛ 415

Следует отметить разночтения: VyāCi 650: *vibhāge* (*vivāde* — при тяжбах); *rikthinām*; KK: 209: *rikthinām* (*sākṣiṇām* — среди свидетелей).

161). Нараде приписывается фрагмент, где говорится, что тот, кто, выпив кошу, нарушает слово ради собственной выгоды, будет семь раз рождаться бедным, больным и глупым (DhKo: 513ii). То же самое ждет и нарушивших клятву¹¹⁷.

Запрещение коши для брахманов не встречается в других текстах. Комментаторы, как правило, обходят эти сутры молчанием — возможно, потому, что они противоречат другим текстам, которые допускают эту ордалию для брахманов (ср.: DiTa 1982: 33, 279). Комментатор Нандапандита признает это противоречие. Вероятно, для брахманов существовал запрет использования изображений богов. Р. Ларивьер объясняет запрещение коши для брахманов и замену этой ордалии клятвой землей, взятой из борозды, тем, что это была местная практика, знакомая автору «Вишну-смрити» и поэтому им зафиксированная. Использование коши при приведении к клятве «перед началом какого-либо дела» Р. Ларивьер, ссылаясь на Б. Кёлвера, связывает с древней индоиранской практикой, засвидетельствованной в «Раджатарангини» Кальханы (XII в.) и все еще осуществлявшейся во время составления «Вишну-смрити» (IV–VI вв.) (DiTa 1982: 16).

Б. Кёлвер в работе «Kāśmīrian Traces of Ancient Oath Ceremonies» (Kölver 1976) доказал, что ордалия кошей является чрезвычайно древней практикой; ученый возводит ее к временам индоиранской общности.

Выражение «пить кошу» (*koṣaṃ rā*) часто упоминается в «Раджатарангини», и Б. Кёлвер считает, что это важное свидетельство культа Сомы, при котором Сому призывают подтвердить правдивость пьющего (Kölver 1976: 143).

Б. Кёлвер выделяет два контекста, когда применялось питье коши: для скрепления соглашения между двумя или несколькими участниками или, что реже, для снятия подозрений. Клятвы при скреплении соглашений обычно давались кшатриями, но встречались случаи, когда они давались и брахманами.

В «Раджатарангини» встречается несколько описаний церемонии коши. В тексте дважды отмечается, что участники церемонии должны ставить одну ногу на окропленную кровью овечью шкуру (Rtar V. 326, VIII.3006); в «Раджатарангини» V. 326 сказано, что участники держат мечи. Две другие строфы говорят о том, что коша выпивалась перед изображением Виджайеши (Rtar VIII. 2222, VII. 459).

Российский исследователь «Раджатарангини» Т. П. Селиванова считает, что «овечья шкура в этом обряде говорит о том, что он зародился в древне-

¹¹⁷ Тему нарушения клятв подробно рассматривает Э. Хопкинс, см.: Hopkins 1932: 316–337.

сти у пастухов. Известен факт, что в шаманских практиках кочевников Восточного Саяна был похожий обряд клятвы верности, когда участники заключения союза выпивали воду, в которой отражались они сами и (или) божество, призывавшееся в свидетели. В «Раджатарангини» VII. 1515 «в свидетели берут» бога Шиву. В шаманских культах «выпить отражение партнера» означало как бы ввести его внутрь себя, чтобы он мог изнутри следить за соблюдением клятвы» (Селиванова 1999: 131).

Б. Кёлвер не исключает, что это могли быть региональные особенности ритуала. Демонстрируя параллели ведийской традиции, «Авесты» и индуистских правовых книг, ученый считает, что эти особенности — древняя форма ритуала, однако текст «Раджатарангини» не дает четкого подтверждения, что они сопровождали питье коши постоянно.

Подобная неопределенность наблюдается и в правовой традиции древней и раннесредневековой Индии. С одной стороны, дхармашастры представляют кошу как ордалию, причем дают предписания, применимые и к клятвам, а с другой — задают условия, которые при клятвах излишни. Так, ордалия кошей, подобно клятвам, могла быть ориентирована на будущее, использоваться без *śīras*, а также в делах незначительных. Однако, согласно Питамaxe, при ее выполнении требовалось, чтобы проходящий испытание предварительно попостился, совершил омовение и во время проведения ордалии оставался в мокрой одежде¹¹⁸, что не требовалось при принятии клятв.

Очевидно, коша применялась и как клятва, для устранения сомнений при заключении договоров и т. п., чтобы гарантировать определенное поведение в будущем, и как ордалия, цель которой — установление истины в отношении событий в прошлом. Однако для составителей дхармашастр не существовало четкого разделения на судебные и несудебные дела, а кроме того, для них было важнее создание схемы, отражавшей то или иное явление; описание же реальной действительности отходило на второй план. Поэтому в более ранних текстах отношение к коше было либо неопределенным, либо она попадала в перечень ордалий, а уже комментаторская традиция прилагала все усилия, чтобы оправдать ее нахождение в этом списке. Так постепенно неписаная традиция, существовавшая наряду с письменными текстами, проникала в них, а древние практики модифицировались.

Оставшиеся четыре из девяти ордалий, о которых повествуют дхармашастры, составляют вторую группу и рассматриваются как дополнитель-

¹¹⁸ Этой строфы нет в реконструкции К. Скриба, но она встречается в SmṛCi 749, YMt II.112 и др.

ные — это ордалия зернами риса, раскаленной монетой, жребием и раскаленным лемехом. В дошедших до нас текстах эти ордалии представлены лишь в одной, вероятно, поздней версии Нарады и «Сканда-пуране» (не все, см. далее), а также у Брихаспати и Питамахи. Тексты не рассматривают эти ордалии во всех аспектах, не дается время и место их проведения, опущены некоторые условия, которые были обязательными при выполнении основных ордалий. Назначались эти ордалии, в основном, при воровстве. Имеется множество свидетельств очевидцев широкого применения этих ордалий на практике, что, вероятно, явилось причиной введения их в тексты, и произошло это достаточно поздно.

Иногда комментаторы называют эту группу ордалий *taṇḍulādīni* — ордалия зернами риса (*taṇḍula*) и др., в комментариях и нибандхах, а также в Нараде повествование о данной группе обычно начинается с этой ордалии. В «Сканда-пуране» она рассматривается предпоследней, а завершают главу об ордалиях в этом тексте три строфы, посвященные ордалии водой.

При ордалии зернами риса человек жевал предварительно замоченные зерна риса. Затем он их выплевывал, и если его слюна была окрашена кровью или десны его были повреждены, то он считался виновным.

Сведения об этой ордалии дает Нарада — шесть строф (*NārSmṛ* J 1.337–342) и «Сканда-пурана» — семь строф¹¹⁹. Из реконструированных текстов три строфы можно встретить у Брихаспати в реконструкции Айянгара (*Br̥Smṛ* I.8.69–71) и одну в реконструкции Йолли (*Br̥Smṛ* J X.25); у Питамахи в реконструкции К. Скриба — 5 строф, в реконструкции автора статьи — 8; Катьяна описывает только самочувствие прошедшего ордалию, по которому можно определить его виновность (*KāSmṛ* 453, 455–458).

Тексты предписывают проводить ордалию зернами риса только в случае воровства. Ее не назначали тем, «кто имеет нарывы под языком, опущение мягкого неба и болезнь рта, а также боящимся крови» (*Pi**).

Ордалия зернами риса имеет много общего с ордалией освященной водой, более того при этой ордалии использовалась освященная вода, только ее не пили, а жевали замоченные в ней зерна риса.

Вот как описывает проведение этой ордалии Питамаха:

(164) Пусть [судья], ритуально чистый прикажет подготовить белые зерна риса — никакие другие — и, поместив [их] с глиняный горшок на солнце, (165) залитые водой, которой было омыто изображение божества, пусть прика-

¹¹⁹ SkPur I.II.44.73–79, причем строфа 73 уделяет этой ордалии только две пады.

жет оставить там же на ночь. Выполнив ночью [ритуал] в соответствии с предписанием, как прежде, начиная с воззвания к богам, (*) утром нужно дать [зерна] проходящему испытание, лицо которого обращено к солнцу.¹²⁰

(166) Попостившийся и совершивший омовение, обратившись лицом на восток, с листом, прикрепленным к голове, пожевав зерна риса, пусть выплюнет [их] на лист¹²¹ (167) только дерева ашваттха, не другого, а если его нет, то на кусок бересты¹²². (168) Если видна кровь, повреждены десны и небо, а тело дрожит, то его следует объявить виновным.

(*) Если зерна риса с кровью и плохо прожеваны, а его слюна окрашена, то его следует объявить виновным.

«Сканда-пурана» I.П.44.78 приводит мантру, с которой предписывалось обратиться к зернам риса, прежде чем дать пожевать их проходящему испытание.

Вероятно, ордалия зернами риса имела некоторое распространение. Р. Ларивьер во вступительной статье к «Дивьятаттве» Рагхунанданы приводит ряд свидетельств ее применения в новое время, а также сообщает, что встречал несколько людей разного социального статуса, которые наблюдали, как слуги, обвиненные в воровстве, проходили это испытание (DiTa: 42–43).

Ордалия раскаленной монетой (*taptamāṣa*) или ее разновидности, у которых могли быть и другие названия, интересна тем, что была самой распространенной. В нашем распоряжении имеются ее многочисленные описания.

При этом в дошедших до нас текстах она представлена лишь в поздней версии Нарады — шесть строф (*NārSmṛ* J 1.343–348) и в «Сканда-пуране» — пять строф¹²³, а также у Брихаспати¹²⁴ и Питамахи¹²⁵.

Питамаха дает три варианта проведения этой ордалии, причем один вариант полностью совпадает с предписаниями Брихаспати и частично с На-

¹²⁰ «Парашара-мадхавия» и «Смрити-чандрика» дают другое чтение: «Утром нужно трижды дать [зерна] проходящему испытание, лицо которого обращено на восток» (*PaMā*: 147; *SmṛCa*: 276).

¹²¹ 166c-d = *NārSmṛ* J 1.341a-b. В некоторых текстах можно встретить вариант: «пусть выплюнет [их] на лист три раза», см. *DhKo*: 519ii.

¹²² = *NārSmṛ* J 1.341c-d, предпочтение ашватхи или бересты в разных текстах разнится.

¹²³ *SkPur* I.П.44.65–69, причем строфы 65 и 69 уделяют этой ордалии только по две пады.

¹²⁴ В реконструкции Ю. Йолли — две строфы, в реконструкции Р. Айянгара — семь (*BṛSmṛ* J X.26–27 / I.8.72–78).

¹²⁵ В реконструкции К. Скриба — 11 строф, в реконструкции автора статьи — 18.

радой, что позволяет поставить вопрос о заимствовании или одном источнике; второй вариант встречается только у Питамахи, третий — это фрагмент, который цитируется только в нибандхе XV в. «Смрити-чинтамани» (SmṛCi 757 a–r).

Разъяснения по проведению этого испытания дают комментарии и нибандхи, цитируя стихи, связанные с темой ордалий. Согласно предписаниям этих текстов, при ордалии раскаленной монетой обвиняемый должен достать монетку или какой-то металлический предмет из кипящего масла. Если он не обжигался, то считался невиновным.

Дхармашастры не включают эту ордалию в число пяти основных, хотя Нарада, начиная предписания по ее проведению, говорит, что это испытание установлено самим Брахмой для определения чистоты и нечистоты (NārSmṛ J 1.343).

Ордалия раскаленной монетой предписывалась при воровстве, и с позиции серьезности обвинений, исходя из стоимости украденного, была низшей.

Тексты не дают указаний, кого разрешалось подвергать этой ордалию, не указывается и время ее проведения.

В неглубоком круглом горшке из золота, серебра, меди, железа или глины разогревали масло. Согласно Питамахе, использовался горшок-катаха (kaṭāha) — горшок для разогрева масла с ручками.

В Бомбейском газеттире 1885 г. сообщается, что при проведении этой ордалии среди касты воров учили (uchlia) специально заказывался горшок-кадаи (kadai) — большой глиняный горшок в форме чаши с широким плоским краем. За один горшок кадаи платили 1,5 рупии. Такая высокая цена определялась требованиями, предъявляемыми к изготовлению этого священного горшка. Начиная работу, гончар совершал омовение, горшок обжигался в специальной печи, необходимо было проследить, чтобы не было контакта со сферой ритуально-нечистого (Gazetteer 1885: 468–469).

Три описания этой ордалию, которые дает Питамаха, можно свести к двум вариантам, которые отличались: маслом, которое использовалось; предметом, который бросали в масло; и способом, каким доставался этот предмет.

Питамаха предписывает использовать смесь растительного и топленого масла — это 1-й вариант, или только топленое масло — 2-й вариант. Хотя комментаторы отмечают, например Деванабхатта в «Смрити-чандрике» (конец XII — начало XIII в.) (SmṛCa: 278), что возможны только эти два варианта, на практике чаще использовалось и чистое растительное масло.

Более того, Ричард Бартон пишет, что в XIX в. в Синде при выполнении этой ордалию масло заменялось кипящим навозом (Burton 1851: 54).

В надписи Викрамадитьи VI, обнаруженной около Бомбея и датируемой 1078 г., упоминается применение кипящей воды¹²⁶.

Согласно Питамахе, растительное масло считалось готовым тогда, когда поднималась пена, а топленое — когда пена успокаивалась. Чтобы удостовериться, достаточно ли нагрелось масло, в горшок бросали сочный зеленый лист или плод; если масло начинало шипеть или издавать звук «чу-чу», то оно считалось готовым.

В кипящее масло бросали кусочек весом в машаку — это 1-й вариант. «Смрити-чинтамани» приписывает Питамахе утверждение, что машака по весу должна соответствовать восьми рактикам (*raktikā*)¹²⁷. Рактика равна 2,2 гр. или 1/5 машаки, трем или двум зернам ячменя, четырем зернам риса или двум зернам пшеницы. Комментаторы поясняют, что кусочек должен быть золотой, т. к. маша золота (*suvarṇamāṣa*), равна 1/16-й карши или 5 кришналам, а серебряная маша (*rajatamāṣa*) равна двум кришналам, и кусочек с таким весом слишком мал, чтобы его ухватить. Также могла использоваться медная маша (*tāmramāṣa*) (*SmṛCa*: 278; *ViMi*: 216).

2-й вариант — в масло бросали блестящее золотое, серебряное, медное или железное кольцо. Таким образом, в кипящую смесь топленого и растительного масла нужно было бросать золотой или медный кусочек, в кипящее топленое масло — кольцо.

На практике в Махараштре в кипящее масло бросали кусочек железа, и ордалия называлась *Ravādivya* (от *ravā* «железо»); воры учили — бросали камень. В большинстве племен во время этой ордалии обвиняемого просто просили опустить пальцы в кипящее масло.

Среди дошедших до нас свидетельств очевидцев чаще упоминается горячее растительное масло, в которое погружали пальцы, а испытание называется не как в дхармашастрах — *taptamāṣa*, или ордалия раскаленной монетой, а ордалия горячим маслом.

Прадвивака обращался к маслу с мантрой: «О Гхрита! Ты — лучшее средство очищения, ты — амрита при жертвоприношениях. Обожги, о Павака, [если он] грешен, если чист, будь ты холодным как лед!» (*Pi* 178).

При использовании смеси топленого и растительного масла, кусочек золота или меди требовалось доставать большим, указательным и средним пальцем. Когда использовалось чистое топленое масло, брошенное в него

¹²⁶ Barnett, Lionel D. 1919. *Gadag Inscriptions of Vikramāditya VI : the twenty-third year*. — *Epigraphia Indica*, 15 (1919–20), 348–363. Цит. по *DiTa*: 43.

¹²⁷ Рактика (*raktikā*) — другое название древовидной лианы гунджа (*guñjā*) — абрус молитвенный (*Abrus precatorius* Linn.) и ее семян, используемых как мера веса.

кольцо нужно было доставать, используя только указательный палец (Pi 172, YMt II.113).

Считалось, что испытание успешно пройдено, если руки обвиняемого не дрожат, не покраснели и на них нет волдырей. В остальных случаях он признавался виновным.

Все описания проведения этой ордалии очевидцами близки к текстам дхармашастр. Даже среди племен, далеких от брахманской традиции, проведение этой ордалии очень похоже на то, что предписывают дхармические тексты.

Однако есть один момент, который существенно отличает предписание текстов от реальной практики. Согласно дхармашастрам, результат ордалии фиксировался сразу, после погружения руки в горячее масло — все описания очевидцев сообщают, что результат испытания оглашался через три дня. Что собственно понятно, т. к. результаты ожога становятся видны не сразу, а через какое-то время.

Понятна и причина игнорирования составителями дхармашастр этого факта. Похоже, что ордалия раскаленной монетой была включена в дхармические тексты по причине того, что часто применялась на практике, и произошло это достаточно поздно, когда уже сложилось представление о различии между клятвами и ордалиями.

Как уже говорилось, ордалия раскаленной монетой предписывалась при воровстве и, с позиции серьезности обвинений, исходя из стоимости украденного, была самой низшей. И только ее частое применение вынудило составителей дхармашастр включить ее в тексты. Интересна адаптация этой ордалии брахманской традицией.

Дхармашастры и некоторые комментаторы, например, Виджнянешвара в «Митакшаре» (конец XI — начало XII в.) считают ордалию раскаленной монетой второстепенной, но уже Харадатта в комментарии на «Апастамба-дхармасутру» II.29.6 (XI–XIII вв., согласно Кане, 1100–1300 гг.), объясняя слово «ордалия» называет ее первой, добавляя «ādi» (*taptamāṣādīnā*), что говорит о том, что в его время ордалия раскаленной монетой уже считалась основной.

Субодhini (Subodhinī) в комментарии на «Митакшару» (согласно Кане, 1375 г.), т. е. в комментарии на комментарий, описывает ордалию раскаленной монетой уже как горячую среди великих ордалий.¹²⁸

Далапатираджа (Dalapatirāja) автор трактата «Нрисимха-прасада» (согласно Кане, 1490–1512 гг.) говорит об ордалии раскаленной монетой как хорошо известной¹²⁹.

¹²⁸ *taptamāṣasya tīkṣṇatvena mahādivyatvāt ... taptamāṣānusāreṇa* (YMt II.96).

¹²⁹ *tatrāpi prasiddhas taptamāṣo mahācauryaśaṅkāyāmeva* | NṛPra: 74.

Таким образом, со временем статус ордалии раскаленной монетой в дхармической литературе повышался.

Из нешастрических источников, самое раннее свидетельство ордалии раскаленной монетой дает Аль Бируни (XI в.), считая, что это «высокая степень испытания» (следующая, самая высокая степень — это ордалия огнем)¹³⁰.

Эта была самая важная ордалия среди маратхов в Махараштре. В.Т. Гуне в работе «The Judicial System of the Marathas» пишет, что, согласно документальным свидетельствам, испытание, напоминающее ордалию раскаленной монетой, применялось в Махараштре и называлось «Ravā Divya» или ордалия раскаленным кусочком металла. За 500 лет — период с XIII по XVIII вв. засвидетельствованы 16 случаев ее применения, 13 из которых использовались в делах, связанных с наследственными правами, и три случая при определении границ. В.Т. Гуне дает детальное описание ордалии «Ravā Divya». Ученый пишет, что в надписи царя Кадамбов Виры Джаякешидевы, датированной 1201 годом описана ордалия под названием «Pal Divya», похожая на ордалию «Ravā Divya». Гуне считает, что эта ордалия в ее древней форме применялась даже в поздний индуистский период, хотя и с измененным названием (Gune 1953: 92–94). Но похоже, что просто использовалось местное название для «маша» — pal (n) на языке каннада означает кусочек золота или серебра, что соответствует ravā на маратхи — кусочек металла.

Есть масса свидетельств, что эта ордалия была наиболее важной среди различных племен.

Подробное описание проведения ее на Малабаре дает португальский путешественник Дуарте Барбоса (1480–1521). Барбоса отмечает, что эта ордалия предназначалась для язычников. Прежде чем погрузить два пальца до суставов в горячее масло, обвиняемый три раза произносил перед изображением божества: «Я не совершал воровство, в котором этот человек меня обвиняет и я не знаю, кто его совершил». Когда он вытаскивал руку, ее перевязывали, затем его помещали под стражу, а через три дня осматривали руку. Если рука была обожжена, его подвергали пыткам, вынуждая признаться в содеянном, если нет, то освобождали, а обвинителя убивали, заставляли платить денежный штраф или изгоняли (Dames 1921: 29).

Англичане нередко контролировали ордалию раскаленной монетой. Джеймс Форбс, который сам, как агент Ост-Индской компании, принимал в

¹³⁰ «Берут топленое и кунжутное масла поровну и кипятят в котле. Туда бросают розу, увядание, и сгорание которой служит для них признаком, что смесь готова. Когда кипение достигает высшей точки, в котел бросают кусок золота и приказывают ответчику достать его рукой. Если он сказал правду, он достанет его» (Бируни 1995: 473).

этом участие, сообщает, что в XVIII в. использовались печати компании для того, чтобы запечатать повязку на руке обвиняемого, после того, как он извлек монету и отправлялся на три дня под стражу (Forbes 1913. Vol. I: 3).

Д.Г. Гроуз в работе *A Voyage to the East Indies* пишет, что предпринимались все меры предосторожности, во избежание возможности мошенничества, и англичане поражались, как часто, проходящие эту ордалию, совершенно не обжигались (Grose 1772: 198–199). Имеются многочисленные свидетельства британских чиновников об успешном прохождении ордалии горячей монетой¹³¹.

В соответствующей литературе часто приводится пример эпизода, который описывает Гроуз, как одна англичанка, присутствующая при успешном завершении этой ордалии, засомневалась, что масло было горячее, и проверив его пальцем, обожглась.

Однако скептицизм был свойствен не только европейцам. Александр Каннингем в «Отчете о поездке по центральным провинциям 1881–82 года» излагает легенду, связанную с городом Hanswa. Злобный министр раджи обвинял сына раджи в дурном характере и привычке отсутствовать по ночам. Принц поклялся, что это ложные обвинения, но министр настаивал и посоветовал радже подвергнуть сына ордалии кипящим маслом. Большой металлический котел для приготовления сладостей (*karai*) наполнили маслом и нагрели, принц вступил в него, но не обжегся. Министр стал настаивать, что масло недостаточно горячее, тогда раджа приказал для проверки бросить в масло плод бела. От горячего масла плод взорвался, его куски разлетелись, один попал министру в лоб и поразил его насмерть. Сообщается, что это произошло в первом веке до н.э. (Cunningham 1884: 98–99)

Ордалия раскаленной монетой была самой распространенной на Юге. Главный центр ее проведения был храм Шучиндрам (*Śucīndram*) около Канья Кумари. Этой ордалии подвергались только брахманы касты намбудири¹³² и она называлась *pratyaua*, или, на тамильском *kaimmukku*. К.К. Пилай в работе *The Śucīndram Temple* предоставил детальное описание проведения этой ордалии, привлекая обширные храмовые отчеты (Pillay 1953: 299–325). Начало традиции проведения этой ордалии в храме датируется XIII–XV вв. (Pillay 1953: 324), но отчеты имеются лишь за период 1755–1833 гг. Имеются детальные отчеты проведения восьми ордалий, которые в основных мо-

¹³¹ Ордалия проводилась даже в 1885 г., см.: *Gazetteer* 1885: 468–469.

¹³² *Каста намбудири* — доминирующая брахманская каста в Керале. Члены касты чрезвычайно ортодоксальны, они считают себя истинными хранителями древней ведийской религии и традиционных индуистских обычаев.

ментах полностью совпадают с предписаниями дхармашастр. В отчетах имеются сообщения о платежах, сделанных храму и жрецам, чего, конечно же, нет в дхармашастрах. В храме Шучиндрам ритуал проводился не менее двух дней, а приговор выносился спустя три дня, все это время рука обвиняемого была забинтована. Ордалия проводилась у основания огромного флагштока (*dhvajastambha*), именно там, где предписывают шастры.

Все зарегистрированные случаи ордалий в храме Шучиндрам — испытания брахманов намбури. Их подвергали ордалии на основании признаний женщин, уличенных в супружеской неверности. Подозреваемых женщин подвергали безжалостному процессу — смартавичарам (*smārtavicāram*) (Pillay 1953: 306–308). Как только вина женщины была доказана, ее заставляли назвать партнеров. Именно эти мужчины проходили ордалии, чтобы установить свою невиновность. Для того, чтобы провести ордалию в храме Шучиндрам, требовалось разрешение судьи (*smārta*), который председательствовал в суде над виновной женщиной. Из восьми случаев, о которых имеются подробные отчеты храма, четверо обвиняемых не были обожжены, в трех случаях отсутствует запись приговора, и только в одном случае обвиняемый был обожжен.

О силе этой традиции на Юге говорят неудачные попытки британцев покончить с этой практикой. Вступив на престол в 1811 г., рани Лакшми Бай, обратилась к резиденту в Траванкоре полковнику Джону Манро (John Munro) реорганизовать администрацию. Полковник следовал административной линии, намеченной британцами в Мадрасе. Одно из условий, сформулированных в его плане реорганизации, было прекращение испытаний ордалиями и замена их свидетельством под присягой. Однако рани просила эту традицию сохранить. После некоторых сомнений было принято решение позволить испытание ордалией только в отдельных случаях и со специальной санкцией дивана¹³³.

На юге иногда даже христиане участвовали в ордалиях, что вызывало протест со стороны иезуитов. В 1599 церковь запретила ордалии всем христианам, но это не мешало им от случая к случаю улаживать споры посредством ордалий (DiTa: 47).

В 1816 г. в храме Шучиндрам произошел случай, который стал там началом конца ордалии раскаленной монетой в этом храме. Скептик, вынужденный подвергнуться этой ордалии, бросил вызов жрецам храма утверждением, что если существует божественное вмешательство, то нет необхо-

¹³³ Velupillai, Sadasyatilaka T. K. 1940. The Travancore State Manual. 4 vols. Trivandrum, 76–83. Цит. по DiTa: 46.

димости в горячем масле для того, чтобы узнать правду. Если божественная сила ради спасения невинного защищает его от ожога, то почему она не может обжечь виновного холодным маслом? Священнослужители были обеспокоены подобным вызовом, тем более, что такой вопрос ставил и Бхаручи в комментарии на «Ману» VIII.115. Однако они приняли этот вызов и позволили обвиняемому достать кусочек золота из холодного масла. Предание гласит, что человек обжегся, и результатом этого инцидента явилось то, что все последующие ордалии проводились с холодным маслом. Ордалии еще проводились в правление Шри Свати Тируналы (1829–1845), однако к ним уже не относились с прежним почтением, встречались случаи злоупотреблений, и в 1834 Тирунала запретил проводить их в храме Шучиндрам (Pillay 1953: 220–322).

Доказательством того, что эта ордалия полностью не сошла с индийской сцены, является сообщение Times of India от 6 апреля 1978: двенадцать медсестер-стажеров из Сагары были сильно обожжены, т.к. сестра-наставница вынудила их доказать невинность в воровстве, помещая их руки в кипящую воду. Полиция сообщила, что когда медсестры подвергались испытанию, некий садху читал мантры, уверив сестру-наставницу, что пострадать могут только виновные. И садху и сестре-наставнице было предъявлено обвинение (DiTa: 48).

Как уже говорилось, одно из самых ранних свидетельств ордалий в Индии — фрагмент «Чхандогья-упанишады» VI.16.1–2, повествующий об испытании раскаленным топором¹³⁴. Однако о проведении похожей ордалии — ордалии раскаленным лемехом (phāla) составители дхармашастр дают весьма скудные сведения. Половину шлоки приписывают Питамахе: «Пусть железо все укажет по языку лизнувшего» (Pī*); три строфы Брихаспати: «Если вор, лизнув языком раскаленный докрасна железный лемех весом двенадцать пал, длиной восемь ангул, шириной четыре ангулы, не обожжется, то он чист, в противном случае — виновен» (BrSmṛ J X.28–29 / I.8.79–80). «Похитителю коров сабха должна настоятельно предписать ордалию раскаленным лемехом. Эти [ордалии применяются] при тяжких обвинениях, когда обвинитель обязуется признать свою ответственность „головой“»¹³⁵.

«Яджнавалкья-смирита» II.99 упоминает испытание «лемехом» (phāla), но не называет при перечислении ордалий (YājñSmṛ II.95). Однако из коммен-

¹³⁴ См. с. 309.

¹³⁵ BrSmṛ I.8.81. Причем первая половина этой строфы тождественна BrSmṛ I.8.31c-d, вторая — YājñSmṛ II.95c-d.

тария Виджнянешвары становится очевидно, что Яджнавалкья использует термин *phāla* как синоним для ордалии огнем (MtY II.99: 167).

«Смритичандрика», цитируя приведенные выше две первые строфы Брихаспати, дает очень краткие пояснения проведения этой ордалии: «В отведенном для проведения ордалии месте бросают в огонь плужный лемех соответствующего размера и проводят обычные для всех ордалий церемонии, начиная с призывания Дхармы и заканчивая тем, что кладут лист на голову обвиняемого. Хорошо разогрев лемех, проводят ордалию ... под словом «вор» понимается обвиняемый» (SmṛCa: 279).

Подобные краткие пояснения дает и «Дивьятаттва» 303–312 с той разницей, что здесь прадвивака, воззвав к Дхарме и раздав дакшину, обращается с воззваниями к Агни, как при ордалии огнем. И обвиняемый обращается к раскаленному лемеху, как при ордалии огнем, с мантрой, которая встречается также у «Яджнавалкьи». Затем он должен лизнуть языком лемех и если не обожжется, то считается чистым.

Пять строф посвящает этой ордалии «Сканда-пурана»¹³⁶, причем SkPur I.II.44.70 совпадает с BṛSmṛ I.8.81. Совпадая по содержанию с «Дивьятаттвой», «Сканда-пурана» также содержит такое предписание: после того, как проходящий испытание лизнул раскаленный лемех, ему дают выпить молока (SkPur I.II.44.72).

Несмотря на то, что санскритские тексты мало говорят об испытании раскаленным лемехом, вероятно, эта ордалия имела некоторое распространение, об этом говорят данные эпиграфики и китайский паломник Сюань Цзан. Сюань Цзан так описывает эту ордалию: «При испытании огнем раскаляют железо и сажают на него обвиняемого, а затем заставляют его наступить ногой и приложить ладонь; более того, велят лизать языком. Если он невиновен, то не получит повреждений, а если есть вина, то останутся раны. Для слабого человека, который не может выдержать жара, берут пригоршню нераскрытых цветов и высыпают их в пламя. В случае, если он невиновен, цветы распускаются, а если есть вина, то цветы обгорают» (Александрова 2008: 179).

Дуарте Барбоса сообщает, что этой ордалии на Малабаре подвергались мусульмане (Dames 1921: 30).

Ордалия жребием (*dharmādharmā*) заключалась в том, что символические изображения Дхармы и Адхармы (Правды и Лжи) закатывали в одинаковые шарики из глины или навоза и предлагали обвиняемому вытянуть один из

¹³⁶ SkPur I.II.44.69–73, строфы 69 и 73 — по две пады.

горшка. Если он вытягивал Дхарму, то объявлялся невиновным. В той или иной форме испытание жребием известно многим народам.

Предписания по проведению этой ордалии можно встретить только у Брихаспати и у Питамахи: Брихаспати в реконструкции Ю. Йолли приписывается четыре строфы (BrSmṛ J X.30–33), а в реконструкции Айянгара — одиннадцать строф (BrSmṛ I.8.82–92); Питамахе приписывается девять строф. Причем шесть строф Питамахи (Pi 183–188) почти полностью тождественны «Брихаспати-смрити» в реконструкции Айянгара (BrSmṛ I.8.86–91), а две последних пады Питамахи (Pi 182) тождественны двум первым падам Брихаспати I.8.85, остальные строфы сходны по содержанию.

Вот как описывает проведение этой ордалии Питамаха:

(181) Сейчас я поведаю об испытании Дхармой-Адхармой, которое проводится для людей, обвиненных в убийстве и желающих пройти [эту ордалию] с целью очищения. (*) В случае сомнения для обвиняемых проводится испытание Дхармой-Адхармой.

(182) Пусть сделает [изображения] Дхармы из серебра, Адхармы — из свинца или железа или пусть процарапает на коре березы для Дхармы белое, а для Адхармы черное.

(183) Обрызгав [символы Дхармы и Адхармы] панчагавьей, почтив их благовоениями и гирляндами. Дхарма пусть [почитается] светлыми цветами, а Адхарма — темными.

(184) Так, для придания объема, обмазав [символы Дхармы и Адхармы] коровьим навозом или глиной, пусть сформирует два шарика, затем эти два шарика должны быть сделаны одинаковыми.

(185) Нераспознаваемые, они должны располагаться в неповрежденном глиняном сосуде в чистом месте, обмазанном [коровьим навозом], в присутствии богов и брахманов.

(186) Затем пусть, как прежде, взывает к богам и хранителям мира, но, призывая Дхарму, сначала следует написать обязательство:

(187) «Если я безгрешен, пусть Дхарма попадет мне в руку, а если нечист, пусть согласно Дхарме в мою руку попадет грех».

(188) Пусть обвиняемый быстро достанет один [шарик] из двух. Если он достанет Дхарму — он чист, но если Адхарму — виновен.

(189) Так в общих чертах изложено испытание Дхармой-Адхармой.

Некоторые добавления вносят комментаторы. «Критьякальпатару», процитировав 4 строфы, приписываемые Брихаспати, добавляет, что инвокация божества совершается мантрой: *mā pragāmapatho vaṃam* (КК: 254). «Вьявахара-маюкха» и «Дивьятаттва» поясняют, что символы Дхармы и Адхармы должны быть освящены биджа-мантрами, которые предпи-

сывает Шарадатилака (Śāradātīlaka): āṁ, hrīm, krom, yaṁ, raṁ, laṁ, śaṁ, ṣaṁ, sam, haṁ saḥ¹³⁷.

Помимо описанных в дхармашастрах, в Индии применялись и другие формы ордалий, о чем свидетельствуют не только очевидцы, но и дхармашастры. Так, например, Катьяяна 433 предписывает: «В случае неприкасаемых, самых низких каст, рабов, млеччхов и рожденных от смешанных браков пратилома пусть царь назначит известные среди них ордалии». «Дивьятаттва» 40 поясняет это высказывание: «змеей в горшке и прочими».

Несмотря на то, что некоторые комментаторы скептически относились к ордалиям¹³⁸, многочисленные описания их в дхармических текстах говорят о важном значении этой формы свидетельства. При этом двусмысленность, характерная для предписаний дхармашастр, допускала их различное толкование, что давало полную свободу для решения судей.

Анализ предписаний проведения ордалий в различных текстах показывает, что в основе описания лежит идеальная модель, которая просматривается во всех текстах, поэтому фрагменты, посвященные этой теме, могут отличаться по объему, но не по содержанию, хотя изредка могут встречаться и некоторые противоречия. Это, очевидно, связано с тем, что в разных регионах отдавалось предпочтение определенным разновидностям ордалий, а также проводились и те, которые в дхармашастрах не зафиксированы, так как реальная практика не всегда соответствовала предписаниям дхармашастр. Составители дхармашастр отдавали явное предпочтение определенным вариантам ордалий и подготовительных церемоний, элементы которых сходны с элементами проведения жертвенных обрядов. Традиция вырабатывает общую схему описания, не учитывая региональных различий. Эта схема основана на идеальной модели, идеальные требования которой фактически никогда не соблюдались. К дхармашастрам в полной мере относится характеристика, которую Ю.М. Алиханова дает дидактическим произведениям Индии при описании «Натья-шастры»: прежде всего их цель «не столько описание определенных явлений, сколько создание системы, объединяющей эти явления» (Алиханова 1975: 262). Дхармашастры формулируют норму для проведения ордалий. Эта норма едина, независимо от времени, т.к. дается на все времена. В свою очередь, эта зафиксированная норма оказывает влияние на реальную практику.

¹³⁷ VyāMa: 86–87; DiTa: 154. В этих текстах и их редакциях биджа-мантры могут несколько варьироваться.

¹³⁸ См., например, комментарий Медхатитхи на Ману VIII.116.

Исследование отношения к ордалиям в литературе о дхарме дает пример того, как традиция и обычай, которые существовали наряду с текстами постепенно включались в тексты. Подобное исследование, помимо исследования ордалий как таковых, может оказать помощь в установлении относительной хронологии дхармашастр и в определении их отношения к неписаной традиции.

Приложение

Как происходило на практике проведение ордалий хорошо демонстрирует описание ордалии весами, которое приводится в книге Падманабхи Менона *History of Kerala*, оно принадлежит судье округа Канара Чанду Менону (O. Chandu Menon), который присутствовал при этой церемонии в Каликуте в 1876 г. Эта ордалия проводилась параллельно судебному разбирательству, где решался вопрос об исключении из касты брахмана намбудури. Вот что он пишет:

«Это происходило в храмовом комплексе Тали в храме Шивы в Каликуте, при большом стечении народа, брахманов и шудр, в присутствии покойного заморина Махараджи Бахадура (Zamorin Maharaja Bahadur) Каликута, присутствие которого, как утверждали, было необходимо, чтобы придать статус законности процедуре и решению собрания брахманов¹³⁹. Было большое собрание самых представительных знатоков вед и пандитов из касты намбудури и многих ученых брахманов со всех частей Южного Малабара. Огромные весы, сделанные из меди, были подвешены к толстому деревянному бревну, расположенному на двух мощных деревянных столбах, установленных во внутреннем дворе храма. Перед самой церемонией взвешивания, как обычно при всех ритуалах, проводимых в соответствии со священным законом, были выполнены различные предварительные обряды. Некоторые жрецы-брахманы высокого статуса совершали жертвоприношения хома на жертвенных огнях, которые были разведены вокруг весов, некоторые сидели и совершали пуджи, некоторые цитировали мантры и ведийские гимны. Весы были украшены гирляндами цветов и сандаловой пастой и освящены молитвами. Все время звучала храмовая музыка, и иногда палило храмовое оружие (kaṭinās).

Как принято при всех брахманских церемониях для самой церемонии взвешивания был установлен благоприятный час или мухурта. Примерно за

¹³⁹ Считается, что царь или его уполномоченный министр, должны быть свидетелями церемонии. Заморин, соответственно, исполнял обязанности царя.

полчаса до назначенного времени, принесли глину, взятую со дна водоема храма, и поместили ее на одну чашу весов, а обвиняемого заставили сесть в другую чашу, чтобы их уравновесить.

Много людей проверили соответствие и подтвердили, что глина и взвешиваемый брахман весят одинаково. Я и сам был среди тех, кто проверил и засвидетельствовал этот факт. Затем обвиняемый брахман покинул сцену, чтобы вновь появиться для ордалии. Когда несчастный человек появился, все, кто его увидел, прониклись к нему жалостью. Выглядел он лет на 50–60. 24 часа голодания, которое он вынужден был пройти, дабы очиститься для прохождения ордалии, и сильное волнение способствовало тому, что он выглядел абсолютно несчастным существом. К этому нужно добавить, что явился он непосредственно от водоема, где только что погружался в воду, не вытираясь, во влажной одежде, как ему было приказано сделать. Было очевидно, что не только его тело, но и его богатство, его репутация, его каста, фактически, все, что ему было дорого в этом мире, все это должно было быть помещено на весы и, если он потерпит неудачу при прохождении ордалии, его жизнь потеряет смысл. Вы можете представить себе, господа, что при таких обстоятельствах, насколько огромным должно было быть душевное волнение бедного старого брахмана, когда он медленно приближался к весам, дрожащий от страха, со слезами, которые катились по его щекам. Когда он приблизился к весам, его заставили пасть ниц перед весами и повторить строфу, которая, как я полагаю, была следующей: «О Дхата, или Весы, Ты — великий Судья вины или невинности, о мать Дхата, если я невинен, позволь чаше, в которой я сижу, подняться вверх, если виновен, позволь ей опуститься вниз». (Нечто похожее можно встретить у Я II.100–101.) С этими словами он забрался в чашу весов. Велико было волнение зрителей, которые хотели знать результат. Вскоре он объявлен жрецами-брахманами, исполняющими обязанности судей ордалии, в пользу бедного брахмана.

Как только брахман забрался в чашу весов, взволнованная толпа вокруг весов стала настолько не поддающейся контролю и столь беспорядочной, и был такой большой беспорядок и шум, что многие чиновники, включая меня, были неспособны точно видеть, в каком именно положении остановились весы; но судьи громко и неистово объявили результат взвешивания в пользу несчастного обвиняемого, и мы все были очень рады. За церемонией последовал богатый банкет, во время которого была официально объявлена невинность брахмана из касты намбудири, и ему впервые, после длительного периода запрета, я полагаю 30–40 лет, предоставили все привилегии брахмана.

Однако этот брахман не долго наслаждался плодами своей победы. Кто-то из ревнивых членов касты и священнослужителей высокого ранга, кото-

рых он был не в состоянии умиловить и пригласить на церемонию, послал протест заморину Махарадже, утверждая, что ордалия не проводилась должным образом, а значение и смысл строфы, которую этого несчастного испытываемого заставили рецитировать, поднимаясь на весы, были неправильно поняты служителями, которые проводили церемонию. По их мнению, невиновность брахмана была доказана не тем, что чаша весов поднялась вверх, а тем, что весила больше, чем противовес, или, другими словами, она опустилась вниз. Был большой спор среди образованных членов касты намбудури, не знаю, как это, в конце концов, закончилось. Но знаю, однако, что бедный брахман, который потратил почти десять тысяч рупий в связи с этой церемонией и публично подвергся такой болезненной ордали, был в течение долгого времени опять временно лишен принадлежности к касте, и ему запрещалось входить в храмы или совершать церемонии с другими членами касты из-за противоречия в понимании смысла строфы» (Memon 1929: 267–270).

Источники

- AgPur — «Агни-пурана»: Agni-purāṇa. Ed. by R. Mitra. Vol. 1–3. Calcutta, 1873–1879.
- ĀpDhS — Āpastambīya Dharmasūtra with the Commentary Ujjvala by Śrī Haradatta Mīśra. Edited with Notes, Introduction, Word index, Etc., by A. Chinnaswāmi Śāstrī and A. Ramanatha Śāstrī. Benares, 1932 (The Kashi Sanskrit Series № 93).
- ĀśGS — «Ашвалайна-грихьясутра»: Āśvalāyana Gr̥hyasūtram. With Sanskrit Commentary of Nārāyaṇa. English Transl., Introduction and Index. Ed. by Narendra Nath Sharma. Delhi, 1976.
- AV — «Атхарваведа»: Atharva-Veda-Saṃhitā. Transl. into English with Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney. Vol. 1–2. Delhi, 1996.
- BhG — «Бхагавад-гита»: The Bhagavad Gita. Text, Translation and Commentary by Sri Swami Sivananda. Shivanandagar, 1989.
- BṛSmṛ — «Брихаспати-сморити»: Bṛhaspatismṛti. Reconstr. by K. V. Rangaswami Aiyangar. Baroda, 1941 (Gaekwad's Oriental Series. 85) / The Institutes of Bṛhaspati. Transl. by J. Jolly. Oxf., 1889 (SBE. Vol. 33).
- BṛSmṛ J — Bṛhaspati. Transl. by Julius Jolly. — The Minor Law-Books. Transl. by J. Jolly. Pt I. Narada, Bṛhaspati. Oxf., 1889 (SBE. Vol. XXXIII).
- CaCi — «Чатурварга-чинтамани»: The Chaturvarga Chintāmaṇi by Hemādri. Vol. I. Dānakhandā, pt. I. Benares, 1902.
- ChU — Chāndogya Upaniṣad: The Principal Upaniṣads. Edited with an Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan. Delhi, 1994, 335–512.
- ChU Tr — Чхандогья упанишада. Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1965 (Памятники письменности Востока. VI).

- DhKo — «Дхармакоша»: Dharmakośa. Vyavahāra-kāṇḍa. Ed. by L. Joshi. Vol. I, pt 1. Wai, 1938.
- DiTa — «Дивьятаттва» Рагхунанданы: Divyatattva of Raghunandana Bhattacharya, Ordeals in Classical Hindu Law. Ed. and transl. by R. Lariviere. Delhi, 1982.
- GautDhS — Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vasiṣṭha. Annot. Text and transl. by P. Olivelle. Delhi, 2000 (Sources of Ancient Indian Law).
- JB — «Джайминия-брахмана»: Jaiminīya Brāhmaṇa of the Sāmaveda. (Text) Critically edited by Raghu Vira & Lokesh Chandra. With a foreword by Louis Renou. Varanasi, 1955.
- KA — «Артхашастра» Каутилы: The Kauṭīlīya Arthaśāstra. Vol. I–III (Pt I–III). Vol. I. A Critical Edition with a Glossary. Vol. II. An English Translation with Critical and Explanatory Notes. Vol. III. A Study. Ed. and transl. by R. P. Kangle. Bombay, 1961–1965. Repr. Delhi, 1992.
- KāSmṛ — «Катьяяна-смирти»: Kātyāyana-smṛti (Sāroddhāraḥ) on Vyavahāra. Ed. by P. V. Kane. Text (reconstructed), Translation, Notes and Introduction. Bombay, 1933.
- KK — «Критьякалпатару»: Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara. Vol. XII. Vyavahāra-kāṇḍa. Ed. by K. V Rangaswami Aiyangar. Baroda, 1953.
- M, Ману — «Ману-смирти»: Manusmṛti. With the «Manubhāṣya» of Medhātithi. In 10 vols. Ed. by G. Jha. Calcutta, 1920–1939. 2nd ed. Delhi, 1999.
- MPur — «Матсья-пурана»: The Matsyamahāpurāṇam. Text in Devanagari, Transl. & Notes in English. Foreword by H.H. Wilson. Arranged by Nag Sharan Singh. Pt II. Delhi, 1983.
- MBh — «Махабхарата»: The Mahābhārata. Critical Edition by V. S. Sukthankar. Vol. I–V. Poona, 1971–1976.
- NārSmṛ, Нарада — «Нарада-смирти»: The Nārada-smṛti. Critically edited with an introduction, annotated translation and appendices by R.W. Lariviere. In 2 vols. Philadelphia.
- NārSmṛ TrJ — The Institutes of Nārada. Transl. by J. Jolly. Oxf., 1889 (SBE. Vol. 33).
- Дхармашастра Нарады. Пер. с санскр. и коммент. А.А. Вигасина и А.М. Самозванцева. Вступит. ст. А.А. Вигасина. М., 1998.
- NMS — «Нарадия-ману-самхита» (Nāradyāmanusamhitā): Ordeals in recension NMS. — The Nārada-smṛti. Critically edited with an introduction, annotated translation and appendices by R.W. Lariviere. In 2 vols. Philadelphia, Vol. I. Appendix A: 235–238.
- NṛPra — Nṛsiṃhaprasādaḥ: Vyavahārasāraḥ, by Śrī Dalapatirāja, edited by Vināyaka Śāstrī Tillū. Benares, 1934 (Princess of Wales Sarasvati Bhavana Series 53).
- PaMā — «Парашара Мадхавия»: Parāśara-Smṛti. Parāśara Mādhava. Vol. II–III. Prāyaścittakāṇḍa and Vyavahāra-kāṇḍa. With the Gloss By Madhavacharya. Ed. with Notes by Mahāmahopādhyaya Chandrakānta Tarkālaṅkāra. Calcutta, 1893–1899 (BI). Repr. 1973–1974.
- PB — «Панчавимша-брахмана»: Pañcaviṃśa-brāhmaṇa, or Tāṇḍya-Mahā-Brāhmaṇa. Ed. by Ānandacandra Vedāntavāgīśa. Calcutta, 1870–1874.

- Pi — «Питамаха-смрити» в реконструкции К.Скриба: Die Fragmente des Pitāmaha. Hrsg. von K. Scriba. Lpz., 1902.
- RV — Ригведа (Rigveda).
- ŚaLi — «Шанкха-Ликхита-смрити»: Reconstruction of Śaṅkha-Likhita Smṛti by A.D. Thakar. Delhi, 2003.
- SaVi — «Сарасвативиласа»: The Sarasvativilasa of Sri Prataparudramahadeva Maharaja. Vyavaharakanda ed. by R. Shama Sastry. Mysore, 1927 (Oriental Library Publications Sanskrit Series № 71).
- ŚB — The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-śākhā with Extracts from the Commentaries of Śaṅgā, Harisvāmin and Dvivedāṅga. Ed. by A. Weber. B., 1849. Repr. Varanasi, 1964 (Chowkhamba Sanskrit Ser. 96).
- SmṛCa — «Смритичандрика»: Smritichandrika by Devana-Bhatta. Vol. III. Vyavahara Kanda, pt I. Ed. by L. Srinivasacharya. Mysore, 1914 (Government Oriental Library Series. Bibliotheca Sanskrita № 45).
- SmṛCa Tr: Smṛtichandrikā, Vyavahāra Kāṇḍa. Pt I–III. English Transl. by J. R. Gharpure. Poona, 1948–1952 (The Collection of Hindu Law Texts. Vol. XXIX–XXXI).
- SmṛCi — «Смрити-чинтамани»: Smṛti-cintāmaṇi of Gaṅgāditya. Critically Ed. by L. Rocher. Baroda: Oriental Institute, 1976.
- SkPur — «Сканда-пурана»: Skandapurānam with Fifth Volume (Uttarardham), Avantikhandā with Rewakhandā by Maharshi Vedavyas. Calcutta, 1962 (Gurumandal Series. № XX).
- TA — «Тайттирия-араньяка»: The Taittirīya-Āraṇyaka of the Black Yajur Veda with the Commentary of Sāyaṇācārya. Ed. by Rājendralāla Mitra. Vol. 1–2. Calcutta, 1872.
- TS — «Тайттирия-самхита»: Die Taittirīya-Saṃhitā. Hrsg. von A. Weber. Bd. 1–2. Lpz., 1871–1872 (Indische Studien 11–12).
- ViṣSmṛ, ViṣSmṛ — «Вишну-смрити»: Viṣṇusmṛti with the Commentary Keśavavajayanti of Nandapaṇḍita. Vol. 1–2. Ed. by V. Krishnamacharya. Madras, 1964 (Adyar Library and Research Centre. Vol. 93).
- Вишну-смрити. Пер. с санскр., предисл., коммент. и прил. Н.А. Корнеевой. М., 2007 (Памятники письменности Востока CXXXII).
- ViMi — «Вирамитродая»: The Vīramitrodaya, Vyavahāraprakāśā by Mitra Misra. Edited with Introduction, Index etc. by V.P. Bhandāri. Vol. VII. Benares, 1932.
- VS — «Ваджасаней-самхита»: The Vājasaneyi-Saṃhitā in the Mādhyandina and the Kāṇva-śākhā with the Commentary of Mahidhara Ed. by A. Weber. B., 1849. Repr. Varanasi, 1972 (Chowkhamba Sanskrit Series. 103).
- VyaCi — «Вьявахара-чинтамани»: Vyavahāracintāmaṇi of Vācaspatimiśra. Ed. by L. Rocher. Gent, 1956.
- VyaMa — «Вьявахара-маюкха»: The Vyavahāramayūkha of Bhaṭṭa Nīlakaṇṭha. With an Introduction, Notes and Appendices by P.V. Kane. Bombay, 1926 (Bombay Sanskrit and Prakrit Series, № LXXX).
- VyaNir — «Вьявахара-нирняя»: Vyavahāranirṇaya of Varadarāja. Ed. By K.V. Rangaswami Aiyangar and A.N. Krishna Aiyangar. Madras, 1942 (The Adyar Library Series № 29).

- VyāSmṛ — «Вьяса-смрити»: Vyāsmṛti, ed. Ghosh, B., Calcutta: Bhāratī Mahāvidyālaya, 1944.
- YājñSmṛ, YBāl — «Яджнавалкья-смрити»: The Yājñavalkyasmṛti with the Commentary Bālakṛīda of Visvarūpachārya (sic!). Ed. by M. T. Ganapati Sastri. 2nd ed. Delhi, 1982.
- YAp — комментарий Апарарки на «Яджнавалкья-смрити»: Yājñavalkyasmṛti with the Commentary of Aparārka. Ed. by H.N.Apte. Vol. 1–2. Poona, 1903–1904 (Ānandāśrama Sanskrit Series 46).
- YMt — «Митакшара»: The Mitākshara with Visvarūpa and Commentaries of Subōdhini and Bālabhatti. Ed. by S.S. Setlur. Madras, 1912.

Словари

- ERE — Encyclopedia of Religion and Ethics. Ed. by Hastings J. Vol. IX. Edinburg, 1917.
- pw — Малый Петербургский словарь санскрита (St. Petersburg Dictionary).
- MW — A Sanskrit-English Dictionary of Sir M. Monier-Williams.

Исследования и переводы

- Александрова, Н.В. 2008. Путь и текст. Китайские паломники в Индии. М.
- Алиханова, Ю.М. 1975. Театр древней Индии. — Культура древней Индии. М, 260–292.
- Бируни, Абу Рейхан. 1995. Индия. Изд. подгот. А.Б. Халидов, Ю.Н. Завадовский, В.Г. Эрман. М. (1-е изд. Таш., 1963).
- Вертоградова, В.В. 1975. Архитектура. — Культура древней Индии. М, 293–314.
- Лубоцкая, Н.Ю. 1973. Скр. «divya» и его параллели в индоевропейской терминологии «божьего суда». — Ученые записки Тартуского университета. Труды по востоковедению. Т. II, 1. Тарту, 190–201.
- Селиванова, Т.П. 1999. Военно-феодалный этикет в средневековом Кашмире. — Этикет у народов Южной Азии / Отв. ред. Н. Г. Краснодембская. СПб.: Петербургское Востоковедение, 127–136.
- Софокл. 1970. Антигона. — Античная драма. Пер. С. Шервинского и Н. Познякова. М.
- Ahmad, M.B. 1941. The Administration of Justice in Medieval India. Allahabad.
- Apte, V.S. 1965. Sanskrit Prosody. — The practical Sanskrit-English dictionary. Appendix I. Delhi.
- Burton, R. F. 1851. Sindh and the Races that Inhabit the Valley of the Indus. L. Repr. New Delhi–Chennai.
- Cunningham, Alexander. 1884. Report of a Tour in the Central Provinces and Lower Gangetic Doab in 1881–82. Calcutta.

- Dames, Mansel Longworth. 1921. *The Book of Duarte Barbosa*. Vol. II. The Hakluyt Society, 49 (second series). L.
- Derrett, J. Duncan M. 1978. Ancient Indian 'Nonsense' Vindicated. — *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 98, No. 1 (Jan. — Mar., 1978), 100–106.
- Gazetteer Of The Bombay Presidency*. Volume XVIII. Part I. Poona. 1885.
- Grose, John Henry. 1772. *A Voyage to the East Indies*. Vol I. L.
- Gune, V.T. 1953. *The Judicial System of the Marathas* [A detailed study of the Judicial Institutions in Maharashtra, from 1600–1818 A.D., based on original decisions called Mahzars, Nivadpatras and official orders]. Poona.
- Gunthorpe, E.J. 1882. *Notes on Criminal Tribes Residing in or Frequenting the Bombay Presidency, Berar and the Central Provinces*. Bombay.
- Forbes, James. 1913. *Oriental Memoirs*. In 4 vols. L.
- Hopkins, E.W. 1895. *The Religions of India*. Boston, L.
- Hopkins E.W. 1932. The Oath in Hindu Epic Literature. — *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 52, 316–337.
- Ibrahim Khan. 1806. On the Trial by Ordeal among the Hindus. Communicated by Warren Hastings Esq. — *Asiatick Researches*, Vol. I, the fifth edition. L.
- Jayaswal, K.P. 1930. *Manu and Yājñavalkya: A Comparison and a Contrast, a Treatise on the Basic Hindu Law*. Calcutta: Butterworth (Tagore law lectures, 1917).
- Kane, P.V. 1968–1975. *History of Dharmaśāstra (Ancient and Medieval Religious and Civil Law in India)*. Vol. I. 2nd ed. Revised and Enlarged. Poona: Government Oriental Series. Class B, № 6.
- Kölver B. 1976. Kaśmirian Traces of Ancient Oath Ceremonies. — *German Scholars on India*. In 2 vols. Vol. II. Bombay, 131–145.
- Lariviere, R.W. 1981. Ordeals in Europe and in India. — *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 101, No. 3 (Jul. — Sep., 1981), 347–349.
- Lariviere, R.W. 1976. A Note on the Koṣadivya. — *Brahmavidyā: The Adyar Library bulletin*, Vol. 40, 152–165.
- Lea H.C. 1866. *Superstition and Force*. Philadelphia.
- Macdonell, A.A. and Keith A.B. 1912. *Vedic Index of Names and Subjects*. Vol. I–II. L. Repr. Delhi, 1995.
- Menon, K.P. Padmanabha. 1929. *History of Kerala: A History of Kerala Written in the Form of Notes on Visscher's Letters from Malabar*. Vol. II. Ernakulam: Cochin Govt. Press.
- Pillay, K. K. 1953. *The Śucīndram Temple*. Madras.
- Stenzler, A.F. 1855. Die Indischen Gottesurtheile. — *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Bd. IX, 661–682.

Шри-Ланка: гортанная смычка как явление речевого этикета?

Н. Г. Краснодембская

(Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН,
С.-Петербург)

В октябре — ноябре 2009 года мне удалось совершить третью поездку в Шри-Ланку, не самую длинную (в три недели; тогда как в 1979–80 и 1988 гг. я провела там соответственно один и три месяца), но весьма насыщенную. Программа поездки включала путешествие по значительной части острова: отчасти некоторое повторение маршрутов (по местам классического «треугольника» включающего Анурадхапуру, Полоннаруву и Канди с их окрестностями и ближайшими достопримечательностями), а также и новые направления (на северо-восток в район Баттикалоа, на юг и юго-восток — через Галле, Хамбантоту, Калутару — до мест, связанных с памятью о Мартине Викрамасинхе).

Основной целью поездки был сбор новых этнографических наблюдений и материалов по моим текущим научно-исследовательским темам, в том числе в сравнительном аспекте: можно было предположить, что со времени моей последней встречи с любимым островом, особенно после таких его тяжелых испытаний, как многолетняя гражданская война и жестокий цунами 2004 года, в жизни ланкийцев произошло много изменений. Стихийное и общественное бедствия принесли стране невиданные разрушения. Всё это сопровождалось массовой гибелью людей, огромными материальными потерями, нарушением привычного хода жизни, процессами активной внутренней и внешней миграции. Получив приглашение приехать в страну от одной из кафедр университета в Келании, я даже не сразу собралась с духом дать положительный ответ. Страшило то, что я могу увидеть бедственное зрелище самой страны и уже не тех удивительно добрых, открытых, приветливых людей, которых я знала раньше.

К счастью, мои тревожные предположения не оправдались. Прежде всего, люди, несмотря на перенесенные страдания, сохранили свое благородство, высокую культуру общения, уважение к собственному и чужому человеческому достоинству, искреннюю доброжелательность. Города и селения, которые мне пришлось увидеть, выглядели ухоженными, точно только что

тщательно прибранными. Хотя не все следы трагедий скрыты полностью: встречаются еще остовы домов, разрушенных невиданной океанской волной, следы бомбежек. Можно узнать людей с искащенной судьбой. Все еще сохраняются зоны «повышенного внимания», контролируемые армией.

Как мне показалось в целом, в характере жителей Шри-Ланки усилились активность и дисциплинированность. Убыстрился сам темп жизни. А вскоре мне стало окончательно ясно: в стране переживается национальный подъем. Идет активное строительство, в том числе дорог, портов морских и авиа, жилых и административно-хозяйственных зданий. На фоне этого общего подъема происходит целеустремленное обращение к традиционным национальным ценностям. В целом обострено внимание к традиционной культуре и к ее истории. Большой ухоженностью приметны все старинные культовые памятники и объекты паломничества. Большой организованностью — само посещение этих объектов. Обновляются и создаются новые символы и культовые сооружения буддийского вероучения (прежде всего ступы и статуи Будды).

Устремлено пристальное внимание к народному образованию и просвещению. Активизируются научные исследования, в том числе в области археологии, музееведения, исторических дисциплин. Собственно говоря, на этой самой «волне» осуществилось и вполне неожиданное для меня мое новое путешествие в Шри-Ланку. Полученное от ланкийской стороны приглашение оказалось связанным с созданием сингальской национальной исторической энциклопедии, в которой предполагается уделить место и зарубежным исследователям культуры Шри-Ланки. Приезд российского специалиста дал повод не только в научных кругах, но и многим газетам и ТВ обратить внимание на интерес к ланкийской культуре в мире.

Таковыми своими наблюдениями я делюсь здесь не случайно. Это необходимо мне для описания той общественной и психологической атмосферы, на «фоне» которой мне пришлось наблюдать то необычное, совершенно новое для меня, явление речевого поведения сингалов, которому посвящена настоящая публикация.

Необычно оно и потому, что никогда не отмечалось исследователями, и по собственным качественным характеристикам.

Явление гортанной смычки как фонетической (и прочей) особенности различных языков давно известно языковедам. Мимо него никак нельзя пройти, изучая, например, грузинский или арабский языки. В таком языке, как арабский, имеется даже письменный знак, фиксирующий место употребления этого специфического речевого приема. Когда мои тбилисские друзья, которым в принципе одинаково легко говорить (и даже, по их при-

знанию, думать) по-грузински и по-русски, удивляются, что я все-таки обнаруживаю в их русском произношении акцент, я умиляюсь. Да одно только произнесенное ими «таккь» вместо «так» переносит меня в любимое пространство Сакартвело!

Целеустремленным объектом изучения в общей лингвистике гортанная смычка (glottal stop, Knacklaut) стало лишь в последние десятилетия (см., напр., Иванов 1979). Особенное внимание к этому явлению было привлечено, как мне кажется, в частности, при широком изучении английского языка иностранцами в целях актуального средства межнационального общения. Этому послужила сугубо практическая цель качественного освоения английского (или — американского) произношения, что воспринимается обучающимися как средство повышения статуса в соответствующей среде (см. Бродович 2009).

Явление гортанной смычки отмечают теперь во множестве языков разных групп, и оно горячо обсуждается даже не только профессионалами — лингвистами. Об этом свидетельствуют, в частности, и дискуссии в интернете. Причем иногда обсуждаются довольно тонкие детали.

Гортанную смычку обнаруживают в адыгейском и других кавказских языках, в немецком, ненецком, голландском, французском, датском, русском (например, в разговорном отрицании, вроде междометия, «не-а»), в японском, китайском, тайском, малайском, в еврейском и персидском, в полинезийских и многих других языках. Может, это вообще — абсолютная универсалия? В части названных языков имеются те или иные приемы для обозначения гортанной смычки, в других она на письме не отмечается.

В ряде языков (например, том же адыгейском) это — самостоятельная фонема.

Закономерности возникновения glottal stop разнятся в различных языках. Где-то она возникает перед **p, t, k, ch**, где-то вообще перед начальным согласным, в иных языках (например, персидском) — на месте стыка гласных, может появиться в начале, середине или конце слова. Так, наблюдательные люди замечают, что у американцев **t** перед гласными в середине слова нередко заменяется гортанной смычкой.

Гортанная смычка часто определяет диалектальные особенности.

В адыгейском — это самостоятельная фонема, как и в некоторых других языках, например, семитских.

Иногда люди с дефектами речи при невозможности произнести какой-нибудь звук (например, **к**) заменяют его гортанной смычкой.

В описании фонетической природы гортанной смычки тоже наблюдается значительное разнообразие.

В Википедии она определяется следующим образом: «**Гортанная смычка**, твёрдый приступ — глухой **гортанный** взрывной согласный звук, используемый во многих языках и получаемый смыканием голосовых связок, которые затем под напором воздуха резко размыкаются со взрывным звуком» (http://ru.wikipedia.org/wiki/Гортанная_смычка). «Features of the **glottal stop**: Its manner of articulation is **stop**, or **plosive**, which means it is produced by obstructing airflow in the vocal tract» (http://en.wikipedia.org/wiki/Glottal_stop).

Описывается гортанная смычка и как своеобразный щелчок в начале артикуляции, который производится корнем языка в передней гортани. (<http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/8044>). В отношении немецкого языка гортанная смычка обычно называется «твёрдым приступом» (Knacklaut). Этот звук произносится в начале слов и слогов, начинающихся с гласных.

Отмечается, что прием гортанной смычки употребляется на сцене, а также некоторыми общественными, политическими деятелями, со специальной целью усиления выразительности речи.

Очень любопытно наблюдение, что в японском языке использование гортанной смычки (речь идет о “маленьком **цу**” в конце слова) связано с передачей некоторой эмоции, точнее эмпазы. Ср. высказывание М. Сибатани: «Forms that end in the glottal stop, which assimilates to the following t of the quotative particle to, such as dosat-to (dumping of an object) and kurut-to (turning motion) symbolize sudden cessation of action, quickness, or the single occurrence of an action» (*Shibatani, Masayoshi*. 1990. *The Languages of Japan*. Cambridge University Press. Цит. по: Irwin 2004: 27).

Как видно, в описании названного речевого феномена много разнообразия, и еще больше — неясного. Важно отметить, что пока наблюдателями замечены в основном позиционные варианты появления гортанной смычки, и рассматривается это явление преимущественно в фонетическом и грамматическом ключе. Явившиеся мне случаи в сингальском языке имеют какой-то особый, новый смысл.

В целом, далеко не вполне понятно, как физически создается эта смычка, в каком точно месте, каким напряжением/взрывом. Сингальский и здесь представляет нам что-то необычное.

Первый случай, когда я обратила внимание на необычную особенность речи моих собеседников, произошел на северо-востоке Шри-Ланки, в районе Баттикалоа. В этот район меня пригласили немного отдохнуть и посмотреть некоторые заповедные места. Хозяином был довольно важный служащий земельного департамента, опытный агроном, некогда получивший образование в Москве. В отношении ко мне смешивались такие его ощущения, как ностальгия по России, глубокое уважение к моей родине

и желание сделать приятное и полезное человеку, который всю жизнь изучает его национальную культуру, что согревало его патриотическое чувство. Он знал обо мне от некоторых своих соотечественников, а также из газет и ТВ передач, где уже успели рассказать обо мне и целях моей поездки. Короче говоря, по доброте своей, этот человек (назовем его Сунил) относился ко мне как в высокой степени «VIP person»... Такого со мной в прежние посещения Шри-Ланки не бывало. Надо признать, что и моему главному спутнику – сингалу Сунил тоже явно демонстрировал подчеркнутое уважение, хотя уже с оттенком дружеских чувств. От этого человека я впервые и услышала своеобразные, необычные звуки: жесткий, буквально «металлический» призыв, который сопровождал некоторые его слова и междометия. Эта манера могла показаться простоватой, если бы не подчеркнуто внимательное, даже предупредительное, выражение лица. Если хотите представить, как это звучало, попробуйте произнести вопросительное «А?» так, чтобы при этом в напряженной носоглотке еще присутствовал некий ржаво-скрипучий призыв. К сожалению, в первый раз я не задержала долго своего внимания на новом для меня явлении.

Во второй раз дело было уже в Коломбо, в день моего участия в нескольких официальных мероприятиях и встречах, на одной из которых мне пришлось быть главным почетным гостем. В ее организации, пожалуй, основную роль играл почтенный сингал (назовем его Канил). Он же одним из первых встречал меня по приезде в Шри-Ланку, оказывал возможные добрые услуги. В тот день он еще сопровождал меня в поездке к сыновьям Мартина Викрамасинхи (чьи произведения я в свое время переводила на русский язык), любезно пригласившим меня к себе в гости.

Свободных минут у нас было мало, и некоторые деловые разговоры (а у нас созрели совместные планы в связи с подготовкой некоторых изданий на русском и сингальском языках) мы вели в машине, по дороге в то или другое место. Вот тут я опять столкнулась с необычной особенностью сингальской речи. Канилу многое нужно было мне сказать, объяснить, он произносил долгие монологи. И вся его речь звучала в этом особенном «регистре»: все слова сопровождались напряженным, с металлическим оттенком звуком (присутствует еще что-то вроде щелчка и треска), который создавался где-то в области гортани и носоглотки. Было ощущение некоторого специального энергетического посыла, который, кстати сказать, через некоторое время мне стало трудно воспринимать. У меня даже заболела голова. При этом было несомненно, что говорящий обращается ко мне с ярко выраженным расположением, уважением и даже почтительностью.

Обычно в сингальской речи принята «успокоительная» интонация, к концу фразы тон понижается. Этой манерой словно бы подчеркивается достоинство самого говорящего, а в акцентировании речи гортанным звуком, похоже, выражалась полная самоотдача, «самоотверженность» в «пользу» слушающего. Любопытно, когда я пожаловалась на свою головную боль, мой спутник сингал, который был мне в путешествиях и гидом, и помощником (и с которым за три недели с начала личного знакомства мы успели подружиться; а его дети, жена и мама даже стали считать меня чем-то вроде родственницы), поняв, что я имела в виду, довольно сердито заметил мне, что я плохо разбираюсь в людях. Видимо, в целом я правильно оценила смысловой и эмоциональный «окрас» речи Канила в мой адрес.

Итак, если в иных случаях мы сталкивались с появлением гортанной смычки в зависимости от позиции, так сказать, с «одномоментным» ее возникновением, то в описанных примерах сингальской речи она представлялась как процесс, не имела ни фонетических, ни грамматических причин. Это не являлось ни региональным, ни социальным диалектом. Я проверила: оба человека, которые употребили этот прием, оказались родом из разных районов Шри-Ланки, но происходили из среды образованных людей, достаточно высокого социального уровня. Мне показалось, что это явление нужно рассматривать в контексте речевого этикета.

Разумеется, я сознаю, что мои наблюдения весьма ограничены. Но они были так ярки, что мне хотелось все же зафиксировать их для сведения специалистов. Может быть, кому-то удастся узнать об этом больше.

Литература

- Бродович, О. И. *Диалектная вариативность английского языка. Аспекты теории*. М.: Книжный дом «Либроком», 2009.
- Иванов, Вяч. Вс. О функциях гортанной смычки // *Звуковой строй языка* / Отв. ред. Р. И. Аванесов. М., 1979.
- Irwin, M. 2004. The Mora Obstruent /Q/ as an Emphatic in Japanese // *山形大学人文学部. 研究年報 創刊号*. 平成16年 2月, p. 17–36. <http://www-h.yamagata-u.ac.jp/pdf/annual1.pdf>

К абсолютной датировке ведийских памятников

С. В. Кулланда

(Институт востоковедения РАН, Москва)

История древней Индии вообще не изобилует точными хронологическими веками, а уж для ведийской эпохи дело обстоит совсем плохо. Найти в текстах вед опору для их датировки невозможно без привлечения материалов иных, будь то предшествующих или синхронных родственных и неродственных традиций, которым ведологи не всегда уделяют достаточное внимание. Поэтому практически все попытки установить абсолютный возраст ведийских текстов в той или иной степени умозрительны. Скажем, такой знаток вед, как М. Витцель, не утруждая себя аргументацией, отнес ранние гимны Ригведы примерно к 1700–1500 гг. до н.э. (Witzel 1999: 4), а некоторые гимны Атхарваведы — к рубежу II–I тыс. до н.э. (см. ниже). Между тем, как я постараюсь показать, обе эти датировки не только бездоказательны, но и противоречат имеющимся лингвистическим и культурно-историческим данным.

Столь ранняя дата текстов Ригведы вызывает сомнения хотя бы потому, что, как отмечал и сам Витцель, уже в ранних ее мандалах прослеживается субстратная, дравидийская и, видимо, австроазиатская лексика. Возникает естественный вопрос: на какой территории могли взаимодействовать носители этих языков? Если с дравидами ведийские арии теоретически могли познакомиться еще до прихода в Индию, то их контакты с австроазиатами вряд ли происходили за пределами Индостана.

В то же время сравнительный анализ индийской и иранской традиций свидетельствует, что по крайней мере до XVII–XVI вв. до н.э. индоарии либо еще составляли часть индоиранского единства, либо жили в непосредственной близости от иранцев, составляя с последними единую культурную общность и языковой союз¹.

¹ Примерно тем же временем датируется распад индоиранского единства и по глоттохронологическим подсчетам по уточненной методике С.А. Старостина, который учел недостатки, присущие традиционной методике основателя глоттохронологии М. Сводеша, и сумел их преодолеть (относительно современной глоттохронологии см.: Старостин 1989; Starostin 2000; Embleton 2000). Подробно о глоттохронологии индоиранских языков см.: Коган 2005: 153–195.

Лучше всего это можно проиллюстрировать на примере такого важного индоиранского института, как варновое деление общества. Разительное сходство древнеиндийских и древнеиранских социальных институтов, называвшихся в индийской традиции варнами (*varṇa*), а в иранской пиштрами (*pištra*) (оба слова означают буквально «цвет»), давно привело исследователей к мысли о том, что истоки этих социальных групп следует искать в эпохе индоиранской общности, задолго до формирования первых государств индийцев и иранцев (Dumézil, 1930; Benveniste, 1932; 1938). С точки зрения хронологии индоиранской эпохи интересно то, что представители варны воинов (древнеиндийские кшатрии) в иранской традиции, несмотря на наличие там весьма употребительного корня *xšā(y)-* «властвовать», этимологически и семантически соответствующего древнеиндийскому *kshā-/kshay-/kshi-*, именовались не производным от этого корня, а сложным словом, означающим «стоящий на колеснице» (авест. *raθaēštā-/raθōišťā-/raθaēšťar-*, пехлевийское *artēšťār*). Полное соответствие этому термину представляет собой древнеиндийское (ригведийское) *ratheshťhā/ā-*. Правда, в Ригведе нет таких недвусмысленных контекстов, как в Авесте, где прямо говорится, что *raθaēštā-* — олицетворение воинской, *resp.* властной функции (*kāiš pišťrāiš... raθaēšťā: «Каковы пиштры? ... ратайшта...»* — Yasna XIX, 17 и пр.), но ведийское слово неизменно является эпитетом Индры, воина и царя *par excellence* (Wikander, 1938; Кулланда, 1995), что вкупе с иранским сравнительным материалом заставляет трактовать его именно как социальный термин, а не просто как одно из обозначений колесничного воина. Все это дает основания утверждать, что боевая колесница была известна «арийским племенам еще до распада индоиранского языкового и культурно-исторического единства» (Грантовский, 1998: 64), а также использовать данные о ее распространении для датировки одного распада, что впервые предложил Э.А. Грантовский. Ведь легкая колесница с конской запряжкой и колесами со спицами, судя по археологическим данным и изобразительному материалу, широко распространилась по Евразии лишь в XVII–XVI вв. до н.э., с чем согласны все исследователи, независимо от того, считают ли они, что эта колесница впервые появилась на Ближнем Востоке (Littauer & Crouwel, 1979: 68–71; Горелик, 1985) или в евразийских степях (Кузьмина, 1994: 165–171; Kuz'mina, 2007: 131–138). Поскольку колесница была индоиранской реалией, время ее появления и распространения, «первая половина II тыс. до н.э., дает надежный *terminus post quem* для распада индоиранской общности» (Грантовский, 1998: 68) или во всяком случае культурного единства и языкового союза индийцев и иранцев на их общей прародине и смежных территориях. Поскольку к числу последних Индостан явно

не относится, вряд ли можно датировать Ригведу временем ранее второй половины II тыс. до н.э.

Обратимся теперь к «Атхарваведе». В свое время М. Витцель обратил внимание на то, что в обеих ее редакциях (AV Шаунакия 5.22; Пайппалада 5.13.1) упоминается иранский этноним *Bahlīka/Balhika* (из *Bāxδī-* с добавлением суффикса *-ka*)² в типично юговостоиранской форме, т. е. с переходом $\delta/\delta > l$, и справедливо счел, что это обстоятельство можно использовать для датировки исторических событий (Witzel 1980: 87)³. Он, правда, пред-

² Правда, текст пятой канды рецензии Пайппалада в новом издании Лубоцкого (Lubotsky 2002) не содержит упоминания *Bahlīka/Balhika*. Как мне любезно указал А.М. Лубоцкий, этот этноним встречается в PS 12.2.4.

³ Материал «Атхарваеды» заодно помогает прояснить и сугубо иранистические проблемы. В иранистике со времен Дармстеттера, если не Шпигеля и Бреая, принято считать, что первичной была форма с *-r-*, отраженная в мидийском *Bāxtrī-*, дважды встречающемся в Бехистунской надписи Дария I, а авестийский топоним искусственно сконструирован на основе среднеиранской формы *Bāxl*, поскольку более естественным представляется падение *r* в востоиранском, а не его немотивированное появление в мидийском. Однако нерегулярное отсутствие спирализации *t* в слове *Bāxtrī-* (ожидалось бы **Bāxθrī-*) показывает, что форма эта искусственная. В иранских языках вообще и в мидийском в частности спирализация в исконных словах в сочетании **tr* происходила всегда (если перед *t* не было $\check{s} < *s$, как, например, в мидийском имени ^h*Uvaxštra*). О существовании древне-, а не среднеиранской формы **Bāxlī-* свидетельствует древнеиндийское *Bahlīka/Balhika* (в «Атхарваведе» и у Панини), так что даже если считать, что авестийская форма создана искусственно, юговостоиранское **Bāxlī-* могло произойти только из **Bāxδī-* и, значит, такая форма реально существовала. С точки зрения авестийской фонетики ничего невозможного в ней нет: ср. хотя бы порядковое числительное *rixda-* «пятый». Согласно иному объяснению, первоначальной востоиранской формой было **Bāxδrī-*, а в дальнейшем произошло выпадение *-r-* (Humbach 1966: 52; Grenet 1989 *apud* Humbach). Мы, однако, не знаем других случаев подобного развития в востоиранских языках. Не логичнее ли, сравнивая два отражения востоиранских имен собственных в мидийском, предположить, что исконной формой было востоиранское **Bāxδī-*, а «мидийский» кластер *-tr-* есть попытка передать чуждое западноиранским языкам спирализованное произношение δ ? Точно такую же попытку мы видим в упоминаемом в древнеперсидской эпиграфике этнониме *Skudra* «фракиец» (< из самоназвания скифов **Skūda*, ср. наличие одинакового племенного наименования «сайи», из иранского *xšāya-*, с характерным скифским переходом анлаутного кластера *xš-* в сибилант, у скифов и фракийцев), только там в интервокальной позиции востоиранский спирализант передается сочетанием звонкого смычного с плавным, а в слове *Bāxtrī-* в позиции после глухого звонкий смычный оглушается. Предлагаемая гипотеза, в отличие от традиционной, во-первых, не противоречит установленным фоне-

почел при датировке опираться не на лингвистический материал, а на собственную произвольную датировку «Атхарваведы» рубежом II–I тыс. до н.э. («са. ± 1000 В. С., the date *ad quem* of the AV hymn in question» — Ibid.: 86) и в результате пришел к выводу, что данный фонетический переход произошел еще во II тыс. до н.э. На самом деле датировка должна строиться на куда лучше документированной хронологии перехода $\delta/\delta > l$. Дело в том, что поскольку *z* в ассирийских передачах самоназвания скифов — *ašguzāia*, *asguzāia*, *iškuzāia* — соответствует греческому θ в $\Sigma\kappa\acute{\upsilon}\theta\alpha\iota$ и более позднему скифскому *l* в упоминаемом Геродотом самоназвании скифов $\Sigma\kappa\acute{o}\lambda\omicron\tau\omicron\iota$, т.е. **skula-ta*, где *-ta* — показатель множественности, известный, например, из согдийского и осетинского, кажется вероятным, что к началу скифских переднеазиатских походов скифское **d* уже превратилось в межзубный звонкий δ [δ], который в ассирийском аккадском, где не было интердентальных фрикативных, передавался через сибилант z^4 , а в греческом, где не было звонкого [δ], через глухой межзубный фрикативный θ^5 . Поскольку начальный гласный в аккадском является протетическим⁶ (откуда разноречие в написании — то с начальным *a*-, то с начальным *i*- в ассирийской и вавилонской традициях соответственно), самоназвание скифов на момент их первых контактов с ассирийцами и греками должно было звучать **Skuda* (из **Skuda*), что в результате дальнейшего перехода $\delta > l$ дало форму **Skula*,

тическим соответствиям, во-вторых, не требует объявления авестийского текста испорченным, в-третьих — подкрепляется хотя бы одним параллельным примером.

⁴ Такая передача фонетически вполне объяснима: так же обычно поступают с английским звонким межзубным русские, не слишком хорошо овладевшие английским произношением.

⁵ Специфика передачи самоназвания скифов в ассирийском и греческом свидетельствует, что носители воспринявших его греческих диалектов уже произносили *тэту* не как t^h (t придыхательный), а как спирант. Это, помимо всего прочего, меняет наши представления о хронологии соответствующего явления в греческом (обычно его считают достаточно поздним, хотя *сигма* вместо *тэты*, передающая спирантизированное произношение спартанцев, встречается уже у Фукидида и Аристофана, а в лаконской надписи-посвящении Артемиде Ортии VI в. до н.э. ее имя передано в форме $\phi\omicron\rho\phi\alpha\iota$ — см.: Cauer-Schwyzler 1960: 2). О раннем превращении придыхательной *тэты* в спирант в западногреческих диалектах, в первую очередь в дорийском, см.: Juret 1938: 44; Buck 1955: 59; Arena 1966: 14–19; Pisani 1973: 52–53, 102; Allen 1987: 26 и пр.

⁶ В аккадском, как и в других древнесемитских языках, слог не мог начинаться с двух согласных (см. об этом, например, Дьяконов 1991: 80; специально об аккадской передаче иранских имен с начальным стечением согласных см.: Грантовский 1970: 73 / 2007: 84–85).

записанную Геродотом в виде Σκόλο- или Σκύλη- (в царском имени Σκύλης, т. е. «Скиф»)⁷. Между тем, начало широкомасштабных скифских переднеазиатских походов, после которого мидийцам и ассирийцам и могло стать известным самоназвание скифов, достаточно точно определяется первой половиной VII в. до н.э.⁸. Маловероятно, чтобы и греки познакомились со скифами намного раньше этого времени. Это означает, что примерно до середины VII в. до н. э. даже в тех языках, где, как в скифском и бактрийском, фонема δ/δ в конце концов перешла в l , она еще произносилась как межзубный фриктивный. Установить время перехода $\delta > l$ позволяет упоминание в одном из фрагментов (fr. 1, 59 по изданию Page 1951 = 3, 59 по изданию Calame 1983) древнегреческого поэта Алкмана, творившего в конце VII в. до н.э., Колаксаева (Κολαξαῖος, по имени известного из Геродота [IV, 5] мифического прародителя скифских царей-паралатов, Κολάξαῖς) коня. Первый элемент имени Колаксия, видимо, является рефлексом иранского **xauda/kula* «шапка; шлем» (Cornillot 1981: 9–11). В качестве иранской параллели имени Колаксия можно вспомнить прозвище (или подлинное имя) персидского царя Дария III — Кодоман (*Codomannus* — Justini 10, 3), которое можно трактовать как «Шлемоносец» — **Xaudamant*⁹. Следовательно, юговостоноиранский переход $\delta > l$ произошел не ранее второй половины VII в. до н.э., что и дает *terminus post quem* создания соответствующего гимна «Атхарваведы» в том виде, в каком он дошел до нас в большинстве рукописей.

Разумеется, предлагаемые заметки не претендуют на многое, но если они привлекут внимание к тому обстоятельству, что молчаливо принимаемые многими исследователями датировки ведийских текстов в ряде случаев противоречат историческим и лингвистическим данным, автор будет считать свою задачу выполненной.

⁷ Первым эту цепочку наименований проследил О. Семереньи в работе, опубликованной в 1947 г. на венгерском языке. См. также: Дьяконов 1956: 242 и сл.; Szemerényi 1980: 16–23; Грантовский, Раевский 1984: 50–51).

⁸ Хотя отдельные скифские отряды могли, видимо, проникать на территории к югу от Кавказа и оседать на них и в более ранний период: во всяком случае, иранское имя одного из правителей Наири конца IX в. до н.э., *Satiriāia* (< **Xšaθriya*), демонстрирует характерный для скифского переход **xš- > s-*.

⁹ Иную этимологию предлагает Э. Бадян: из западносемитского, *resp.* арамейского *qdmwn* «восточный, с Востока» (Badian 2000: 247–248).

Литература

- Горелик 1985 — М.В. Горелик. Боевые колесницы Переднего Востока III–II тысячелетий до н. э. — Древняя Анатолия. М.
- Грантовский 1970 — Э.А. Грантовский. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М.
- Грантовский 1998 — Э.А. Грантовский. Иран и иранцы до Ахеменидов. М.
- Грантовский 2007 — Э.А. Грантовский. Ранняя история иранских племен Передней Азии. 2-е изд., испр. и доп. М.
- Грантовский, Раевский 1984 — Э.А. Грантовский, Д.С. Раевский. Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья в античную эпоху. — Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М.
- Дьяконов 1956 — И.М. Дьяконов. История Мидии. М.–Л.
- Дьяконов 1991 — И.М. Дьяконов. Аккадский язык. — Языки Азии и Африки. Т. IV, кн. 1. Афразийские языки. М.
- Дьяконов 2008 — И.М. Дьяконов. История Мидии. 2-е изд., доп. и испр. СПб.
- Коган 2005 — А.И. Коган. Дардские языки. Генетическая характеристика. М.
- Кузьмина 1994 — Е.Е. Кузьмина Откуда пришли индоарии? М.
- Кулланда 1995 — С.В. Кулланда. Царь богов Индра: юноша–воин–вождь. — Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М.
- Старостин 1989 — С.А. Старостин Сравнительно-историческое языкознание и лексикостатистика. — Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Материалы к дискуссиям на Международной конференции (Москва, 29 мая — 2 июня 1989 г.). Ч. 1. М.
- Allen 1987 — W.S. Allen. Vox Graeca: a Guide to the Pronunciation of Classical Greek. Cambridge, 1987.
- Archiloque 1958 — Archiloque. Fragments. Texte établi par François Lasserre, traduit et commenté par André Bonnard. Paris.
- Arena 1966 — R. Arena. Die Vertauschung θ/ϕ bei einigen altgriechischen Inschriften // Glotta XLIV. Band.
- Badian 2000 — E. Badian. Darius III // Harvard Studies in Classical Philology. Vol. 100.
- Benveniste 1932 — Émile Benveniste. Les classes sociales dans la tradition avestique // Journal Asiatique, 221.
- Benveniste 1938 — Émile Benveniste. Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales // Journal Asiatique, 230.
- Buck 1955 — C.D. Buck. The Greek Dialects. Grammar. Selected Inscriptions. Glossary. Chicago & London, 1955.
- Calame 1983 — C. Calame. Alcman. Introduction, texte critique, témoignages, traduction et commentaires. Roma.
- Cauer-Schwyzler 1960 — Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora («Delectus inscriptionum Graecarum propter dialectum memorabilium» quem primum atque iterum ediderat Paulus Cauer editio tertia renovata). Edidit Eduardus Schwyzler. Hildesheim.

- Cornillot 1981 — François Cornillot. De Skythès à Kolaxais // *Studia Iranica*. Tome 10, fasc. 1.
- Dumézil, 1930 — G. Dumézil. La préhistoire indo-iranienne des castes // *Journal Asiatique*, 219.
- Embleton 2000 — Sheila Embleton. Lexicostatistics/Glottochronology from Swadesh to Sankoff to Starostin to future horizons. *Time Depth in Historical Linguistics*. Edited by Colin Renfrew, April McMahon & Larry Trask. Vol. 1, Ch. 7. Cambridge.
- Grenet 1989 — F. Grenet. Bactria II. In the Avesta and in Zoroastrian Tradition. *Encyclopedia Iranica*, s.v. Bactria.
- Humbach 1966 — Helmut Humbach. *Baktrische Sprachdenkmäler I. Mit Beiträgen von Adolf Grohmann*. Wiesbaden.
- Juret 1938 — A.-C. Juret. *Phonétique grecque*. Paris.
- Kuz'mina 2007 — Elene E. Kuz'mina. The Origin of the Indo-Iranians. Ed. by J. P. Mallory. *Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series* ed. by Alexander Lubotsky. Vol. 3.
- Littauer & Crouwel 1979 — M.A. Littauer; J. Crouwel. *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East (Handbuch der Orientalistik)*. Leiden/Köln.
- Lubotsky 2002 — Alexander Lubotsky. *Atharvaveda-Paippalāda. Kāṇḍa Five*. Text, translation, commentary. Cambridge (Harvard Oriental Series. Opera minora. Vol. 4).
- Page 1951 — Denys L. Page. *Alcman, The Partheneion*. Oxford.
- Pisani 1973 — V. Pisani. *Manuale storico della lingua greca*. Seconda edizione con un'Appendice: *Il Miceneo* di Celestina Milani. Brescia, 1973.
- Starostin 2000 — S. Starostin (with an appendix by Dmitry Leshchiner). *Comparative-historical linguistics and lexicostatistics*. — *Time Depth in Historical Linguistics*. Edited by Colin Renfrew, April McMahon & Larry Trask. Vol. 1, Ch. 11. Cambridge.
- Szemerényi 1980 — Oswald Szemerényi. Four Old Iranian Ethnic Names: Scythian — Skudra — Sogdian — Saka. — *Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*. 371. Band. Veröffentlichungen der Iranischen Kommission. Band 9.
- Wikander 1938 — Stig Wikander. *Der arische Männerbund. Studien zur Indo-Iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*. Lund.
- Witzel 1980 — Michael Witzel. Early Eastern Iranian and the Atharvaveda // *Persica IX*.
- Witzel 1999 — Michael Witzel. Substrates in Vedic. Paper presented to the 2nd Vedic Workshop, Kyoto, October 1999.

Le « Déterminisme linguistique » de Benveniste et le cas du Vaiśeṣika

V. Lyssenko

(Институт философии РАН, Москва)

Parmi les nombreux travaux d'Émile Benveniste aucun n'a acquis une notoriété comparable à celle de son article « Catégories de langue et catégories de pensée »¹ et en même temps n'a suscité une polémique aussi vive et même aussi acharnée². Dans la première partie de ce travail, j'examine les reproches de « déterminisme linguistique » faits à Benveniste par ses critiques. La deuxième partie présente une tentative d'appliquer les idées de Benveniste à l'étude du penseur indien Praśastapāda (VI siècle de notre ère) appartenant à l'école Vaiśeṣika.

Déjà Nietzsche dans « Par-delà bien et mal » avait évoqué le fait que non seulement la pensée façonne le langage, comme on l'admet généralement, mais que le langage à son tour, exerce sa propre influence sur la pensée, de sorte que « ... nous raisonnons d'après la routine grammaticale: « penser est une action, toute action suppose un sujet qui l'accomplit... »³. Ce thème a trouvé un écho considérable dans l'oeuvre de L. Wittgenstein à travers la notion de « jeux de langage ». Moins connues sont les remarques d'Edgar Sapir sur le même thème: « Le philosophe, dans une mesure bien plus importante qu'il ne le reconnaît, s'avère victime d'une tromperie exercée par son propre discours; en d'autres termes, la forme dans laquelle se moule sa pensée (il s'agit essentiellement d'une forme langagière) se trouve en relation directe avec sa vision du monde. C'est ainsi que de simples catégories langagières peuvent revêtir l'allure imposante d'absolus cosmiques. Et si le philosophe désire s'affranchir de la littéralité phi-

¹ « Catégories de langue et catégories de pensée », in *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966 (Première publication — *Les Études philosophiques*, N 4, 1958, P.U.F., Paris).

² Le dossier concernant cette polémique a été rassemblé par Frédérique Ildefonse et Jean Lallot dans leur édition-traduction: Aristote. *Catégories*. Présentation, traduction et commentaires de Frédérique Ildefonse et Jean Lallot. Éditions du Seuil, 2002, pp. 328–344.

³ F. Nietzsche, Oeuvres philosophiques complètes. *Par-delà bien et mal. La généalogie de la morale*, trad. C. Heim, Paris, Gallimard, Folio essais, 1971, p.21; Cf. aussi: Nietzsche. *Fragments posthumes*, tome XI, 40 <23>, trad. M. Haar et M. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, p. 373, 376.

losophique, alors il a tout intérêt à examiner d'un oeil critique les fondations et limitations langagières de sa propre pensée. Dans ce cas, il n'aura pas à faire la découverte humiliante pour lui que bien des idées nouvelles, bien des conceptions philosophiques apparemment brillantes ne sont pas autre chose que des permutations de mots familiers à l'intérieur de constructions formellement acceptables »⁴.

Cependant, en dépit de ces brillants précédents, c'est à travers la formulation particulièrement limpide et exhaustive d'Émile Benveniste que la thèse de l'inséparabilité de la langue et de la pensée a trouvé la plus large reconnaissance.

« Assurément, le langage en tant qu'il est parlé, est employé à convoier « ce que nous voulons dire ». Mais cela que nous appelons ainsi, « ce que nous voulons dire » ou « ce que nous avons dans l'esprit » ou « notre pensée » ou de quelque nom qu'on le désigne, est un contenu de pensée, fort difficile à définir en soi, sinon par les caractères d'intentionnalité ou comme structure psychique, etc. Ce contenu reçoit forme quand il est énoncé et seulement ainsi. Il reçoit forme de la langue et dans la langue, qui est le moule de toute expression possible; il ne peut s'en dissocier et il ne peut la transcender. Or cette langue est configurée dans son ensemble et en tant que totalité. Elle est en outre organisée comme agencement de « signes » distincts et distinctifs, susceptibles eux-mêmes de se décomposer en unités inférieures ou de se grouper en unités complexes. Cette grande structure, qui enferme des structures plus petites et de plusieurs niveaux, donne sa *forme* au contenu de pensée. Pour devenir transmissible, ce contenu doit être distribué entre des morphèmes de certaines classes, agencé dans un certain ordre, etc. Bref, ce contenu doit passer par la langue et en emprunter les cadres. Autrement, la pensée se réduit sinon exactement à rien, en tout cas à quelque chose de si vague et si indifférencié que nous n'avons aucun moyen de l'appréhender comme « contenu » distinct de la forme que la langue lui confère. La forme linguistique est donc non seulement la condition de transmissibilité, mais d'abord la condition de réalisation de la pensée »⁵.

Bien que personne n'ait contesté cette thèse dans son principe, Benveniste fut accusé de « déterminisme linguistique ». Ce qui a motivé de semblables reproches fut la partie de l'article dans laquelle Benveniste s'efforçait de démontrer sa thèse à partir d'un exemple concret, à savoir l'analyse des catégories d'Aristote. « L'exemple avait été pris des catégories d'Aristote, et l'article suscita plus de méprises que d'objections », — écrit Claude Imbert⁶. En prenant en considération

⁴ Edward Sapir. « The grammarian and his language », *American Mercury*, 1924, 1, pp. 149 — 155

⁵ Benveniste, *op. cit.*, 63–64.

⁶ Claude Imbert. *Phénoménologie et langues formulaires*. Paris, PUF, 1992, p. 205.

l'éventualité de tels malentendus, essayons donc de voir dans quelle mesure se justifient les reproches de « déterminisme linguistique » adressés à Benveniste. Ce terme, pour autant que je le comprends, renvoie à la détermination de la pensée par la langue, à la réduction de la pensée à la langue (Derrida⁷), et, en mettant les points sur les i, au fond à une profanation de la liberté « sacrée » de la pensée.

Il me semble que la réponse à la question de savoir si Benveniste est un « déterministe » se trouve à la fin de cet article, là où il écrit : « Aucun type de langue ne peut par lui-même et à lui seul ni favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit. L'essor de la pensée est lié bien plus étroitement aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l'organisation de la société qu'à la nature particulière de la langue. Mais la possibilité de la pensée est liée à la faculté de langue, car la langue est une structure informée de signification, et penser, c'est manier les signes de la langue »⁸.

Difficile de s'exprimer plus clairement — la langue ne détermine pas la pensée au sens où cette dernière se moulerait mécaniquement sur elle, le progrès de la pensée n'est pas lié aux particularités de la langue; cependant, la pensée n'existe pas sans langage, sans opérer avec les signes linguistiques. C'est dire que le langage à la fois détermine et ne détermine pas la pensée. En substance, la question revient à comprendre le processus même de la détermination : où se termine la détermination conditionnante, à savoir la mise en place de certaines conditions initiales dans lesquelles se développera telle ou telle démarche mentale, et où commence la prédétermination, c'est à dire le déterminisme au sens strict. La pensée se laisse ici comparer à l'homme invisible de Wells. Pour se rendre visible il devait recouvrir de tissu toutes les parties de son corps, et c'est seulement ainsi qu'on pouvait le voir. Peut-on dire que ses vêtements « déterminaient » l'homme invisible? En un certain sens, bien sûr, de la même façon qu'ils nous « déterminent » tous (« on accueille les gens selon leur habillement, et on les raccompagne sur le seuil en fonction de leur esprit » — comme le dit le proverbe russe). Nous sommes également déterminés par le fonctionnement de notre organisme, par la structure de nos organes de perception, en un mot, par toutes les limitations surimposées par les lois physiques, physiologiques, le milieu environnant, la culture etc. à notre auto-expression spontanée. Nous sommes construits autrement que les oiseaux et sommes incapables de voler, mais cela ne nous a pas empêchés d'inventer des engins volants. De telles limitations-déterminations

⁷ « Sans avoir, certes, *réduit la pensée à la langue au sens où Benveniste entend ici le faire* (italiques V.L.)... » (Jacques Derrida, « Le supplément de copule », *Marges de la philosophie*. Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 218).

⁸ Benveniste, op. cit., p. 74.

s'avèrent elles strictes, insurmontables? A savoir, le fait qu'il ne soit pas donné à l'homme de voler signifie-t-il qu'il ne lui est pas davantage donné d'éprouver la sensation du vol? Songeons non seulement à l'aviation, mais aussi à nos capacités d'imagination et de rêve. En fait, l'histoire de l'humanité témoigne précisément du contraire. Toute espèce de limitation vient tôt ou tard à être surmontée, car elle est toujours ressentie comme un défi lancé à l'esprit humain. De plus, le progrès dans le domaine des innovations techniques a nourri la foi en la toute-puissance de l'esprit. Par conséquent, tout rappel des limites propres de l'esprit (et notamment de celles liées au langage) est ressenti comme l'accusation philosophique la plus grave — celle de déterminisme — qu'il soit possible d'élever à l'encontre d'une théorie quelconque. Et de fait, la civilisation occidentale — on le sait — repose sur le principe de la liberté et de l'autonomie de l'homme en tant qu'être rationnel.

Or, en parlant du « déterminisme linguistique », nous oublions que le langage, lui aussi, est un produit de la civilisation humaine et, en particulier, une expression de la pensée. Comme tout ce qui est créé par l'homme et qui le crée en retour, il recèle une logique, un certain ressort de sa « pensée » propre. Dans ce sens le langage peut être plus « intelligent » que ses utilisateurs⁹.

Ainsi, le langage est chargé d'une énergie qui lui est propre, il dispose d'une capacité propre de résistance qui entre en collision avec l'énergie de la pensée. Il n'est en aucune manière un simple instrument au service de la pensée. S'il en allait ainsi, nous ignorerions les affres de la création liés à l'incapacité provisoire de rendre une certaine pensée, de l'exprimer par des mots. L'énergie de la pensée se heurte à la résistance du langage, mais il ne s'agit pas de la résistance passive d'un obstacle immobile (comme un mur), mais de celle, active, d'une énergie autre. La lutte de ces deux énergies est un combat dont l'enjeu est leur rapprochement maximal sans qu'il y ait pour autant de vainqueur ou de vaincu.

⁹ De cela témoignent certains faits bien connus des linguistes. Par exemple, Sapir remarque: « Si l'esquimo et l'hottentot ne disposent d'aucun concept correspondant à notre notion de causalité, s'ensuit-il que leurs langues soient incapables d'exprimer la relation de causalité? Evidemment non. En Anglais, en Allemand et en Grec ancien, nous disposons de moyens linguistiques déterminés pour passer d'une certaine action ou situation initiale à son corrélat causatif, par exemple, en Anglais, to fall, « tomber », to fell, « faire tomber », wide, « large », to widen, « élargir », en Allemand hangen, « pendre » ou « être suspendu », hängen, « pendre », causer l'état de suspension; en Grec ancien *phero* « porter » et *phoreo* « faire porter ». Cette capacité d'éprouver et d'exprimer la relation causale ne dépend nullement d'une capacité de percevoir la causalité en tant que telle. Cette dernière capacité, par sa nature propre, se rapporte à la sphère de la conscience et de l'intellect. Elle exige des efforts intellectuels importants, comme la majorité des processus conscients, et elle est caractéristique d'une étape avancée de l'évolution » (Op. cit.).

Le pathos de l'article de Benveniste, de mon point de vue, consistait à corriger le déséquilibre en faveur de l'énergie de la pensée qui régnait à son époque et qui se maintient jusqu'à nos jours. Comme nous l'enseignent les lois de la mécanique, pour compenser un déséquilibre il est nécessaire d'appliquer en sens inverse une force égale à celle qui l'a produit. Les critiques de son interprétation des catégories aristotéliennes contestent avant tout ce redressement qu'il opère au profit de l'influence du langage.

Benveniste: « Nous nous demandions de quelle nature étaient les relations entre catégories de pensée et catégories de langue. Pour autant que les catégories d'Aristote sont reconnues valables pour la pensée, elles se révèlent comme la transposition des catégories de langue. C'est ce qu'on peut dire qui délimite et organise ce qu'on peut penser. La langue fournit la configuration fondamentale des propriétés reconnues par l'esprit aux choses. Cette table des prédicats nous renseigne donc avant tout sur la structure des classes d'une langue particulière ».¹⁰

Contre cette conclusion de Benveniste plusieurs arguments — de portée inégale — ont été avancés. Dans l'introduction de son édition des « Catégories » Richard Bodéüs écrit: « On a dit notamment que les distinctions catégoriales étaient de simples distinctions linguistiques, qui plus est, inspirées, dans la langue grecque, par des différences grammaticales, allant du substantif à la voix passive. Cette thèse est insoutenable et personne, aujourd'hui, ne la prend plus au sérieux. L'homme, le nombre, l'esclave, et la justice, qui se classent respectivement dans chacune des quatre « catégories », sont, grammaticalement quatre substantifs »¹¹.

Cet unique argument critique présenté par Bodéüs en faveur de son appréciation, disons, « catégorique », de la thèse de Benveniste (car c'est lui avant tout qui est visé dans ce passage), éveille en moi de sérieux doutes. Je vois mal en quoi ces exemples réfutent l'analyse de Benveniste, selon laquelle les six premières catégories se réfèrent toutes à des formes nominales, et les quatre suivantes à des formes verbales, cette division reflétant par ailleurs la morphologie grecque¹². De fait, c'est précisément cela qu'un autre chercheur, Jules Vuillemin, met à son actif, lui qui, à la différence de Bodéüs, prend l'analyse de Benveniste tout à fait au sérieux, comme elle le mérite¹³.

¹⁰ Benveniste, op. cit., p 70.

¹¹ Aristote. *Catégories*. Texte établi et traduit par Richard Bodéüs. Paris, Les Belles Lettres, 2001.

¹² Benveniste, op. cit., p.67.

¹³ Jules Vuillemin, « Le système des catégories », *De la logique à la théologie. Cinq études sur Aristote*. Paris, Flammarion, 1967, pp. 76–77.

Je pense qu'un certain « biais » linguistique de Benveniste a consisté en ceci que sur la base de tout une série de faits et de principes avérés découverts dans son analyse il a présenté des conclusions d'un niveau de généralité que n'autorisaient pas toujours ces mêmes données. Cela pouvait provoquer des questions et des remarques critiques du genre de celles formulées par Jules Vuillemin:

« En effet, de ce qu'une philosophie emprunte aux oppositions d'une langue les concepts et les oppositions reconnues fondamentales pour la pensée, il est légitime de conclure non seulement que la langue propose des suggestions à la pensée, mais qu'il est impossible de penser ce qui n'y est pas exprimé; toutefois il est illégitime de conclure que la table des catégories de la pensée reflète celle des catégories de la langue. Pour pouvoir aller jusque là, il faudrait avoir montré que le tableau des catégories empruntées à la langue est aussi le tableau complet de ces catégories quant à la langue. Dans le cas contraire, il y aura sélection et, si le philosophe choisit dans les catégories linguistiques, c'est que son choix n'est précisément plus dicté uniquement par la considération de la langue. Or, c'est bien ce qui se passe, puisqu'on ne saurait prétendre que la structure des catégories de la langue grecque est exhaustivement exposée dans le tableau d'Aristote. En fait, celui-ci suit une articulation logique qui, en même temps, possède une portée ontologique... »¹⁴.

Tout jugement catégorique comporte un certain risque, mais il y a des situations où ce risque peut se justifier. Autrement, il serait tout à fait impossible de formuler quoi que ce soit d'une manière univoque et déterminée. En effet, pratiquement tout jugement de caractère plus ou moins général est inévitablement sujet à des réserves, restrictions et autres exceptions. Et il est fréquent qu'une pensée ainsi rectifiée s'encombre de tant de précautions, qu'elle en devient stérile. Si Benveniste avait proposé sa thèse sous une forme plus adoucie et « correcte », toute cette problématique n'aurait eu guère de chances de quitter ses ornières. C'est pourquoi une certaine accentuation et radicalisation de cette thèse dans son étude des catégories aristotéliciennes s'est avérée féconde, comme le temps l'a montré, en philosophie comme en linguistique. C'est précisément ce genre de radicalisation qui a ouvert une ère d'étude systématique des catégories aristotéliciennes dans la perspective des relations entre grammaire et philosophie, entre langage et pensée. Benveniste par le défi qu'il a lancé, a, pour ainsi dire, *sensibilisé* les chercheurs à ce problème.

La véracité ou la non-véracité de la position de Benveniste est une question de degré et non de principe. A supposer qu'il ait raison, c'est à dire, si le langage exerce bien une certaine influence sur la pensée, la question est alors de savoir en

¹⁴ Ibidem, p.77.

quoi consiste cette influence et dans quelle mesure elle détermine la pensée. Cette question demeure jusqu'ici ouverte.

Benveniste: « En élaborant cette table des « catégories », Aristote avait en vue de recenser tous les prédicats possibles de la proposition, sous cette condition que chaque terme fût signifiant à l'état isolé, non engagé dans une *symploké*, dans un syntagme, dirions-nous. Inconsciemment il a pris pour critère la nécessité empirique d'une *expression* distincte pour chacun des prédicats. Il était donc voué à retrouver sans l'avoir voulu les distinctions que la langue même manifeste entre les principales classes de formes et ces classes ont une signification linguistique. Il pensait définir les attributs des objets; il ne pose que des êtres linguistiques: c'est la langue qui, grâce à ses propres catégories, permet de les reconnaître et de les spécifier ...Il s'ensuit que ce qu'Aristote nous donne pour un tableau de conditions générales et permanentes n'est que la projection conceptuelle d'un état linguistique donné ».¹⁵

On peut supposer que l'attribution à Aristote d'une analyse « inconsciemment » linguistique des catégories, n'exclut nullement la présence chez lui d'une analyse « consciemment » philosophique. Elle n'exclut pas davantage que le philosophe soit en mesure de choisir entre diverses catégories (cf. la critique de Vuillemin), ni que le fait même de se tourner vers la « catégorialité » représente une démarche philosophique par excellence (cf. Derrida¹⁶). En effet, toutes ces possibilités n'entrent pas en contradiction avec la thèse de Benveniste, mais, simplement, elles sortent du cadre spécifique de son article. Il se borne à attirer notre attention sur l'impossibilité qu'il y a à classer les propriétés des choses sans recourir aux divisions et oppositions présentes dans la langue même, de sorte que, pour cette raison, nos classifications des propriétés des choses pourraient s'avérer les reflets de notre capacité de percevoir les choses à travers le langage. Remarquons que cette idée ne requiert pas pour sa démonstration un passage en revue de toutes les catégories de la langue, ou l'établissement de leur table complète (comme dans la critique de Vuillemin).

En dévoilant une relation étroite entre le système des catégories d'Aristote et le grec ancien, Benveniste admettait-t'il par là-même un rapport entre une langue déterminée et un certain type d'activité philosophique? Je ne peux pas affirmer avec certitude qu'il approuverait Nietzsche déclarant: « L'étrange air de famille de toutes les pensées hindoues, grecques et allemandes ne s'explique que trop bien.

¹⁵ Benveniste, op. cit., p. 70.

¹⁶ « ...ce qui n'est interrogé à aucun moment, c'est cette catégorie commune des catégories cette catégorialité en général à partir de laquelle on peut dissocier les catégories de langue et les catégories de pensée » (Derrida, op. cit., p. 218).

Quand il y a parenté linguistique, il est inévitable qu'une philosophie commune de la grammaire — je veux dire la prépondérance et l'action des mêmes fonctions grammaticales d'une façon inconsciente — prédispose la pensée à produire des systèmes philosophiques qui se développent de la même manière et se suivront dans le même ordre, alors que la voie semble barrée à certaines autres possibilités d'interpréter l'univers. Il y a tout lieu de croire que les philosophes de l'aire linguistique ouralo-altaïque (où la notion de sujet est le moins bien élaborée) considéreront le monde d'un autre oeil et s'engageront dans d'autres sentiers que les Indo-Européens ou les Musulmans »¹⁷.

Or Benveniste pourrait-il considérer cette suggestion de Nietzsche comme une manifestation de son « déterminisme linguistique » ? A ce propos il s'exprime ainsi:

« C'est un fait que, soumise aux exigences des méthodes scientifiques, la pensée adopte partout les mêmes démarches en quelque langue qu'elle choisisse de décrire l'expérience. En ce sens, elle devient indépendante, non pas de la langue, mais des structures linguistiques particulières. La pensée chinoise peut bien avoir inventé des catégories aussi spécifiques que le *tao*, le *yin* et le *yang*: elle n'en est pas moins capable d'assimiler les concepts de la dialectique matérialiste ou de la mécanique quantique sans que la structure de la langue chinoise y fasse obstacle »¹⁸.

Voilà une très belle confirmation de la liberté fondamentale de la pensée! On dirait que Benveniste, en tant qu'il s'agit de ses principes généraux, fait montre de beaucoup plus de sentiments « anti-déterministes » qu'on pourrait le penser selon sa propre analyse des catégories aristotéliennes. Lorsqu'il effectuait cette analyse, il était, me semble-t-il, plus proche de l'esprit du texte cité plus haut de Sapir: « Le philosophe, dans une mesure bien plus importante qu'il ne le reconnaît, s'avère victime d'une tromperie exercée par son propre discours; en d'autres termes, la forme dans laquelle se moule sa pensée (il s'agit essentiellement d'une forme langagière) se trouve en relation directe avec sa vision du monde »¹⁹.

Finalement, si je peux résumer la pensée de Benveniste dans mes propres mots, elle consiste à souligner l'influence de la langue sur la pensée en ce sens que la langue chinoise laisse sur la pensée des chinois l'empreinte de ses propres catégories spécifiques (comme *yin* et *yang*), et la langue grecque celle de ses propres catégories, ou bien la langue sanskrite les siennes, sans empêcher la pensée — qu'elle s'exprime en chinois, en grec ou en sanskrit — d'assimiler des

¹⁷ Nietzsche. *Par-delà bien et mal*, op. cit., p. 38. Traduction de C. Heim modifiée.

¹⁸ Op. cit., p. 73–74.

¹⁹ Op. cit. cf. p. 1.

catégories, appartenant aux autres langues et autres traditions de la pensée. On pourrait trouver une remarquable confirmation indirecte de cette idée dans les travaux du philosophe français contemporain, François Jullien. Ce dernier, grâce à un détour par la Chine, nous fait voir dans quelle mesure la philosophie occidentale est restée dépendante de constellations langagières et dans quelles autres voies peut s'engager une pensée s'exprimant en chinois. Cette dernière se passe très bien des concepts de sujet et d'objet, du concept du temps, ainsi que d'un grand nombre d'autres notions et principes que nous considérons comme universels, mais en même temps elle se montre réceptive aux idées et aux concepts occidentaux²⁰.

Or au point où s'arrête Benveniste dans son article, nous pouvons nous poser une autre question: l'assimilation des catégories des autres cultures est-elle « vraiment possible » ? Et si oui est-elle toujours fidèle aux originaux ? Ou bien, en formulant la même question d'une manière plus pertinente pour notre thème, toutes les difficultés d'assimilation seraient-elles liées uniquement aux facteurs sociaux, culturels, historiques, psychologiques etc., mais non à la langue en tant que telle ? Il me semble que dégager ici une influence linguistique pure serait aussi impossible que dissocier la pensée de sa forme langagière. Mais néanmoins, le facteur linguistique mérite une attention tout à fait particulière.

Cela ne signifie pas, je le répète, que l'analyse de la pensée devrait se réduire à l'analyse de la logique des interconnections propre à la langue même, mais néanmoins, elle ne peut pas ne pas la prendre en considération. Notre réflexion sur le langage est comparable au fil attaché au pied du personnage planant dans les nuages dans le film « Huit et demi » de Federico Fellini, et par lequel on le tire pour le réveiller. Dans le cas des réflexions linguistiques c'est un garant supposé du rapport d'un beau rêve philosophique à la réalité de la condition humaine.

Je voudrais montrer dans le cadre de cet article, à titre d'illustration, comment fonctionnent les idées de Benveniste appliquées à la tradition de la philosophie indienne d'expression sanskrite. Il convient tout d'abord de rappeler la parenté fondamentale du sanskrit et du grec ancien qui appartiennent l'un et l'autre à la même famille des langues indo-européennes. Cela nous donne la possibilité

²⁰ Voir surtout: François Jullien. *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris, Grasset, 1995 ; rééd. Le Livre de Poche, « Biblio », 1997; François Jullien, *Du « Temps », Éléments d'une philosophie du vivre*, Paris, Grasset, 2001; ainsi que le recueil d'articles intitulé *Dépayser la pensée. Dialogues hétérotopiques avec François Jullien sur son usage philosophique de la Chine*. Textes recueillis et publiés sous la direction de Thierry Marchaisse avec la collaboration de Le Huu Khoa. Les Empêcheurs de penser en rond. Paris, Le Seuil, 2003.

d'étudier un cas particulièrement intéressant, celui où, d'un côté, nous avons affaire à une tradition autre, dans laquelle les paramètres spécifiés par Benveniste, à savoir, « les capacités des hommes », les « conditions générales de la culture », « l'organisation de la société », sont différents, mais qui, d'un autre côté, est parente du monde grec par la structure de sa langue. Nous voici dans une situation idéale pour vérifier dans quelle mesure le langage influe sur la pensée. L'Inde nous offre encore la possibilité supplémentaire d'examiner l'influence éventuelle de la *réflexion* grammaticale sur la pensée philosophique « pure », du fait que cette réflexion s'y est développée à une date bien plus ancienne (VI-V siècle avant J.C.) qu'en Grèce.

Nous allons examiner une classification ontologique particulièrement développée dans la philosophie indienne — celle de l'école Vaiśeṣika (littéralement — l'école des distinctions) dans la version classique de Praśastapāda (VI siècle de notre ère)²¹. Elle comporte six rubriques: *dravya* (substance), *guṇa* (qualité ou propriété), *karman* (mouvement en tant que déplacement dans l'espace), *sāmānya* (traits généraux, universalité), *viśeṣa* (traits particuliers, particularité) et *samavāya* (inhérence). Le terme-clé de cette classification est celui de *padārtha*, littéralement le sens de mot (*padasya-arthaḥ*). Mais ce ne sont pas les sens ou les objets des mots qui ont été soumis à la classification sous les rubriques mentionnées ici, mais plutôt les choses mêmes indépendamment des mots, parce qu'une des caractéristiques attribuées aux *padārtha* par Praśastapāda est l'*abhidheyatva* — « expressibilité par des mots » (de simples mots ne pourraient par définition recevoir ce qualificatif). Deux autres caractéristiques des catégories sont *astitva*, ou « le fait d'être », et *jñeyatva* — la cognoscibilité. On en conclura que les *padārtha* du Vaiśeṣika possèdent une existence indépendante aussi bien de la connaissance que du langage, tout en étant connaissables et exprimables en mots. Voilà une expression très claire de leur réalisme ontologique et épistémologique. Dans la littérature indianiste, les *padārtha* ont été souvent traduits par « catégories », au sens de modes de la réalité.

Bien que la dimension ontologique soit bien explicite chez Praśastapāda, son tableau des *padārtha*, aussi bien que celui des catégories d'Aristote, porte l'empreinte de la langue dans laquelle il a été introduit. Les trois premières rubriques, celles de *dravya*, *guṇa* et *karman*, reflètent bien la structure des divisions

²¹ Toutes les références au texte de Praśastapāda intitulé 'Padārthadharmasamgraha' (« Collection des caractéristiques des catégories ») ou « Praśastapādabhāṣya » (« Commentaire de Praśastapāda ») sont données selon l'édition: *Word Index to the Praśastapādabhāṣya. A Complete Word Index to the Printed Editions of the Praśastapāda*. Ed. by Johannes Bronkhorst and Yves Ramseier. Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.

caractéristiques pour le sanskrit entre les désignations des choses mêmes, de leurs attributs, et de leurs mouvements. En réalité, nous ne percevons que la présence brute des choses (on ne saisit jamais ni propriétés, ni mouvements en dehors des choses mêmes), mais la connaissance que nous en prenons est liée à l'analyse que nous en faisons à l'aide des termes suggérés par notre langue. Cette analyse génère ainsi une distinction entre le substrat et ce qui lui est rapporté. Le terme *dravya* possède le double sens de chose individuelle, comparable à l'essence première (*proté ousia*) d'Aristote, et de substrat ou substance (comparable de son côté à l'*ousia* d'Aristote) dont mouvements et qualités sont prédiqués.

Les philosophes indiens, et surtout parmi eux les bouddhistes, avaient une conscience très claire de ces deux étapes de la perception sensible. A la première ils ont donné le nom de *nirvikalpa-pratyakṣa* — perception sans contruction mentale, ou perception pure et indifférenciée sans distinctions ou prédications venant de l'esprit. C'est uniquement à la deuxième étape qu'interviennent toutes les distinctions. Praśastapāda partage cette idée avec le bouddhiste Dignāga, bien qu'il n'ait pas recours à la même terminologie²². Pour cette raison, la distribution du contenu perceptuel entre les différents *padārtha* n'apparaît chez lui qu'avec le second stade de la perception.

Nous allons nous adresser à cette analyse de Praśastapāda plus tard. Revenons à présent aux trois derniers *padārtha* ou catégories — *sāmānya*, *viśeṣa* et *samavāya*. Dans la version la plus ancienne des *Vaiśeṣika-sūtra*, texte « de base » de l'école, il n'y en avait que trois — *dravya*, *guṇa* et *karman*. Or si nous nous bornions à ces trois catégories, les choses saisies à travers elles perdraient leur caractère de totalités concrètes. C'est-à-dire, qu'avec uniquement ces trois catégories nous ne serions pas capables de rendre compte du fait que les choses sont des tous, et pas simplement des substrats avec leur qualités et leurs mouvements présentés séparément. C'est le *samavāya*, l'inhérence, qu'explique l'inséparabilité d'un substrat et des ses qualités, d'un effet et de ses causes etc., bref, qui rend aux choses leur identité perdue.

Mais, il y avait un autre problème engendré par la division en substance, qualité et mouvement. Même si nous ajoutons à notre liste la catégorie d'inhérence (*samavāya*), elle ne sera pas complète, parce qu'elle ne nous permettra pas d'expliquer pourquoi certaines choses sont semblables et désignables par les même mots, et certaines sont différentes les unes des autres et désignables par des noms différents. Bref, il nous restera à expliquer les similitudes (généralité) et particularités (individualité) des choses. Mais ce genre de questions se pose

²² Il désigne la première étape comme *svarūpa-alocana-mātrā* — « pure vision de la forme propre » PB [235], la deuxième étape ne porte aucun nom spécial.

uniquement au niveau épistémologique, quand nous essayons de comprendre le monde en prenant comme point d'appui notre propre connaissance, mais non pas le monde lui-même. Il serait logique d'interpréter *sāmānya* et *viśeṣa* comme des catégories plutôt épistémologiques qu'ontologiques. Mais dans le projet de Praśastapāda elles sont malgré tout ontologiques. Pourquoi? Ici, il convient de mettre en évidence deux particularités de la philosophie du Vaiśeṣika. Premièrement, ils identifiaient le mot et la pensée, ou le mot et l'idée, exprimée par lui. Deuxièmement, les Vaiśeṣika étaient partisans du principe de correspondance entre mots (idées) et choses²³. Cela veut dire que, d'un côté, rien n'est présent dans la réalité qui ne le soit aussi dans le langage et dans la pensée.

D'un autre côté, si dans la pensée nous avons les idées de généralité et de particularité, selon la logique du Vaiśeṣika, leurs prototypes doivent être présents dans la réalité elle-même. De plus, toutes nos démarches sémantiques liées à l'utilisation des mots par rapport aux choses ont aussi besoin de ces catégories de *sāmānya* et *viśeṣa*. Quand nous disons « une cruche est en cours de fabrication », quel est alors le contenu de signification du mot « cruche » ? Après tout, à ce stade, la cruche en tant qu'objet n'existe pas encore. Le paradoxe se laisse résoudre de deux manières différentes. Ou bien nous admettons une préexistence de la cruche dans ses parties (*satkāryavāda*) ; ou bien, en accord avec le principe de l'*asatkāryavāda*, nous considérerons que la cruche n'est pas encore présente dans ses parties et dans ce cas nous poserons que le mot « cruche » désigne un universel éternel, la « cruchéité » qui, lui, se trouve déjà contenu dans les parties de la cruche. C'est à cette dernière solution que se rallient le Nyāya et le Vaiśeṣika.

C'est notamment ici que s'avèrent importantes les réflexions sémantiques des philosophes indiens. Ce genre de réflexion a été bien développé dans de nombreuses écoles de la philosophie indienne à l'exception paradoxale du Vaiśeṣika. Ce dernier ne manifestait aucun intérêt pour les discussions entre les autres écoles concernant le signifié des mots. Les linguistes indiens ont proposé plusieurs solutions: *dravya* (la chose individuelle) pour le grammairien Vyāḍi; *ākṛti* (la propriété générique) et *jāti* (le genre ou l'universel) pour Vājapyāyana; les trois pour le Nyāya. Praśastapāda n'évoque jamais ce sujet, mais on trouve dans son texte des signes indirects en faveur tantôt de l'universel (*sāmānya*) et tantôt de l'individu (*vyakti*). Il me semble que c'est justement là qu'il faut chercher la justification de l'introduction dans le système des « catégories » de la paire *sāmānya* — *viśeṣa*; les traits généraux se constituant en catégorie d'universel (*sāmānya*), et les traits spécifiques en catégorie de particulier (*viśeṣa*).

²³ J. Bronkhorst, « The Correspondence Principle and its Impact on Indian Philosophy », *Studies in the History of Indian Thought* 8, June 1996, 1–19.

Nous allons analyser le texte de Praśastapāda de manière à mettre en évidence cette reconstruction. Il y est question de la seconde étape de la perception sensible. Dans la première étape, les objets et les universaux inhérents à eux sont perçus comme quelque chose d'indéterminé (cela correspond au stade *nirvikalpa* ou antéprédicatif de la perception selon Dignāga). Dans la seconde étape (ou *śavikalpa pratyakṣa* de Dignāga), la perception revêt un caractère déterminé, c'est-à-dire prédicatif.

« Par suite d'un contact entre l'*ātman* et le *manas* et en dépendance de spécifications (telles que) (1) le général, (2) le particulier, (3) la substance, (4) la qualité, (5) le mouvement, la connaissance sensible se produit (sous la forme du jugement) : « (1) cela existe, (2) s'avère être une substance, (3) celle de la terre, (4) cela a des cornes, c'est une vache blanche, (5) elle marche »²⁴

Pour Praśastapāda, toute démarche consciente de l'esprit (*buddhi*) consiste en deux opérations, l'une d'inclusion (*anuvṛtti*), visant à ranger un objet X sous l'étiquette d'une notion plus générale (c'est à dire à déterminer ce qu'il a de commun avec d'autres objets), l'autre d'exclusion ou de spécification (*vyāvṛtti*), consistant à distinguer l'objet X d'un groupe d'autres objets. Le fondement de l'*anuvṛtti* s'avère être la catégorie de *sāmānya*; celui de la *vyāvṛtti* étant la catégorie du *viśeṣa*. Il faut souligner que les termes *anuvṛtti*-*vyāvṛtti* ont de clairs antécédents dans la tradition grammaticale. *Anuvṛtti* est un terme de Pāṇini, le grand linguiste indien du V siècle avant notre ère ; il désigne chez lui la « récurrence, [la] validité dans telle règle d'un élément figurant dans une règle antérieure », tandis que *vyāvṛtti* désigne — l'« exclusion, [l'] empêchement à l'application d'une règle » (définitions de Louis Renou²⁵). On voit donc bien que ces significations propres à l'analyse grammaticale sont assez proches des sens d'inclusion et d'exclusion chez Praśastapāda.

Dans la logique de Praśastapāda, qui est strictement attachée au principe de correspondance entre mots et choses, le simple fait que nous exécutons ces actes prouve la réalité des catégories de l'universel et du particulier. Prêtons attention à la forme grammaticale de l'exemple : le (seul) sujet grammatical, la vache, reçoit une série de prédications en forme de spécifications (*viśeṣana*): « existant » (*sat*), « substance » (*dravya*), « fait de terre » (*prthivī*), « cornue » (*viṣāṇī*), « blanche » (*guṇa*), « marche » (*gacchati*).

La première chose que nous repérons dans l'acte de la perception, c'est l'existence elle-même (*sattā*) de notre objet (la vache). Selon le Vaiśeṣika, c'est

²⁴ [235] ...*sāmānyaviśeṣadravyaguṇakarmaviśeṣāpekṣād ātmamanaḥsaṅnikarṣāt pratyakṣam utpadyate sad dravyam prthivī viṣāṇī śuklo gaur gacchatīti/*

²⁵ Louis Renou. *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris.

cette existence qui apparaît comme le facteur le plus général, omni-englobant (cf. le quantificateur d'existence en logique). Elle correspond à l'universel suprême de l'« existence ». Ensuite, nous abaissons progressivement le niveau de la généralisation (en langage hégélien, nous progressons de l'abstrait vers le concret). Nous comprenons que l'objet X est une substance (*dravya*), c'est-à-dire que nous le rapportons à la catégorie du *dravya*. Parmi les substances, il appartient à la classe des choses terreuses (sous-classe de la terre). Parmi les substances terreuses, il s'avère être une vache. À cette vache sont inhérentes des qualités (*guṇa*) comme la couleur blanche et la possession de cornes, ainsi que, temporairement, le mouvement (*karman*).

Les questions de sémantique n'intéressent pas Praśastapāda. Il n'examine pas ici le sens possible de tel ou tel terme ou de la proposition dans son ensemble. Ce qui compte ici, c'est le schéma de l'opération cognitive envisagée comme détermination progressive d'un certain objet, à savoir une vache blanche en train de marcher. Il nous montre que cinq catégories — universel, particulier, substance, qualité et mouvement — constituent la grille de spécifications qui détermine la conscience perceptive.

Comme dans le cas des catégories aristotéliennes par rapport à la langue grecque, nous ne pouvons pas dire que le système des catégories de Praśastapāda présente un tableau complet des catégories grammaticales de la langue sanskrite (il y en avait beaucoup d'autres, comme en grec), mais néanmoins, nous voyons assez clairement que les trois premiers *padārtha* sont liés à la façon de comprendre les choses à travers la distinction entre substantifs, adjectifs et verbes qui est imposée par le sanskrit. Et les trois autres sont là pour enraciner dans la réalité (ontologiser) les moyens dont nous disposons en propre pour réduire les « dégâts » causés par l'application de cette grille « catégoriale » (notamment la perte du caractère de totalité des choses). Pour mieux comprendre cette situation, revenons un instant à Benveniste:

« Il est de la nature du langage de prêter à deux illusions en sens opposé. Étant assimilable, consistant en un nombre toujours limité d'éléments, la langue donne l'impression de n'être qu'un des truchements possibles de la pensée, celle-ci, libre, autarcique, individuelle employant la langue comme son instrument. En fait, essaie-t-on d'atteindre les cadres propres de la pensée, on ne ressaisit que des catégories de la langue »²⁶.

La première illusion au sens benvenistien est très évidente dans la philosophie de Praśastapāda — il n'opère pas de distinction entre mot et idée. Pour lui, l'acte cognitif (*buddhi*) consistant en un contact entre le sujet, l'*ātman*, l'organe interne,

²⁶ Benveniste, op. cit., p. 73.

manas, les organes des sens et leurs objets, est un jugement verbal par excellence. C'est pour cette raison notamment que Karl Potter, un des spécialistes du Vaiśeṣika les plus connus, a traduit *buddhi* (et ses synonymes *jñāna*, *pratyaya* et *upalabdhi*) par « jugement »²⁷.

Un autre argument en faveur de la présence chez Praśastapāda de cette illusion est sa thèse selon laquelle la connaissance par les mots (*śabda*), ne constitue pas un moyen indépendant de connaissance droite (*pramāṇa*), mais peut être assimilée à une inférence logique. Selon les Vaiśeṣika, il y a deux sources de connaissance droite: la perception sensible (*pratyakṣa*) et l'inférence logique fondée sur elle (d'où son nom *anumāna*, littéralement ce qui suit de [la perception]). Cette dernière opère dans les situations où, pour diverses raisons, la perception directe d'un objet n'est pas possible (il est trop petit, trop grand, éloigné, caché etc.). Dans ce cas, nous pouvons utiliser comme point d'appui la concomitance régulière enseignée par l'expérience passée entre l'objet A de la présence duquel nous désirons nous assurer et un autre objet B. Là, où ce second objet est perçu il joue le rôle de signe d'inférence (*liṅga*) permettant de conclure que le premier objet est bien là. Par exemple, la fumée qu'on voit derrière la colline constitue un signe pour conclure à la présence du feu caché à notre vue par cette colline. De la même façon, le mot constitue un signe qui nous garantit l'existence de la chose désignée par lui. Ce qui fonde le statut du mot en tant que signe inférentiel, c'est précisément le principe de correspondance. Même si quelqu'un n'a jamais vu de vache, il peut être assuré, grâce à la présence du mot « vache » dans l'usage linguistique (*vyavahāra*), que cet animal existe bien quelque part.

Praśastapāda, en essayant d'établir une liste close et exhaustive des catégories, utilise, aussi bien qu'Aristote, les distinctions présupposées par la structure de sa propre langue. Il est vrai qu'à la différence d'Aristote, il pouvait s'appuyer sur une tradition réflexive pas uniquement linguistique, mais aussi linguistico-philosophique et portant directement sur la nature de la langue et ses relations à la réalité. Néanmoins, il prétend à une démarche indépendante de cette tradition, une démarche que nous pouvons appeler « ontologique ». Aussi, les catégories ne se

²⁷ « But is a judgement any bit of awareness, or must a judgment have a structure of a certain sort to be capable of being true or false? This is a fundamental question which receives extended attention by all serious writers on Indian thought. And it appears that there was an almost irresistible tendency to discuss this fundamental question largely in terms of the possible structure, or lack of structure, that is possessed by the linguistic expression through which we communicate our judgements. Thus Indian thought anticipated the « linguistic turn » of modern analytic philosophy » (Karl H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*. Vol. 2. *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977, p. 148).

présentent pas chez lui uniquement sous la forme de schématisations cognitives ou langagières. Si elles peuvent jouer ce rôle, c'est précisément parce qu'elles existent dans la réalité.

Nous nous heurtons ici à la deuxième illusion dont parlait Benveniste à propos du rapport entre langage et pensée : « Le fait que la langue est un ensemble ordonné, qu'elle révèle un plan, incite à chercher dans le système formel de la langue le décalque d'une « logique » qui serait inhérente à l'esprit, donc extérieure et antérieure à la langue...²⁸ ».

Il s'agirait de la découverte dans le langage d'une logique pour ainsi dire inhérente à la réalité elle-même. Elle prend ici la forme d'une « attribution forcée » au langage des catégories propres au Vaiśeṣika. De cette manière, nous pouvons voir que la perspective ouverte par Benveniste pour la recherche des rapports entre le langage et la pensée pourrait s'avérer féconde aussi en dehors de la tradition européenne.

²⁸ Ibidem.

Водные преграды и другие препятствия в ведийской мифологии и буддийской сотериологии

Б. Огибенин

(Университет в Страсбурге)

1.

Параллельное чтение гимнов из Ригведы (RV) и Атхарваведы (AV) и авадан из буддийского собрания Махавасту (Mv.) традиции Махасангхиков-Локотаравадинов оказывается полезным с нескольких точек зрения. С одной стороны, как будто удаётся восстановить этапы возникновения определенных представлений, выраженных в буддийских текстах в обычной для них перспективе; с другой стороны, выясняется, что буддийские представления, о которых пойдёт речь, не были радикально новыми, а продолжали более древние концепции. Наконец, лексикографические задачи, стоящие перед ведийской и буддийской филологией, получают новое решение. Подчеркнем, что метафорическое оснащение и фразеологическая реализация изучаемых ниже представлений, могут пониматься иначе, чем принято, если привлечь предшествующие им ведийские концепции и фразеологические комплексы. Выявляется, в частности, что казавшиеся собственно буддийскими представления и метафоры более архаичны и восходят к ведийским источникам и, возможно, изначально — к ведийской ритуальной практике.

Цель этих заметок — предложить новый сравнительный (концептуальный и лексический) материал из двух упомянутых традиций о метафоризации представлений о преодолении водных и других препятствий с целью достижения субъектом некоторого запредельного пространства и, уже в метафизическом плане, некоего другого и высшего состояния, при том, что данные из буддийских авадан Махавасту ещё не изучались в такой перспективе.

2.

Из текстов, собранных в Махавасту, известно, что спасение живых существ, понимаемое как высшее состояние (*nirvāṇa*), достигается через

трансмиграцию, но конечное спасение доступно благодаря постижению буддийского учения, согласно которому идущий по этому пути переходит за пределы эмпирического существования, опирающегося на обычное (не-буддийское) знание, см. среди многих свидетельств Mv.1.101.14–15 *saṃsarantā ca saṃsāre na jātu dṛṣṭipūrvake pratirajyanti dharmārthe puṇye vā jñānapūrvake* «Странствующих в цепи существований не влекут взгляды, зиждущиеся на ложном, (их влекут взгляды, зиждущиеся) на истинном учении или на добродетели, зиждущейся на (подлинном) знании», и Mv.1.50.5–8 *tīrṇo tārayeyaṃ āśvasto āśvāsayeyaṃ parinirvṛto parinirvārayeyaṃ* «Переправившись, я смогу перевести (и другие существа), обретя доверие (к учению), я внушу доверие (и другим), избавившись (от цепи существований), я смогу способствовать избавлению (и других существ)». В последнем случае объект, за пределы которого стремится идущий, не называется: здесь следует предполагать либо эллиптический синтаксис, либо конструкцию, рассчитанную на знание, уже известное наставленному в учении.

Сосредоточенность на пути входит в то множество представлений, где основными параметрами являются самое движение по пути, равно как и средства и цели этого движения. Метафоры и образы, к которым обращаются тексты, вполне недвусмысленно хранят следы ведийского происхождения.

В палийских текстах Винаи (тесно связанных с традицией Махасанги-ков-Локоттараравадинов) те же представления иллюстрирует, например, отрывок Vin.1.230.11–24: *tena kho pana samayena gaṅgā nadī pūrā hoti samatitthikā kākaṇṇa. manussā aññe nāvaṃ pariyesanti aññe uḷumpaṃ pariyesanti aññe kullaṃ bandhanti orāpāraṃ gantukāmā. addasa kho bhagavā te manusse aññe nāvaṃ pariyesante aññe uḷumpaṃ pariyesante aññe kullaṃ bandhante orāpāraṃ gantukāme [...] gaṅgāya nadiyā orimatīre antarahito pārimatīre paccuṭṭhāsi [...] atha kho bhagavā [...] imaṃ udānaṃ udānesi: ye taranti aṇṇavaṃ saraṃ setuṃ katvāna vissajja pallalāni/ kullaṃ hi jano bandhati tiṇṇā medhāvino janā 'ti* «В то время река Ганг была так полноводна, что [из нее могла бы] напиться и ворона. Одни люди искали ладью, другие искали плоты, [третьи] вязали плоты, [так] жаждали [все] они переправиться с этого берега на дальний берег. Благословенный увидел тех, кто искал ладью, и тех, кто искал плоты, и [третьих], кто вязал плоты, [всех, кто] жаждал переправиться с этого берега на дальний берег [...] Сам же он исчез с этого берега и появился на другом берегу [...]. [И Благословенный] произнес [такие] стихи: “[Жаждающие] перейти через глубокие воды и реки строят мосты, оставляя позади водные глади, они вяжут плоты, мудрые же уже пе-

решили¹ на ту сторону»». Этот отрывок следует сопоставить с отрывком из Маджджхимаики (MN 1.134–135) *evam eva kho bhikkhave kullūpamo mayā dhammo desito nittharaṇatthāya no gahaṇatthāya. kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantehi dhammā pi vo pahātabba, pameva adhammā* «Именно так, монахи, излагается мною учение [посредством] сравнения с плотом, с целью переправы [на ту сторону], а не с целью завладения [плотом = учением]. Знающие, монахи, должны отбросить учение, подобно плоту, тем более [следует отбросить] не-учение»².

Существует предположение, что сооружение мостов еще не было индоевропейской и ведийской практикой, что и те и другие знали только броды³, что и повлекло возникновение особой ведийской концептуальной схемы, где нашли выражение цели, средства, риск и, вероятно, ритуалистическое истолкование переправы через воды⁴.

Среди искомых или достигаемых целей, например, благосклонность бога Индры, которого смертный просит поспособствовать удачной переправе через воды (RV.6.60.11 *yá iddhá āvivasati sumnám índrasya mártyaḥ / dyumnāya sutārā apāḥ*); богатства Индры (скот), которыми жертвующие завладе-

¹ *tiṇṇā*, по мнению г-жи Хорнер, — технический термин, часто встречающийся в палийских сутрах в приложении к преодолению океана чувственных удовольствий, нового рождения, ложных взглядов и невежества, иными словами, потока или реки смерти, подвластных Маре (Horner 1962: 314, n. 8).

² О плоте, с помощью которого переправляются по ту сторону водной преграды с тем, чтобы оставить плот, как оставляют и учение, являющееся лишь средством для спасения, а не самоцелью, см. Geiger 1973: 162 sqq.

³ Такковы заключения Э. Хэмпа, который основывается на том, что индоевропейские слова родственные лат. *pont-* значили «путь, дорога» и «брод» (и.-е. **pont-e-H-* «путь, брод» и «переправа», при ситуационно обусловленном значении «море» в эгейском мире): см. Hamp 1980: 192; 1974: 231, n. 5.

⁴ См. монографию Kwella 1973, где на основе гимна RV.3.33 реконструируется ведийский ритуал, совершавшийся перед переправой через опасные воды и предшествовавший военному походу. Главные черты ритуала должны были состоять в прославлении героических подвигов бога Индры и в преподношении даров этому богу. Воды, через которые переправлялись, следовало умиловать жертвой, вероятно, сомической жертвой, см. RV.3.33.11 *ā vo vṛṇe sumatīm yajñīyānām* «Я хочу милости от вас, достойных жертв» (пер. Елизаренковой 1989: 324, ср. Kwella 1973: 22, 105–106). Прилагательное *yajñīya* характеризует и ладью в RV.10.44.6, что обычно толкуется как метафорическое обозначение жертвы: *ná yé śekur yajñīyaṃ nāvam āruham* «Те (же), кто не смогли взойти на жертвенную ладью» (Елизаренкова 1999: 170), хотя остаются неясными и контекст, и самое понимание прилагательного: «достойный жертвы» или «жертвенный»? Ср. в переводе Гельднера «das Schiff des Opfers».

вают, находя путь через опасные воды (RV.2.21.5ab *yajñéna gātúm aptúro vividrire* «С помощью жертвы [Ушиджи] нашли выход, (они), пересекающие воды», в переводе Т. Я. Елизаренковой⁵). Исследования лексики Ригведы коренным образом изменяют перевод сложного слова *aptúr*: если Грассманн в своём словаре понимал его как «geschäftig, emsig» и связывал с основой *ápas*- «работа, произведение, действие», то в недавнем издании авторы подтверждают догадку Елизаренковой и обоснованно переводят его как «пересекающий воды» (например, о Всех-Бogaх, идущих к выжатому соме: RV.1.3.8 *vísve deváso aptúraḥ... túṛṇayaḥ*⁶; об орлах, везущих Ашвинов: RV.1.118.4 *yé aptúro divyáso ná gṛdhrā abhí práyo nāsatyā váhanti*)⁷.

Примечательно, что в Ригведе, даже если не говорится о переправе через воды, просьбы, обращенные к богам, опираются на метафору ладьи как средства спасения, что и должно подтверждать, что спасение подразумевало преодоление препятствий, в частности, уподобляемых опасным водам. Так Индру просят обеспечить переправу за пределы вражды RV.8.16.11 *sá naḥ pápriḥ párayāti svastí nāvā puruhūtāḥ índro víśvā áti dvíṣaḥ* (в переводе Т.Я. Елизаренковой, «Этот перевозчик⁸ пусть перевезёт нас благополучно на ладье, Индра, многопризывный, через проявления враждебности!»), что поучительно сопоставить с RV.8.18.17 *té no bhadreṇa śármaṇā yuṣmākaṁ nāvā vasavaḥ áti víśvāni duritā pipartana*, где тот же глагол *par*- входит во

⁵ Т.Я. Елизаренкова 1989: 260.

⁶ В этом контексте эпитет богов *túṛṇayaḥ* может вполне иметь значение не «быстрые», а «быстро пересекающие (воды)», хотя это и предполагает известную избыточность в выражении.

⁷ Witzel u.a. 2007: 14, 215. К.Ф. Гельднер, впрочем, уже тоже отказывался от толкования Грассманна. *aptúr* понимается иначе в комментарии к этой паде в кн.: Pirart 1995: 130 и 235 [предполагается, что глагольный корень, лежащий в основе второго члена *túr*, не *tṛ-* (*tar-*, *tur-*), а *tvar-* «спешить, быть скорым, преодолевать», и таким образом *aptúr* значит «ускоряющий воды» (!) или «устремляющийся к водам». Неко- торой уступкой аргументам Рену, отмечавшему, что семантическое развитие основы *-túr* шло от «побеждающий, преодолевающий» к «сильный, мощный» (Renou 1966:25), выглядит предложение Пирара понимать *radhratúr* как «подстёгивающий медленного», т.е. «ускоряющий, побеждающий скоростью, натиском»; *vṛtratúr* понимается им как «бросающийся на Вритру» (!)]. К. Уоткинс, со своей стороны, считает, что ведийский формант *-túr* и греческий *-тар* в соответствующих сложных словах отражают нулевую ступень **-tṛh₂* и.-е. корня **terh₂*, для которого восстанавливаются значения «переходить, проходить, преодолевать, побеждать» (Watkins 1995a: 343–344).

⁸ Елизаренкова 1995: 313; *pápri*, однако понимается и как «спаситель» (Retter, согласно Гельднеру).

фразеологическое сочетание с названием защитного покрова, символическим заместителем которого является ладья, служащая для переправы⁹ (*śármaṇā ... nāvā ... āti víśvāni duriṭā par-*).

Приведённые стихи из Ригведы — предположительно самые древние данные о символике судна или ладьи, преодолевающих водные или другие препятствия. Известно, однако, мнение Л. Шмиттхаузена о том, что самым древним упоминанием о губительных водах и судне в контексте возможного спасения или гибели следует считать строфу из Атхарваведы AV.5.19.8 *tād vai rāṣṭrām āsravati nāvaṃ bhinnām ivodakām / brahmāṇaṃ yātra hīmsanti tād rāṣṭrām hanti ducchūnā*, которую этот автор переводит следующим образом: «Whenever they rush [violently] on the Brahmin, the kingdom goes off (or: flows off) as [when] the water [rushes on]/intrudes in a broken ship; the misfortune harms [then] the kingdom»¹⁰. Следует уточнить, что это сопоставление вод, губящих повреждённое судно (т.е. непреодолевающее воды и, таким образом, противоположное по отношению к ладье, обеспечивающей переправу), насилия над брахманом и бед, поражающих царство, помещено в контекст, исключаящий такую тематическую связь данной строфы с предыдущей строфой AV.5.19.7, какую предполагает Энмото: он считает, что речь идёт о незаконном умерщвлении коровы, навлекающем беды на царство, где к тому же подвергаются гонению брахманы. Не принято, однако, во внимание, что корова в AV.5.19.7 — «о восьми ногах, о четырёх глазах, о четырёх ушах, о четырёх челюстях, о двух ртах и о двух языках» (*aṣṭāpadī caturakṣī cātuḥśrotā caturhanuḥ / dvyāsyā dvījihvā bhūtvā*). Именно так в ведийской ритуальной литературе описывается стельная корова¹¹, которую в данном случае приносят в жертву с целью исправить неблагоприятное положение в царстве как следствие гонения на брахманов. Другое замечание Энмото, приведённое Шмиттхаузенем, вполне справедливо: AV.5.19.8b соответствует Суттанипата 770d *maddant'enaṃ parissayā / tato naṃ dukkham anveti nāvaṃ bhinnam ivodakam* «Трудности (*parissayā*) крушат

⁹ Там же, с. 316: «С помощью вашей благодатной защиты переправьте нас (как) на ладье через все препятствия, о Васу!». Перевод Елизаренковой слова *duriṭā* представляется более оправданным, чем перевод Гельднера «Klippen»: *duriṭā* лучше понимать именно в обобщённом смысле как название трудностей и препятствий, а не как название подводных рифов.

¹⁰ Schmitthausen 1992: 123, п. 93 со ссылкой на недоступную мне статью Ф. Энмото.

¹¹ См. анализ ведийского ритуала *sautrāmaṇī* в сравнительной перспективе: Dumézil 1947: 117–121; 1954: 17–26; об отражении символизма стельной коровы в латинских, хеттских и литовских источниках: Oguibénine 1985a.

его, когда страдания заполняют его, как вода заливают повреждённое судно», где, по мнению Эномото, вода тождественна страданию (*dukkha*), а судно — телу аскета. Ср. еще наблюдение Н. Арамаки, приводимое Шмиттхаузенем и проливающее свет на символику судна, общую для ведийских и буддийских источников: близкие друг другу термины буддийской аскетической практики *parisrava* (*parissaya*) и *āsra* уместны в описании сансары с помощью фигуры судна в бурном океане, которое подвергается риску затопления, ср. джайнскую сутру *Uttarajjhāyā* 23.73, где судно уподоблено телу живого существа, а сансара — океану, который переплывают лишь великие мудрецы. Не менее полезны и догадки Шмиттхаузена о семантике упомянутых терминов: *parisrava* (*parissaya*) обозначает поток или любые другие опасные субстанции, угрожающие живым существам (судам в разбираемой буддийской символике), *āsra* же подразумевает разрушительное проникновение и распространение опасных факторов (или субстанций) при отсутствии сосредоточенности и сдержанности субъекта в отношении своих чувственных восприятий. Оба термина суть производные от глагола *pari-sru-* «течь вокруг, обтекать», известного в Ригведе (см. строфы RV.9.113.1–11, включающие рефрен *īndrāyendo pári srava*¹², который, по мнению Шмиттхаузена, иллюстрирует сходство ведийской и буддийской лексики и свидетельствует о том, что ведийская лексика нашла продолжение в буддийской терминологии).

Если в Ригведе говорится, что воды удерживаются проглотившим их Вритрой¹³, то среди многочисленных упоминаний следует выделить RV.10.66.8cd *agnīhotāra ṛtasāpo apó asṛjann ānu vṛtratūrye* «(Боги), чей хотар Агни, (они), почитающие закон, выпустили воды вслед за преодолением Вритры»: кажется возможным считать, что сложное слово *vṛtratūrya* указывает на преодоление препятствия в облике Вритры, преодоление, понимаемое как движение к цели за пределы препятствия, обеспечивающее устранение этого препятствия и, как следствие, освобождение вод. В RV.10.100.12cd глагол *tar-/tir-/tur-*, лежащий в основе *vṛtratūrya* и усиленный приставкой *pári*, означает именно движение/перемещение, с помощью которого почитатель богов стремится овладеть (*tūtūrṣati* 3 л.ед.ч. дезидератива) лучшим

¹² Elizarenkova 1999: 115–116 переводит этот рефрен фразой «Для Индры, о капля, растекайся вокруг» (что близко к пониманию этой строки у Гельднера и Рену); но П. Тиме (Thieme 1964: 44 sqq.), которому следует Шмиттхаузен, понимает иначе: «Dem Indra ströme, Tropfen! durch [die Seihe]!».

¹³ RV.4.17.1cd и 10.111.9a *sṛjaḥ síndhūnṛ áhinā jagrasānān* «Ты (Индра) выпустил воды, проглоченные змеем».

скотом (через преодоление или обход препятствий, так как его путь должен быть прямым: *rájiṣṭhayā rájyā paśvá á gós tūtūrṣaty páry ágraṃ duvasyúh*). В свете этого и подобных свидетельств становится понятной эволюция значения глагола: в RV.4.21.1–2 всеильное господство бога Индры (*kṣatrám abhíbhūti*) связывается с его «одолевающей, спасающей и повелевающей народами» духовной силой (*sāhvān tárutro abhí ásti kṣṣṭīh*), как справедливо толкует Елизаренкова, понимая прилагательное *tárutra* именно в ключе терминологии спасения, тогда как источник его изначального значения — в терминологии движения ради преодоления препятствия и победы над ним и его завоевания. Ср. особенно строфы, в которых Индра или его опьянение описаны именем деятеля *tárutr-* (производного от глагола *tar-/tir-/tur-*, как и имя действия *prátūrti* «бурное продвижение вперед; завоевание; сражение») и в контексте прославления военных подвигов бога и завоеваний им добычи: RV.1.129.2 *dakṣāyā ... ási prátūrtaye nṛbhih ... yó víprair vājaṃ tárutā* «Ты [...] тот, кого воины примут благосклонно ради продвижения вперед (= сражения), кто вкупе с вдохновенными (жрецами) — завоеватель (военной) добычи (награды воинам)» или RV.8.46.9 *yó ... vājeṣv ásti tárutā* «[Твое опьянение] [...] — завоеватель в битвах-за-военную-добычу (награду воинам)»¹⁴.

Реминисценциями, будь то и непрямыми, к этой строфе являются те места в Мв., где речь идет об этом (феноменальном) мире, воспринимаемом буддистами как опасное место, полное бедствий и недугов, мира, который «глотается» и «пьется» живыми существами, что и составляет их обычное отношение к этому иллюзорному миру¹⁵, препятствию на пути спасения: Мв.2.153.2–3 *yo lokaṃ pibate vapuś ca grasati vyādhisya ko nodvijet* «Тот, кто пьет [этот] мир, [кто] глотает [его красоту], как не содрогнется он от недугов [этого мира]?» Сопоставляя с Мв.2.173.18 *so dāni yaṃ velaṃ na varttibhavati vyādhinā ca grasto* «Теперь он хвор, и недуг проглотил его» и Мв.1.352.16–17 *tasyā dārikāye kuṣṭhavyādhī utpannaḥ sā dāni tena kuṣṭhavyādhinā ca grastā* «У девушки обнаружилась проказа, и недуг этот проглотил её», можно допустить, что буддийские представления о соотношении мира и недугов отражают (или воспроизводят) ведийские представления о колду-не Вритре, глотающем воды, что и подтверждается заимствованной (или

¹⁴ О термине *vāja* и о его контрасте с термином *dakṣiṇā* см. Oguibénine 1985b: 88–98 (англ. пер. Oguibénine 1998: 105–119).

¹⁵ Среди многочисленных примеров, см. слова будущего бодхисаттвы в Мв.2.145.18–19 *paśyāmi sarvadharmāṃ riktakāṃ tucchakāṃ asāraṇakāṃ māyopamaṃ* «Все дхармы вижу я пустыми, мало значащими, бессущностными, подобными колдовским иллюзиям». Вритра же описывается в Ригведе как *māyín* «колдовской змий» (RV.2.11.5, ср. 10), следуя удачному переводу Т.Я. Елизаренковой (1989 : 247).

унаследованной) лексикой (глагол *gras-* «глотать» как предикат при аргументе *vyādhī* «недуг, болезнь»¹⁶).

3.

Ведийский глагол *sr-* «течь, стремиться, спешить, (про)двигаться» употребляется без приставок или с рядом приставок, дополняющих его основное значение. Известны также фразеологические обороты с этим глаголом. По крайней мере в двух случаях глагол описывает ситуацию желания или достижения нового состояния, находящегося вне прежнего состояния или по другую его сторону (с приставкой *prá*: RV.10.35.5abc *prá yāḥ śísrate ... jyótir bhárantīr [...]* *bhadrā no adyā śrávase* *vy ūchata* «Те, что спешат дальше (или вперёд), [зори] несущие свет, благие, светите нам ныне во славу!»), или же такую ситуацию, в которой агенту глагола будет придано новое и высшее качество (с упоминанием «другой стороны или берега»), *pārā* в местном падеже: RV.8.59.2cd *yā śísratū rájasa pārē ádhvanaḥ yáyoḥ śátrur nákir ádeva ohate* «Вы (двое, т.е. боги Индра и Варуна) стремитесь по ту сторону пространства (и по ту сторону) пути, (вы, кому) ни один не-бог не возмнит себя противником».

Ведийский глагол *saṁsr-* «стекать(ся), перетекать» (например, RV.9.97.45d *sám índur góbhir asarat* «капля потекла вместе с коровами»¹⁷) лежит в основе слова *saṁsāra*, получившего статус *terminus technicus* в послеведийских и буддийских источниках. Уже раньше отмечалось, что ведийский материал слишком скуден и не позволяет проследить семантическую историю

¹⁶ Если *vyādhī* и другие слова из этого этимологического гнезда деривационно связаны с глаголом *vidh-* (см. Mayrhofer 1976: 212, 274), то есть смысл пересмотреть перевод тех стихов Ригведы, где употреблён этот глагол и где он значит не «бить, поражать», а точнее и скорее всего — именно «наносить ущерб, вредить»: см., например, RV.5.40.5 и 9 (асура Сварбхану *делает ущербным* Сурью-солнце с помощью тьмы: 5 *yāt tvā sūrya svārbhānus támasā ávidhyad āsurāḥ*; 9 *yām vai sūryam svārbhānus támasā ávidhyad āsurāḥ*). Грассманн в словаре Ригведы близок к такому пониманию («schädigen, versehren»), в отличие от Гельднера, который переводит *vidh-* как «schlagen», ср. убедительный перевод Елизаренковой «Сварбхану... повредил мраком» (Елизаренкова 1995: 40). В строфе RV.5.40.5 живые существа при ущербе солнцу сравниваются с человеком, потерявшим разум и не узнающим места (*ákṣetravid yáthā mugdhó*).

¹⁷ Возможно, права Елизаренкова в своём переводе этой пады: «капля потекла вместе с коровым молоком» (Елизаренкова 1999: 96).

этого термина, редкого в собственно ведийской литературе и более известного в сравнительно поздних упанишадах¹⁸. Традиция буддистов Махасангхиков-Локоттаравадинов как будто ещё более непосредственно соответствует намеченному в ранних ведах. Глагол *saṃsṛ-*, на котором основывается этот термин, имеет там значение «менять место (существования), переходить из одного состояния в другое, проходить через многие рождения, мигрировать», в известном смысле «перетекать», «стекать (в новое существование)», см. Mv.1.3.15–4.1 *etena upāyena bahūni jātīnāyutaśatasahasrāṇi saṃsarati bodhisatvo satvānām arthaṃ cintayanto* «Таким способом бодхисаттва, полагаящий своей целью благоденствие живых существ, проходит через/ перетекает в мириады сотен тысяч перерождений». Это свидетельство позволяет допустить, что термин *saṃsāra* как, с одной стороны, обозначение эмпирического или любого другого мира (места, через которое лишь проходят) и, с другой стороны, как термин-концепт, указывающий на непостоянство этих миров, представляемых в виде цепи переходов или перерождений, ещё сохраняет живую связь с глаголом *saṃsṛ-*, см. ещё Mv.1.244.19 *so aṣṭasu mahānarakeṣu [...] suciraṃ dīrgham adhvānaṃ saṃdhāvitvā saṃsaritvā* «(Мегхадатта, совершивший несколько убийств) переходил долгими путями (из одного жизненного времени в другое и прошёл так) через восемь великих преисподен» (причастия здесь, как часто в буддийском санскрите, имеют значение личных глагольных форм).

4.

Переход из одного существования в другое находит выражение в буддийской догматике в серии высказываний (которые не следует считать метафорическими), утверждающих, в частности, отказ от эмпирического мира и его ценностей. Так пронизательный («наделённый зрением») человек, «по мере того, как он мигрирует, покидает с легким сердцем то, что ему дорого»

¹⁸ Однако в Майтри Упанишаде I.4 *saṃsāra* («круговорот бытия» и «этот мир» в переводе Сыркина, см. Сыркин 1967: 134) понимается как то место, из которого следует спастись и куда «насытившийся наслаждениями неоднократно возвращается», что, по мысли С. Роде (Rodhe 1946: 130–132) указывает на непостоянную, временную природу существования. Роде справедливо усматривает в Майтри Упанишаде буддийское влияние, ср. Катха Упанишада III. 7, где *saṃsāra* — место, куда возвращается «непонятливый, неразумный, всегда нечистый» и III.8: «понятливый, разумный, всегда чистый» не достигает этого места и больше не рождается в нём (Сыркин 1967: 105).

(Mv.1.161.9–10 *priyāṇi vastūni dadāti cakṣumāṇ ciraṇ prasannena manena saṃsaran*). Значение глагола *saṃsṛ-* в этом контексте вскрывается, если учесть, что движение бодхисаттвы через ряд существований (ступеней) толкуется как его вхождение в разные существования, как его «падение» в ходе многократных появлений в них: бодхисаттва подвергается не только изменению своего статуса, но и распаду на отдельные субъекты существования (при конечной цели избавления от серии трансмиграций): ср. Mv.1.77.4, где соплагаются глаголы *vivṛt-* и *saṃsṛ-*: *bhūmīnāṃ pariṇāmāni yathāvat anukīrtaya yathā ca te vivartante saṃsaranto mahāyaśā* «Поведай же о переходах из одной ступени (существования) в другую, (о том), как эти многочисленные (существа = бодхисаттвы) падают и трансмигрируют». Если допускать близость ведийской и буддийской лексики, возможно новое освещение небезосновательно считающейся тёмной строфы RV.10.27.21 *ayāṃ yó vá-jraḥ purudhā vívṛto 'vá sūryasya bṛhatāḥ pūrīṣāt / śráva íd enā paró anyád asti tād avyathī jarimāṇas taranti* «Вот эта ваджра, которая разлетается по разным местам вниз от источника высокого солнца. Слава же за пределами этого бывает другой. Старость уверенно её настигает»¹⁹. Гельднер усматривал в строфах 19–21 этого гимна ссылку на старящие человека годы²⁰: в строфе 19 поэт упоминает об отряде (*grāma*), преследующем поколения людей и «тут же превращающемся в (нечто) новое с помощью члена» (*śiśnā* в творительном падеже с инструментальным значением согласно Елизаренковой). Не всё остаётся ясным в этой строфе, как и в строфе 20 гимна, где говорится о быках смерти, запряжённых для поэта, и о водах и солнце, долженствующих восторжествовать над смертью, но всё же есть основание увидеть тематическое сходство ведийских метафор (использующих глагол *vivṛt-* «разлетаться, менять места»²¹) и буддийских представлений. В одном случае речь идёт о чередующихся поколениях, подверженных смерти и старению, и о члене-ваджре как инструменте многократных обновлений поколений; в другом случае — о чередующихся ступенях существования бодхисаттв, описываемой тем же глаголом с необходимым изменением его семантики в буддийской перспективе (переход от одной ступени к другой как падение и от-падение).

¹⁹ Перевод Т.Я. Елизаренковой (1999: 148).

²⁰ Geldner 2003: 164.

²¹ Ср. Sir Moniers Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1899, p. 988c, где причастие *vivṛta* переведено как «flying in different directions». Сомнительным представляется понимание этого слова у Гельднера: «Dieser Vajra, der vielmals zersplittert wird»: вряд ли речь идёт о *расщеплении* ваджры.

5.

Далее, переход из одного существования в другое выражается в Махава-
сту фразеологизмом со смыслом «превосходить (эмпирический) мир, воз-
вышаться над ним»; мир тогда представляется как препятствие для дости-
жения духовного пространства, лежащего вне его пределов. См. хотя бы
следующее примечательное описание перерождений Будды с целью поис-
ка блага для мира: Mv.1.3.5–6 и 9–11 *sādhū syād yadi ahaṃ lokam eva abhi-
bhūya loke lokārthacaro lokasya asya hitāya jāyeyaṃ [...]; acari so bodhi-
satvacaryāṃ satvānāṃ hitasukhaṃ gaveśanto saṃsarati bodhisatvo lokār-
thaṃ ātmano 'rthaṃ ca* «Добром было бы, родись (я вновь) ради блага это-
го мира, возвысившись над этим миром, способствуя его благу [...]; бод-
хисаттва следовал по своему пути бодхисаттвы, и в стремлении ко благу
живых существ прожил он много жизней ради блага этого мира и ради
своего блага».

В то же время, возвышение над пространством этого мира хорошо из-
вестно в Ригведе. Если буддисты видели в возвышении Будды и бодхисаттв
этап в трансмиграции, то ведийская мифология знает богов-гигантов, пере-
растающих за пределы мира богов и мира живых существ. Таков бог Индра
(RV.8.97.9cd *viśvā jātāni śavasābhibhūr asi nā tvā devāsa āsata* «Ты своей
силой – по ту сторону всех живых существ, да и боги не достигли тебя»), о
котором в следующей строфе сказано, что он был сотворён и предназначен
богами (или поэтами?) для перерастания, понимаемого как переход за пре-
делы²². В RV.8.97.10 Индра назван *tarasvīn*, что допустимо толковать, исхо-
дя из этимологической связи этого слова с корнем *tur-*, *tar-*, как «бегущий,
движущийся вперёд», вслед за Грассманном (*Wörterbuch zum Rigveda*, Sp.
530) и вопреки Гельднеру, ср. ещё слово того же корня *tarāṇir* RV.1.121.6
(об обожествлённом Соме) *ādha prá jajñe tarāṇir mamattu* «Вот он (Соме)
родился, пусть опьянит он (Индру, он), струящийся вперёд (= идущий за
пределы)!»²³. В RV.8.96.1cd Индра прославляется в связи с водами, остано-
вливающимися для него и обеспечивающими переправу покровительствуе-
мым им героям (RV.8.96.1 *asmā āpo ... tasthur nṛbhyas tārāya sīndhavaḥ
supāraḥ*). Ср. связь превосходства и перерастания за пределы, утверждае-
мую в приложении к Соме с использованием глагольного корня *abhibhū-* (в

²² О поэтах, прославляющих и тем способствующих возрастанию Индры: Ogui-
bénine 1985b: 151–152; 1998: 191–192.

²³ Ср. близкое понимание этой пады в переводе, упомянутом в примеч. 8 (Witzel
2007: 221).

именном производном *abhibhūti*) и глагола *tar-/tir-/tur-* в двух тёмных падах RV.10.76.2cd *vidad dhy áryò abhibhūti paúṃsyam mahó ráyē cit tarute yád árvataḥ*, [где относительное местоимение *yád* Ольденберг и Рену предлагали считать эксплетивным (вставным)²⁴]: «Он (выжатый сома) выявляет ту мощь, что (перерастает силу) врага, (мощь), что превосходит скакуна (соперника) ради добычи большого богатства». Превосходство сомы сопоставимо с превосходством убийцы соперников (RV.10.166.2 *sapatnahā*), побеждающего их своей мощью (RV. 10.166.4 *abhibhūr ahám*), овладевающего их мыслями, обетами и сообществом и перерастающего их (4cd *ā vaś cittám ā vo vratám ā vo 'há sámītiṃ dade; 5ab ahám bhūyāsam uttamāḥ*). Уже упомянутое выше специфически ведийское представление о преодолении препятствия в облике Вритры, т.е. переходе за пределы препятствия (ср. выше RV.10.100.12cd о почитателе богов, стремящемся овладеть скотом) находит параллель в RV.10.159.5, где говорится о женщине, превосходящей своих соперниц (*abhibhūvarī*, адъективное образование от корня *abhibhū*) и овладевающей их достоянием (*asapatnā sapatnaghnī jáyanty abhibhūvarī, āvrkṣam anyāsām várco rádhō ástheyasām iva*) «Нет у меня соперниц! Я — убийца соперниц, побеждающая, (всех) превосходящая! Я отняла блеск у других (женщин), как дар — у неуверенных»²⁵.

6.

Смерть — ещё одно препятствие на пути к спасению, как оно понимается в Ведах. Ведийская формула *áyus prá tī-* (*tar-*, *tur-*) служит для выражения просьбы адепта. Общую мысль, выраженную ведийской формулой *áyus prá tī-*, можно представить вслед за изучившим обширное число контекстов Гайбом следующей парафразой: проситель обращается к богу (грамматический субъект глагола *tī-*) обеспечить ему переход за данный жизненный срок (грамматический объект глагола *tī-*), иначе говоря, продлить его существование в обход всех препятствий или за их пределами²⁶. Препятствия же,

²⁴ Renou 1967: 143.

²⁵ Так в переводе Елизаренковой (1999: 307).

²⁶ Geib 1975: 272. Уоткинс (Watkins 1995b: 351) со своей стороны показал, что ведийский термин *áyus* является потенциальным синонимом (virtual synonym) латинского *saeculum* (и.-е. < **sah₂i-tlom*, для которого восстанавливается значение «жизненный срок в сто лет»); см. в этой же статье, с. 350 и сл., о римских *ludi Saecularis*, проводимых на Марсовом поле в Tarentum (и.-е. < **terh₂*), обозначающем место перехода во владения *di inferi*, «богов преисподней», и связанного с культом

обобщённо называемые словом *ámhas* «узина, узость», включают и смерть, особенно же — преждевременную смерть, как, например, в AV.2.28.1 *túbh-yam evá jariman vardhatām ayám memám anyé mṛtyávo hiṁsiṣuḥ śatám ye / mātēva putráṁ prāmanā upásthe mitrá enám mitrīyāt pātv ámhasaḥ* «Пусть же процветает в угоду тебе, о старость (=о смерть от старости), этот (Шамбу), да не повредят его другие божества смерти, будь их сотня! Пусть печётся о нём Митра, как заботливая мать о чаде в своей утробе, да упасёт он его от узины!»²⁷. Как было отмечено недавно Р. Лаццерони²⁸, если AV.4.25.1–6 *ténaudanéna tarāṇi mṛtyúṁ* «Да преодолею я смерть благодаря рисовой похлёбке!» — негативное утверждение о преодолении смерти, то в ведийских текстах часто встречаются и положительные утверждения о продлении жизненного срока. Оба автора указывают на совместное упоминание в них избавления от *ámhas* и продления жизни, как, например, RV.4.12.6cd *evó śv àsmán muñcatā vy ámhaḥ prá tāry agne pratarám na áyuh* «Вот и нас [, о боги Васу,] освободите от узины, да продлится ещё далее, о Агни, наш жизненный срок!» (Гайб, стр. 279 справедливо отмечает непереходное значение 3 л.ед.ч. аориста *prá tāry*).

С другой стороны, просьба о продлении жизни или о новом жизненном сроке в пределах одной жизни, находит выражение в RV.1.10.11 *indra [...] návyam áyuh prá sú tira*. Эта пада понимается Гельднером как «Indra, verlängere fein aufs neue unser Leben!», но более адекватный перевод предлагается Гайбом: «Indra, (unsere) junge Lebenszeit bringe gut hindurch». Последнее понимание точнее передаёт смысл формульного выражения *áyus prá tī-* и его место в фразеологии представлений данного круга, хотя *návyam* следует,

мёртвых. Примечательно, что эти *ludi Saecularis* состояли из игр и жертвоприношений, которыми римляне отмечали конец одного и начало следующего *saeculum* (таким образом, в этих играх очевидна идея чередования и возобновления).

²⁷ См. Gonda 1975: 62 и более недавние наблюдения Lazzeroni 1988: 177–199, где заслуживает внимание прочтение RV.8.18.22 *yé cid dhí mṛtyúbādhava ádityā mánavaḥ smási prá sú na áyur jīvāse tīretana* «Anche se noi, figli di Manu, abbiamo connaturata la morte, o Āditya, portate la nostra vita (al di là degli ostacoli) perché viviamo» (слово *bāndhu* предполагает тождество смерти и «нас», о нём см. Oguibénine 1990: 21–34). Geib 1975: 274 понимает *na*, предшествующее слову *áyur* как посессивный родительный падеж местоимения 1 л. мн. ч. и переводит RV.8.18.22 как “Denn wir auch *den Tod zum Verwandten haben*, o ihr Ādityas, wir Abkömmlinge des Manu, bringt doch unsere Lebenszeit (durch den Tod) hindurch, damit wir (weiter) leben”, что в целом совпадает с переводом Елизаренковой: «И хотя (мы,) люди, о Адитьи, связаны со смертью, продлите (нам) хорошенько срок нашей жизни!» (Елизаренкова 1995: 317).

²⁸ Lazzeroni 1988: 179 и сл.

видимо, истолковывать всё же как наречие, как у Гельднера («aufs neue» — «снова»).

Сходные представления восстанавливаются на основе RV.1.116.10, где говорится о старце Чьяване, которому боги Ашвины продлевают срок жизни (1.116.10 *jujurúṣo nāsatyā [...] prátirataṃ jahitáśyáyuḥ dasrád ít pátim akṣṇutaṃ kanīnām*): по верному замечанию Гайба (с. 273), речь в этой паде идёт о преодолении смерти от старости и о второй молодости Чьяваны (ср. его перевод всей строфы: «Und vom Gealterten, o ihr Nāsatyas, löstet ihr die (Leibes-) Hülle wie ein Gewand, vom Cyavāna. Hindurch (durch das Alter) brachtet ihr die Lebenszeit des Verlassenen, o ihr Geschickten. Da machtet ihr ihn zum Gatten der Jungfrauen»²⁹). Возможно, та же мысль о новом рождении как о преодолении смерти заключена в RV.10.85.19 *návo-navo bhavati jáyamānó [...] prá candrámas tirate dīrghám áyuḥ* «Каждый раз, рождаясь, обновляется он. Далеко (за ночь новолуния) простирает месяц (свою) жизнь» [Geib 1975: 275–276 видит в этом и других подобных случаях обоснованное употребление среднего залога глагола *tī-*, которое связано с синтаксисом пады, где субъект (месяц) осуществляет продление своей жизни (или некое другое действие) в собственных интересах: исчезающий (= умирающий) накануне ночи новолуния месяц затем появляется (= рождается) вновь и тем продлевает своё существование бесконечно]. Так же, если следовать прочтению Саяны RV.1.140.8bcd, возрождаются угасшие (= умершие) языки пламени, избавляемые от старения и обретающие новое, несокрушимое существование: *ūrdhvās tasthur mamrúṣiḥ práyáve púnah tāsām jarām pramiñcán [...] ásum páraṃ janáyāñ jīvám ástṛtam*.

7.

Представления о жизненном сроке, о смерти и о возрождении в аваданах Махавасту не воспроизводят ведийские представления, но отвечают выработанной в Ведах концептуальной парадигме настолько, что можно допус-

²⁹ В строфах 3–5 этого же гимна к Ашвинам говорится, что эти боги спасают Бхуджью, покинутого в воде, вывозя его «на ладьях..., на колесницах... на берег моря, по ту сторону хляби» (переводы Елизаренковой 1989:141), при том, что остаётся неясным — на ладьях или на колесницах (?), ср. Geldner 2003: 153. Braarvig 1997: 347, 349–350 видит в этих строфах уподобление скакунов и ладей в ведийской и индоевропейской мифологии (особенно у индийцев и у греков, у которых предполагается общность представлений о спасении, иллюстрируемая сходством функций Ашвинов и Диоскуров).

тить сохранность традиции. Основные метафоры обеих серий представлений достаточно убедительно подтверждают устойчивость сохранённой традиции: речь идёт о преодолении препятствий на пути к спасению, уподобляемых водным преградам и, вне конкретизации типа преград, о семантическом насыщении ведийского термина *āyus* «жизненный срок, жизнь», которому соответствует аналогичный буддийский термин. Характерен при этом ряд буддийских фразеологических оборотов. Следует уточнить, что ведийская сотериология весьма отлична от буддийской, однако употребление определённых ключевых слов в этой последней свидетельствует если не о их прямом переносе из ведийской традиции, то об утверждении тождественных перспектив³⁰ путём адаптации и переосмысления слов в буддийском концептуальном пространстве.

Адаптация и гармонизация, необходимые в ином контексте, были, впрочем, невозможны без некоторых противоречий и коренной переориентации представлений.

Mv.1.105.15 — 106.3 говорит о бодхисаттвах, что «начиная с восьмой ступени [пути бодхисаттвы], мудрые, они отрекаются (освобождаются) от [своего] жизненного срока по причине его низкой мерзостной природы» (*aṣṭamāṇ prabhṛti.... kucchattā āyurṃ muñcanti paṇḍitāḥ*), тогда как, будучи *tīrthika* («благочестивыми»), они становятся разрушителями существования и ненавистниками чувственных удовольствий, восславляющими освобождение от мирских пут (Mv.1.106.8–9 *tīrthikā vā bhavanti bhavasūdanāḥ [...]* *kucchanti kāmāṇ śaṃsanti nirvṛtiṃ*). Разумеется, такие утверждения совершенно обратны по отношению к ведийской позиции, касающейся жизненного срока, ср., например, RV.1.24.11 *āheḷamāno varuṇa [...]* *mā na āyurḥ prā moṣīḥ* «Не гневись, о Варуна, да не украдёшь ты у нас [долгой] жизни!» или RV.1.96.8 *draviṇodā rāsate dīrghām āyurḥ* «Пусть же дарует нам даятель щедрот долгую жизнь!».

В то же время известно, что обычное обращение к буддийским монахам в таком тексте традиции Махасангхиков-Локоттаравадинов как Бхикшунинья (Bhikṣuṇī-Vinaya. Manual for Buddhist Nuns, ed. G. Roth. Patna, 1970, §119 и др.) — *dīrghāyu* «продолжительно живущий, долговечный». Термин *dīrghāyu* употребляется уже в Ригведе в приложении к богу Индре (RV.8.70.7), к принцу Сомака Сахадевья (RV.4.15.9) и, в свадебном гимне RV.10.85, к жениху, которому желают прожить сотню лет (RV.10.85.39 *púnaḥ pát-*

³⁰ Л. Рену замечал, хотя и в приложении к другим вопросам, что в спекулятивном плане ведийские концептуальные положения сохранялись и позднейшей традицией (Renou 1960: 59).

nīm agnīḥ adād āyuṣā sahā vārcasā / dīrghāyur asyā yāḥ pātir jīvāti śarādaḥ śatām). Показательно, что в RV.10.62.2 *dīrghāyutvá* «долгая жизнь» — из тех благ, которые испрашиваются для Ангирасов, повторяющих подвиги Индры в добыче скота через разрушение препятствия в виде пещеры Вала, аналога змия Вритры.

Если в ведийской мифологии долгая жизнь — это жизнь (или новая жизнь), обретаемая преодолением преждевременной смерти³¹, то в традиции Махасангхиков-Локоттаравадинов Будда представлен отшельником, достигшим высшего покоя (нирваны) после продолжительной жизни и путём желая уничтожить само существование (Mv.1.98.8–9 *dīrgham kālam³² citrācāro [...] bhavakṣayakāṃkṣayā śamābhimukho munīḥ*). Так восемьдесят четыре тысячи монахов-последователей Будды решают оставаться в миру (в более близком переводе — «постигают этот мир») с тем, чтобы прожить долгую жизнь (Mv.1.52.1–3 *caturaśītihi bhikṣuśatasahasrehi so loko udgrhīto [...] te ca śrāvakā ciraṃ dīrgham adhvānam tiṣṭhensuḥ*). В этих свидетельствах отчётливо читается не противоречие, а соположение приятия множества жизней и стремления уничтожить цикл повторяющихся жизненных сроков достижением нирваны. При таком понимании в назывании буддийского монаха *dīrghāyu* следует видеть переинтерпретацию унаследованного ведийского термина, отражающую новую концепцию окончательной смерти лишь в итоге множества жизненных циклов. В подобной же перспективе следует понимать часто упоминаемый в текстах традиции Махасангхиков-Локоттаравадинов запрет на насильственное лишение жизни бодхисаттв или любого живого существа, т.е. на их преждевременную смерть (в описаниях такой смерти известна формула *jīvitāt vyaparopayati*, см. среди многих свидетельств Mv.1.103.12 — 104.1 *bodhisatvo bodhisatvaṃ jīvitāt vyaparopayati [...] nirayaṃ gacchati* «Если бодхисаттва лишит жизни [другого] бодхисаттву, то ему уготован путь в ад»); Bhikṣuṇī-Vinaya §27 *na kṣamati svahastaṃ manuṣyavigrahaṃ jīvitāt vyoropayitum* (согласно другому прочтению инфинитив должен иметь форму *vyoparāyitum*) «Непозволительно собственноручно лишать жизни [существо], имеющее человеческий облик»).

³¹ Doniger O'Flaherty 1976: 214, примеч. 16 со ссылкой на AV.2.28.4, где небо и земля должны даровать смерть только от старости (*jarāmṛtyuṃ kṛṇutām*).

³² Ср. Doniger O'Flaherty 1976: 212 и сл. о значении термина *kāla* «время» в ведийских текстах и в брахманах, которое в Махабхарате понимается как «разрушительное время» и «смерть».

8.

В ведийских самхитах и в брахманах известна формула *nāṣṭrā tī-* «преодолевать смерть, [смертельные] опасности», которая относится не к естественной смерти от старости, а к преждевременной смерти от враждебных сил или врагов (см. Benedetti 1989: 82 и сл., где сделаны важные наблюдения над ведийской лексикой смерти и особенно над словарём насильственной смерти), т.е. к единственному виду смерти, которая может быть преодолена, см. заключение о том, что смысл преодоления смерти и смертельных опасностей не в достижении бессмертия, а в избежании смерти до старости). Если, по наблюдениям Бенедетти, AV.8.2.27 *yé mṛtyávo ekaśatam yá nāṣṭrā atitāryāḥ / muñcāntu tasmāt tvām devāḥ* «Да [будут] преодолены смерти [, будь их сотня и одна], [да будут преодолены и смертельные] опасности, да избавят тебя боги от [всего] этого!» указывает на параллелизм слов *nāṣṭrā* и *mṛtyávaḥ*, то существует ещё параллелизм *atināṣṭrā* и *átyamhas* (Шатапатха Брахмана 1.1.1.2 и Ваджасанейи Самхита XXXVI.12): последнее слово является названием места, находящегося за пределами зла и узины, тогда как *amhas* обозначает опасности, среди которых — преждевременная смерть (Benedetti 1989: 83, Gonda 1975: 58–85, Lazzeroni 1988: 177–199).

Образования от ведийского глагола *nāśayati-* (каузатив от глагола *naś-*), как и собственно глагол *naś-*, использующиеся в описаниях насильственной смерти, известны в Mv.1.317.2 *te brāhmaṇā bhūtā nāśanaṣṭāḥ* «Устрашённые брахманы были уничтожены [в итоге] насильственного уничтожения» (речь идёт о смерти брахманов-небуддистов, враждебных по отношению к буддийскому святому Кяшьяпе, которому покровительствует богиня земли, способствующая их гибели, см. Mv.1.316.17 и сл.).

Кажется естественным предположить, что ведийские представления о жизненном сроке при устранении преждевременной смерти (что и гарантирует продолжение жизни за пределом нескольких существований, так как преодоление безвременных смертей составляет цепь этапов в течении жизненного срока), были основой для послеведийских и, позднее, буддийских представлений о таком образе жизни, который обеспечивал конечное спасение в итоге множества циклов рождений и смертей. В Атхарваведе при первой смерти умерший рассыпается (?) на три части, затем воссоединяющиеся, что предполагает повторность смерти (как считает Rodhe 1946:85, см. AV.11.8.33 *prathaména pramāreṇa tredhā víṣvaṇ ví gacchati adá ékena gacchaty adá ékena gacchatiháikéna ní ṣevate*).

Смерть и бессмертие (или несмерть) упомянуты вместе в поздней десятой мандале Ригvedы, а также в поздней по отношению ко всему гимну паде

RV.7.59.12³³ *mṛtyór mukṣīya māmṛtāt* «Да избавлюсь я от смерти и (да не избавлюсь я) от несмерти!». Elizarenkova 1995:234, как и Гельднер, видит здесь противоположение: «Я хотел бы избавиться от смерти — не от бессмертия!». Рену в комментарии к этой паде говорит о **соположении** (juxtaposition) *ámṛta* : *mṛtyu*³⁴, что, вообще говоря, допускает именно линейность перспективы и последовательность этапов, т.е. *смерть* за которой следует *несмерть* как *новая жизнь*. Не так ли следует объяснять кажущиеся парадоксы гимна AV.VI.13.1–2, где говорится о поклоне благословению смерти, о проклятье ей, о приязни и о неприязни к ней?³⁵

Брахманы и Упанишады составили, видимо, переходный этап в выработке концептуальных схем, воплощённых в буддийских представлениях, что касается прежде всего негативного отношения к существованию (Rodhe 1946 : 85–105). Шатапатха Брахмана 10.5.1.4 говорит о возможности преодоления если не обычной смерти, то повторной смерти после смерти (*punarṁṛtyu*) через воздвижение жертвенного алтаря (Rodhe 1946: 87–88). В буддизме же укоренилось представление о цикле существований (*saṃsāra*) и о повторении этапов «жизнь — смерть — жизнь», каждый из которых последовательно преодолевается. Ведийские и буддийские представления о продолжительности жизни, конечно, не совпадают полностью: если в Ведах опасаются преждевременной смерти, но стремятся к долгой жизни, которая и понимается как аналог бессмертия, то в буддизме основной акцент делается на окончательное спасение, понимаемое как итог исчерпанных кармических факторов, определяющих промежуточные жизненные сроки в цикле «(пере-)рождение — (новая) смерть»³⁶ (хотя, как сказано выше, в буддизме избегают и насильственной и, тем самым, преждевременной смерти). Известная непоследовательность в отношении к естественной смерти обнаруживается и в авадахах Махавасту, как об этом свидетельствует Mv.2.155.9–10 *jīrṇāturaṃ mṛtaṃ dr̥ṣṭvā yo nodvijati saṃsāre śocetavyaḥ sa durmedhā*

³³ О позднем характере этой пады см. Renou 1962: 104.

³⁴ Renou 1962: 104, при том, что *ámṛtyu* известно в более древних мандалах Риг-веды.

³⁵ *nāmas te adhvākāya parāvākāya te nāmas sumatyāi mṛtyo te nāmo durmatyāi te idaṃ nāmaḥ* «Поклон твоему благословению, Проклятью твоему поклон! Приязни твоей, о Смерть, поклон, Неприязни твоей этот поклон!» (перевод: Elizarenkova 1976: 161).

³⁶ Иллюстрацией к сотериологии в традиции Махасангхиков-Локоттаравадинов, опирающейся на учение о кармических факторах, может служить Mv.1.7.6–7 *na ca evaṃ kālāṃ kurvanti karmopastabdhātīvāt* «Но они и не умирают, оттого, что их [существование] поддерживает их карма» (о попавших в один из буддийских адов), ср. сходное утверждение Mv. 1.8.8–9 *na ca evaṃ tāvat kālāṃ karonti karmopastabdhātīvā*.

0 *jīrṇāturaṃ mṛtaṃ dṛṣṭvā yo nodvijati saṃsāre śocetavyaḥ sa durmedhā andho dhvani yathā naṣṭaḥ* «Тот же, кто, увидев мертвеца, побеждённого старостью, не испытает отвращения к [круговороту] существований, достоин жалости, он — слаб рассудком, он — слеп, он подобен тому, кто погиб в пути». Нет недостатка в иллюстрациях из авадан, не оставляющих сомнения в том, что буддийская сотериология часто обращалась к идее преодоления смерти, старости и даже эмпирического мира, см. хотя бы слова Будды Бхагавана о себе в Mv.1.112.5 *jarāmaraṇasya sāgaragatāṃ alīno janatāṃ tāreyyaṃ* «Да сумею я переправить по ту сторону [старости и смерти] тех, кто оказался в океане старости и смерти!» или Mv.2.46.14 *śokasāgarakāntāre yānaśreṣṭham upasthitāṃ ayaṃ taṃ prāpsyate dharmaṃ yaj jagam tārayiṣyat* «Найден лучший путь в бездне океана печали — тот постигнет дхарму, кто преодолеет этот мир».

9.

Тема спасения, выраженная посредством метафоры преодоления преград и отвечающая определённым нарративным мотивам, представлена и в Махабхарате. Водные преграды оказываются общей семантической категорией, лишь частным преломлением которой являются различные препятствия на пути спасения³⁷. Здесь будет достаточно напомнить несколько отрывков из Махабхараты.

³⁷ Здесь будет нелишним упомянуть о переходе царя через воды в RV.10.61.16ab *ayāṃ stutó rājā vandi vedhā apās ca vípras tarati svāsetuḥ* «Восхваленный царь, устроитель обряда; он пересекает воды, он [сотворяет] переход сам из себя», где ссылка на воды, строго говоря, диктуется только ситуацией обряда как средства сообщения с иной реальностью, но не природой обряда, о котором данные строки ничего не говорят [о чтении *apās ca* вопреки тексту Ауфрехта (*apās va*) Schmidt 1968: 200]. Достаточно прямым отзвуком такого определения главного жреца считают следующее определение новопосвящённого монаха, бывшего лодочника (Mv.3.421.8 *nāvika*), по поводу которого Буддой произносятся стихи Mv.3.422.14–15 *yo ca kāmāṃ ca pāpāṃ cādhikṛtvā brahmacaryavāṃ / niḥśreṇībhūto saprajñō sa vai bhikṣūti vuccati* «Перешедший по ту сторону чувственных удовольствий и зла, ведущий нравственный образ жизни, становится лестницей, он, исполненный мудрости, достоин называться монахом-отшельником» (Jones 1956: 424, прим. 2 ссылается на сближение ведийской цитаты и этих слов, сделанное устно г-жой Хорнер, и добавляет, что речь идёт о лестнице-мосте, которая ведёт «в ту сторону», т.е. позволяет подняться в небесные сферы и оставить земной мир). Эти наблюдения следует дополнить ответом Будды на вопрос монаха, как он должен называть себя: Mv.3.423.

Драупади, поддерживающая братьев в опасном положении игры в кости («в океане игры»), сравнивается со спасительной ладьей, позволяющей преодолеть гибельные воды (1.102.2abc *yatra dyūtārṇāve magnān draupadī naur ivārṇavāt tārayām āsa*, см. Biardeau 1994: 106, Hildebeitel 1976: 69, 114).

Остров на реке Ямуна толкуется как убежище, в котором спасается *bhakta*, «адепт культа Вишну», при том, что название острова и убежища словами *dvīpa* и *śaraṇa* соответственно и употребление одного слова вместо другого предопределено общей структурой образов, иллюстрирующих технику спасения: как отмечает М. Биардо, такое замещение было возможно только при условии существования концепции, согласно которой субъект ищет и находит спасение среди океана страданий на острове, воплощённом определённым эпическим героем, в частности — Кришной Двайпаяной. Эпитет *dvaipāyana*, основанный на слове *dvīpa* «остров», уточняет природу этой фигуры аскета, живущего на острове на реке Ямуне, которая в эпической мифологии трактуется как место средоточия тёмных сил (*tamas*), пересечение которой обеспечивает трансмиграцию, ведущую к постоянному возобновлению миров и их обитателей (Biardeau 1994: 106, примеч. 40–41).

В Махабхарате метафора преодоления вод интерпретируется и в философском ключе. Достаточно привести следующий отрывок из двенадцатой книги, в котором красноречиво описывается, что именно и как преодолевают (пересекают — употребляется как раз глагол *saṁtarati*) последователи учения: *sāṁkhyā rājan mahāprājñās tyaktvā dehaṁ prajākṛtam / jñānājñeyena sāṁkhyena vyāpinā mahatā nṛpa / rājasān aśubhān gandhāms tāmasāms ca tathavidhān / puṇyāms ca sāttvikān gandhān sparśajān dehasaṁśritān / chittvāśu jñānaśastreṇa tapodaṇḍena bhārata / tapoduḥkhodakaṁ ghoram cintāśokamahāhradam / vyādhimṛtyumahāgrāhaṁ mahābhayamahoragam / tamaḥkurmaṁ rajomīnaṁ prajñayā saṁtaranty uta / snehapañkaṁ jarādurgaṁ sparśadvīpam ariṇdama / karmāgādham satyatīraṁ sthitavratam idam nṛpa / hiṁsāśīghramahāvegam nānārasamahākaram... vedāntagamana-dvīpam sarvabhūtayodadhim / mokṣaduṣprāpaviṣayaṁ / taranti munayaḥ siddhā jñānayogena bhārata tīrtvā ca dustaraṁ janma viśanti vimalaṁ nabhaḥ* (12.290.59–63; 68–69) «Многосведущие же в учении, о царь, оставляя великим, всепроницающим методом самкхьи тело, сулящее потомство, царь, (методом), какой познаётся знанием, разом отринув, о Бхарата, с по-

13–14 *śramaṇo pi tvaṁ brāhmaṇo pi tvaṁ vedako pi tvaṁ tāraḥ pi tvaṁ pārāgo pi tvaṁ* «Ты — отшельник, ты — брахман, ты богат знанием, ты — тот, кто перешёл (по ту сторону), кто достиг дальнего берега» (существенно соположение слов *tāraḥ* и *pārāga*).

мощью меча знания и оружия воздержания (аскетизма) все следы дурных страстей, тёмных сил и даже благие следы доброго, что рождаются от соприкосновений и коренятся в теле, благодаря своей мудрости идут по ту сторону страшных и жгучих вод зла, этих вод забот и страданий, (кишащих) акулами болезней и смертей, драконами великих опасностей, (по ту сторону) черепах тёмных сил, рыб страстей, нечистот, (какими являются) привязанности, старости и преград (ею рождаемых), островов (какими являются) соприкосновения (с внешним), о сокрушитель недругов, (вод), глубины которых суть действия, иной же берег которых — истина твёрдого обета, о царь, (вод), чьё быстрое и сильное течение — насилие, чей источник в разных вкусовых удовольствиях, но где есть спасительный остров веданты и сострадание ко всему сущему³⁸ и где (видится) труднодостижимое избавление. Совершенные же мудрецы пересекают (эти воды) благодаря йоге знания, о Бхарата, и, перейдя за пределы (нового), трудно достигаемого рождения, входят они в просветлённые небесные сферы».

Сходство с ведийскими метафорами очевидно, хотя очевидно и различие лексического воплощения темы спасительного судна и опасных вод³⁹. Весьма сходная и, видимо, унаследованная лексика используется именно в приложении к теме нирваны в следующих двух отрывках из Махавасту: Mv.3.195.5–6 *eṣo atare tam arṇavoghaṃ / yaṃ taritvāna bhavanti vītarāgāḥ* «[Гангапала, обученный аскетическому молчанию] — тот, кто преодолел [этот] океан; те же, кто преодолевают его, избавлены от страстей» и Mv.2.25.7–10 (vs) *ayaṃ so sadevaṃ sanāgaṃ sayakṣaṃ mahoghaṃ maharī jagam uttaritvā tataḥ kṣemaṃ ekāṃ diśāṃ prāpsyati* «Великий мудрец же — тот, кто, преодолев великий океан мирского существования, [где живут] боги, наги и якши, достигнет того края, где господствует упокоение»⁴⁰.

³⁸ *sarvabhūṭadayodadhi* : последний член этого сложного слова должен пониматься как «океан», но высказываются и сомнения, см. Edgerton 1965 :297, примеч. 2.

³⁹ Ситуация, однако, легко может быть перевернута, ср. о богине речи Сарасвати представленной в виде потока, долженствующего преодолеть вражду RV.6.61.7c–8–9a *yasyā anantō āhrutaḥ tveṣāś carīṣṇúr arṇavāḥ* [...] *carati / sá no víśvā āti dvīṣaḥ* «(та), чья бесконечная, непетляющая, опасная, бурная стремнина мчится, / она нас (переправила) через все проявления враждебности» (Елизаренкова 1995: 162).

⁴⁰ Ср. материал о сакральной географии древней Индии и о тиртах в статье Eck 1981: 323–344, где отмечено, что само слово *tīrtha* (от корня *tī-*, значащее, собственно, «переход, брод»), служило названием не только для места омовения в водах, но и для места, с которого начиналось путешествие, преодолевающее (сокращающее) расстояние между небом и землёй. Производному *tīrthika* приписывается значение «еретик» в уничижительном смысле (Edgerton 1953: 254b, где приводится Mv.1.

10.

Общим и устойчивым мотивом в учении о спасении для всех названных выше традиций является, таким образом, мотив преодоления преград, входящий в нарративные комплексы, в которых жизненный срок и смерть суть не столько полюсы, сколько части возобновляющегося цикла. Обе индийские традиции, ведийская и буддийская, неотделимы от других индоевропейских традиций. Уоткинс (Watkins 1995a: 342–346), отмечая серию значений индоевропейского корня *terh₂*- «переходить через что-н., пересекать, преодолевать», уточняет, что его примечательной семантической характеристикой является временность, преходящность и непостоянство действия, так как оно всегда будет дополнено и продолжено либо окончательной победой (если его объект — противник героя), либо (если его объект — жизненный срок) новым жизненным сроком (Watkins 1995b: 347–356). В славянском мире в семантике слова **trizna*, изученной В.Н. Топоровым, отражены индоевропейские представления: это название славянского погребального ритуала включается им в тройственную схему, воплощённую в нарративном мотиве смерти-схождения в третье царство (нижний мир или преисподнюю, описываемых наряду с Небом и Землёй) некоего третьего персонажа (Третьяка в русских сказках, ведийского Триты, и авестийского Траэтоны). Само имя этого персонажа должно указывать, по мысли Топорова, на третье царство, куда он сходит (как хозяин или как пленник), чтобы преодолеть смерть через восхождение-восстановление космогонической

106.8 *tīrthikā vā bhavanti bhavasūdanāḥ*, переведённое Эджертоном как «[на восьмой же ступени бодхисаттвы] становятся религиозными пророками, разрушающими обычное существование», считающим маловероятным, что в этой фразе сохраняется нейтральное значение «адепт или основатель религии»). Мне представляется, что в свете вышеизложенных соображений о существовании как препятствия и преграды для того, кто стремится к спасению, пример, приведённый Эджертоном как редкий, никак не является исключительным. По другому предположению палийский термин *tiṭṭhakara* не имеет негативной коннотации, а является почтительным названием учёного отшельника (Parpola 2003: 541–542, основывающийся на работах конца XIX века); там же приводятся свидетельства из законов Ману 3.130 и из Манавагрихьясутры 1.7,1–2, где *tīrtha* должно пониматься как «лицо, достойное даров и жертвоприношений» или как «лицо, достойное воспринять эзотерическое учение». Небезынтересно вспомнить ещё, что в Шатапатха Брахмане 12.2.1.1–5 начало и заключение сомической церемонии получают название *tīrtha* (имеется в виду, что исполнитель ритуала входит в «океан» ритуала и выходит из него: *samudraṃ vā' ete prātaranti... tīrthena hī prasnānti... tīrthēna hyutsnānti*).

связи нижнего мира с Небом и Землёй. Погребальный ритуал **trizna* обеспечивает таким образом преодоление смерти и возрождение к новой жизни. Иными словами, преодоление смерти через проникание по вертикали всех трёх миров реализует осуществляющуюся циклически последовательность *жизнь — смерть — жизнь*, которая реализуется в индоевропейской лексике с участием корня **ter-*, **terā-*, **trā-* со значениями «преодолевать, достигать, *спасать(ся)*» (Pokorný 1959: 1074, Топоров 2005: 285). Если вернуться к ведийским и буддийским представлениям, то становится очевидным, что упомянутые здесь традиции обладают сходными чертами и сближаются в трактовке обсуждаемых выше тем, что интересно не только само по себе, но заслуживает внимания ещё и потому, что линии, по которым эти традиции оказываются близки, проясняют развитие соответствующих представлений и иллюстрируют единство, преемственность древних текстов и в конечном счёте факт принадлежности буддизма к индоевропейскому кругу религий как в его древних истоках, так и в текстах Махасангхиков-Локоттаравадиинов.

Но и вне этой традиции (с известными хронологическими различиями, объясняющимися расхождениями в доктринальных течениях), индоевропейский корень **ter-*, **terā-*, **trā-*, унаследованный буддийским санскритом, употребляется в контекстах преодоления и перехода, обеспечивающих спасение. Было замечено, в частности, что в Дивьявадане (многие аваданы этого текста принадлежат традиции Муласарвастивадиинов) каузатив глагола *tī-* употреблён около тридцати раз с подлежащим, называющим тех, кто не станет Буддой, тогда как в Махавасту часты сочетания этой формы глагола с именем Будды, спасителя *paṇ excellence*, или с именами тех, кто станет Буддой (Hiraoka 1996), см. Mv.2.204.7 *tāreṣyaṃ* (1 л. ед. ч. буд.-опт. каузатива, слова Гаутамы в его бытность бодхисаттвой), 1.39.5 *tāreyaṃ* (1 л. ед. ч. опт. каузатива, слова монаха Абхия, долженствующего стать Буддой), 1.50.6 *tīṇo tārayeyaṃ* (1 л. ед. ч. опт. каузатива, слова будущего Будды), 1.239.1 *tīṇo tārayeyaṃ* (слова брахмана Мегха, стремящегося стать Буддой).

И последнее. Ведийская топография и символика жертвенного процесса обязана многим памяти, какую хранили ведийские племена о своём кочевом образе жизни: жертвователю должен был оставлять уют своего жилища и вести, хотя бы временно, образ жизни кочевника. В ведийской традиции такое понимание было связано с уходом от светского мира и вхождением в сферу ритуалов *шраута* и — далее — с диалогом отшельника, отказавшегося от мирских ценностей, и человека-в-мире, что и составляет, по мысли Я. Хеестермана, особую характеристику всей древнеин-

дийской культуры⁴¹. Совпадения ведийских и буддийских метафор преодоления преград должны, надо думать, занять место в общей картине Древней Индии и рассматриваться среди её постоянных черт, проявляющихся в символике спасения как преодоления, перехода и ухода.

Литература

- Елизаренкова, Т.Я. 1976. *Атхарваведа. Избранное*. Москва: Наука.
- Елизаренкова, Т.Я. 1989. *Ригведа. Мандалы I–IV*. Москва: Наука.
- Елизаренкова, Т.Я. 1995. *Ригведа. Мандалы V–VIII*. Москва: Наука.
- Елизаренкова, Т.Я. 1999. *Ригведа. Мандалы IX–X*. Москва: Наука.
- Сыркин, А.Я. 1967. *Упанишад*. Москва: Наука.
- Топоров, В.Н. 2005. К семантике троичности (слав. *trizna и др.) // Топоров, В.Н. *Исследования по этимологии и семантике*. Т. 1. *Теория и некоторые частные её приложения*. Москва: Языки славянской культуры, 272–291.
- Benedetti, Marina. 1989. Gr. *véktar*: ved. *nāṣṭrá tṛ*-. *Studi e Saggi Linguistici* 29, 77–86.
- Biardeau, Madeleine. 1994. *Etudes de mythologie hindoue*, II. *Bhakti et avatāra*. Pondichéry: Ecole Française d'Extrême-Orient.
- Braarvig, Jens. 1997. Horses and Ships in Vedic and Old Greek Material. *Journal of Indo-European Studies*, vol. 25, 3–4, 345–351.
- Doniger O'Flaherty, Wendy. 1976. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Dumézil, Georges. 1947. *Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne*. Paris: Gallimard.
- Dumézil, Georges. 1954. *Rituels indo-européens à Rome*. Paris: Klincksieck.
- Eck, Diana L. 1981. India's *Tīrthas*: "Crossings" in Sacred Geography. *History of Religions*, vol. 20, n° 4, 323–344.
- Edgerton, Franklin. 1953 (1972). *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. *Dictionary*. Delhi-Varanasi-Patna: Motilal Banarsidass.
- Edgerton, Franklin. 1965. *The Beginnings of Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Geib, Ruprecht. 1975. Die Formel *áyuṣ prá tṛ*- im R̥gveda. *Indo-Iranian Journal* 16, 269–283.
- Geiger, Wilhelm. 1973. *Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde*. Wiesbaden: Steiner.
- Geldner, Karl F. 2003. *Der R̥gveda*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gonda, Jan. T. 1975 The Vedic Concept of *aṃhas* // J. Gonda. *Selected Studies*, II, Leiden: Brill,

⁴¹ Эти и другие наблюдения обсуждаются и плодотворно развиваются в статье Scharfe 1987.

- Jones, J. J. 1956. *The Mahāvastu*, III, London: Luzac & Co.
- Hamp, Eric P. 1974. Two Germanic Verb Inventions, *Lingua*, vol. 34.
- Hamp, Eric P. 1980. Oscan Notes. II. Oscan [P]ÚNTTRAM ?, *American Journal of Philology*, vol. 101, 191–193.
- Hiltebeitel, Alf. 1976. *The Ritual of Battle. Krishna in the Mahābhārata*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hiraoka, Satoshi. 1996. [Обеты Будды в Аваданапатаке в связи с каузативом глагола *tī-*], *Journal of Indian and Buddhist Studies*, XLV, 118–122 (на яп. языке)⁴².
- Horner, I. B. 1962. *The Book of the Discipline*, vol. IV. London: Luzac & Co.
- Kwella, Peter. 1973. *Flussüberschreitung im Rigveda RV.III.33 und Verwandtes*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lazzeroni, Romano. 1988. Il nettare e l'ambrosia: su alcune rappresentazioni indoeuropee della morte. *Studi e Saggi Linguistici* 28, 177–199.
- Mayrhofer, Manfred. 1976. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*. Bd. III, Heidelberg: Winter.
- Moniers Williams, Sir Monier. 1899. *A Sanskrit-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Oguibénine, Boris. 1985a. Sur un nom du bétail en lituanien. *Exigences et perspectives en sémiotique. Recueil d'hommages pour A.J. Greimas*. Amsterdam: John Benjamins, 1023–1029.
- Oguibénine, Boris. 1985b. *Essais sur la culture védique et indo-européenne*. Pisa: Giardini.
- Oguibénine, Boris. 1990. *Three Studies in Vedic and Indo-European Religion and Linguistics* ("Professor P.D. Gune Memorial Lectures", Fourth Series). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Oguibénine, Boris. 1998. *Essays on Vedic and Indo-European Culture*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Parpola, Asko, 2003. Sacred bathing place and transcendence: Dravidian *kaṭa(vu!)* as the source of Indo-Aryan *ghât*, *tīrtha*, *tīrthankara* and (*tri*)*vikrama*. Qvarnström, Olle ed. *Jainism and early Buddhism: Essays in honor of Padmanabh S. Jaini*. I-II. Fremont, California: Asian Humanities Press, 523–574.
- Pirart, Éric. 1995. *Les Nāsatya*, vol. I, Genève: Droz.
- Pokorny, Julius. 1959. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern u. München: Francke.
- Renou, Louis. 1960. *Etudes védiques et pāṇinéennes*. VI. Paris: Boccard.
- Renou, Louis. 1962. *Etudes védiques et pāṇinéennes*. X. Paris: Boccard.
- Renou, Louis. 1966. *Etudes védiques et pāṇinéennes*. XV. Paris: Boccard.
- Renou, Louis. 1967. *Etudes védiques et pāṇinéennes*. XVI. Paris: Boccard.
- Rodhe, Sten. 1946. *Deliver Us from Evil*, Lund–Copenhagen: C.W.K. Gleerup.

⁴² Статья мне доступна благодаря помощи моей коллеги г-жи Иваучи-Гийо.

- Scharfe, Hartmut. 1987. Nomadisches Erbgut in der indischen Tradition. *Hinduismus und Buddhismus. Festschrift für Ulrich Schneider*. Freiburg: Hedwig Falk, 300–308.
- Schmidt, Hanns-Peter. 1968. *Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Schmitthausen, Lambert. 1992. An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History // Bechert, Heinz. 1992. *The Dating of Historical Buddha. Die Datierung des historischen Buddha*. Part 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thieme, Paul. 1964. *Gedichte aus dem Rig-Veda*. Stuttgart: Philipp Reclam Jun.
- Watkins, Calvert. 1995a. Second Variant: The Root *terh₂. // Watkins, Calvert. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. New York-Oxford: Oxford University Press, 342–346.
- Watkins, Calvert. 1995b. Latin *tarentum*, the *ludi Saecularis*, and Indo-European eschatology. // Watkins, Calvert. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York Oxford: Oxford University Press, 347–356.
- Witzel, Michael. 2007. Gotō, Toshifumi unter Mitarbeit von Dōyama, Ejirō und Ježić, Mislav (hrsg). 2007. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt. Frankfurt a. M.: Verlag der Weltreligionen.

Корректирующее примечание

К сожалению, слишком поздно мне стала известна статья Татьяны Яковлевны Elizarenkova «Как называли “жизнь” в Ригведе?» в сб. *Smaranam. Памяти Октябрины Фёдоровны Волковой*, Москва, 2006, с. 169–185, где обсуждаются близкие моей теме вопросы. Остаётся отметить общность наших интересов.

Chapter headings of the Jaimini-Paryadhyāya (Jaiminīya-Śrautasūtra III)

A. Parpola

(University of Helsinki)

Professor Tat'yana Yakovlevna Elizarenkova (1929–2007), wife of Academician V. N. Toporov, was a great scholar whom I had the privilege to know personally — I even visited her home in Moscow once, and she could once visit my home in Helsinki. Elizarenkova focused her research on the Rigveda and the Atharvaveda, and it was originally my intention to pay my respects to her memory with a piece touching the Rigveda. Other tasks however have prevented me from finishing that paper, which is still in preparation. As I do not want to miss participating in her memorial volumes, I am publishing here another paper on Vedic literature, a communication presented at the 14th World Sanskrit Conference held at Kyoto University in the first week of September, 2009. It is part of my research on the ritual texts of the Sāmaveda, which started in the 1960s with my doctoral work (Parpola 1968–69), and has been carried on ever since in the midst of other research and duties.

In 1906, Dieuke Gaastra published her doctoral dissertation entitled *Bijdrage tot de kennis van het vedische ritueel: Jaiminīyaśrautasūtra*. As could be expected from a student of Willem Caland, this was a thorough work on the Jaiminīya-Śrautasūtra (JŚS), which until then was known only by name. On the basis of two grantha manuscripts in the India Office Library, collected from South India by A. C. Burnell, the discoverer of the Jaiminīya school of Sāmaveda, Gaastra edited the text, translated it into Dutch with annotations, and provided an index of all words and mantras occurring in this text, and an introduction. In the introduction she dealt with the manuscripts and their orthography, quotations of the JŚS in other sources (mainly Dhanvin's commentary on the Drāhyāyaṇa-Śrautasūtra — on which I was working in the 1960s), the relation of the JŚS to other Vedic literature, especially the works of the Jaiminīya school of Sāmaveda, and the grammatical peculiarities of the text. An appendix reproduced the Śrautakārikā in 215 śloka that is contained in one of the used JŚS manuscripts.

The text published Gaastra is much shorter than other Śrautasūtras. Its contents correspond to just the first fifth of the Sāmavedic Śrautasūtras of

Lāṭyāyana (LŚS I-II) and Drāhyāyana (DŚS I-VI). Gaastra (1906: xvii-xviii) noted that although the JŚS forms a whole which is complete in itself, it may not be all that the Jaiminīyas have once had on the śrauta ritual, since a single quotation by Dhanvin (in his commentary on DŚS III,4,14) suggests that there has once existed a Jaiminisūtrapariśeṣa.

A voluminous JŚS-Vṛtti, written around 700 CE by the Kerala Brahmin Bhavatrāta and completed by his pupil, nephew and son-in-law Jayanta, was published by Premnidhi Shastri in 1966. It explains not only Gaastra's JŚS, but also two lengthy and previously unknown texts likewise ascribed to Jaimini, called Kalpa and Paryadhyāya. The latter text turned out to be the one quoted with the name *Sūtrapariśeṣa* by Dhanvin.¹ The actual texts of Jaimini's Kalpa and Paryadhyāya, however, are not included in the JŚS-Vṛtti, which cites each rule (*sūtra*) by mentioning just its two first and two last syllables.

In 1966, I could identify the missing *sūtra* text of the Kalpa and Paryadhyāya portions in a miscatalogued manuscript belonging to the Sarasvatī Maḥal Library of Thanjavur. A text called Prayoga-Vṛtti, by Candrasekhara Bhaṭṭārya, a manuscript of which had come to the library together with this text manuscript, cites at length both the Kalpa text and its commentary, and thus helps to restore partly the lost first ten leaves of the text manuscript. I announced this discovery and discussed these and some other ancillary texts related to the JŚS soon thereafter (Parpola 1967) and again in a survey of the entire literature of the Jaiminīya-śākhā (Parpola 1973).

With one single fragmentary manuscript of the basic text and with even Premnidhi Shastri's edition of Bhavatrāta's commentary based on a single rather corrupt manuscript, I wanted to make a thorough search for more manuscripts, in order to get a firm basis for a critical edition. It was clear from the beginning that a satisfactory edition of the whole JŚS and its commentary is possible only with access to the then quite unknown (and still unpublished) Jaiminīya-Uttara-Gāna, i.e., the Jaiminīya-Ūha-Gāna and Jaimi-

¹ Cf. Dhanvin on DŚS III,4,14: *tathā ca sūtrapariśeṣe jaimininoktam: sa khalu padam ārabhyāramen nāntareṇa pade vyavānyād iti / tathā na padānteṣv āramet / kṛntatram etat sāmno yat padānta iti / uttarasya padasyārabhyāvānyāt / sa yathākramaṇād ākramaṇam ākramyodanyāt tādṛk tad iti //* (cf. Reuter 1904: 79; my emendations have some basis also in the mss consulted by Reuter). Cf. JŚS III,7,24–25 *tatrota gurūṇi sāmāni bhavanti, sa khalu padam ārabhyāramet / nāntareṇa pade vyavānyāt / and JŚS III,4,4–6 tad āhur na padānteṣv āramet, kṛntatram etat sāmno yat padānta iti / uttarasya padasyārabhyāvānyāt / sa yathākramaṇād ākramaṇam ākramyodanyāt tādṛk tad* (Jaiminīya-Bṛāhmaṇa I,139: 59,9) *iti /*. On these passages cf. further Parpola 1982.

nīya-Ūhya-Gāna (cf. Caland 1907). The search for new Jaiminīya manuscripts was started in 1971, and from 1985 onwards it has been carried out systematically in collaboration with Masato Fujii. Our purpose has been to trace and photographically collect all manuscripts of Jaiminīya texts existing in public and private libraries. Our fairly comprehensive manuscript collection phase has now been completed, and we did succeed in finding manuscripts of the extensive and capitally important Jaiminīya-Uttara-Gāna, which I analyzed along with the Jaimini-Kalpa (JŚS II) at the Second International Vedic Workshop in Kyoto in 1999 (Parpola 1999). Unfortunately no other manuscripts of the Kalpa and Paryadhyāya parts of the JŚS (or Candraśekhara's Prayogavṛtti) turned out, but there are now many new manuscripts of the JŚS-Vṛtti. (Cf. Fujii & Parpola, in press.)

At the 14th Word Sanskrit Conference in Kyoto, I discussed the Jaimini-Paryadhyāya (JŚS III), mainly by quoting in full the first sūtra of each of the 86 chapters, with an indication of the adhyāya division. This part of the Kyoto paper, which complements my earlier first orientation of the contents of this text (Parpola 1973: 198–201) is reproduced below. As a sample, I also communicated the Sanskrit text of the whole second chapter (JŚS III,2), which deals with the three ways of chanting in a sacrificial laud; this part of the Kyoto paper has just been published in an enlarged form elsewhere (Parpola 2011).

The Jaiminīya-Śrautasūtra consists of 3 books:

I. SŪTRA (also called in manuscripts Agniṣṭomasya Sūtram or Agniṣṭomasya Jaiminisūtram):

I,1–21. The tasks of the chanter priests at the basic model of the Vedic Soma sacrifices, the Agniṣṭoma ritual.

I,22. The solo Sāmans (and gifts to the priests) at the Agnyādheya and the Agnihotra.

I,23. The solo Sāmans at the Pravargya.

I,24–26. The Parigāṇas.²

II. KALPA (cf. Parpola 1967: 196–198; 1999):

II,1. Stomakalpa

II,2. Prakṛtikalpa

II,3. Saṃjñākalpa

II,4. Vikṛtikalpa

² The chapter division given here is that of Gaastra's text. Bhavatrāta's commentary divides the text differently.

III. PARYADHYĀYA in 12 adhyāyas³ and 86 chapters⁴

The name of this book is explained by Bhavatrāta at the beginning of his commentary on it as follows:⁵

bhagavān ācāryo jaiminiḥ sūtram kalpaṃ ca praṇīya tadarthasaṃdehanirāsāya tadanuktārthavastukṛtaye ca dvādaśādhyāyīm etāṃ vyadhata yaiśā paryadhyāyākyā prasiddhim eti / adhyāyaśabdaṃ karmasāadhanam ācāryādhi-gatakalpasūtravācinam prakalpya parito ‘dhyāyaṃ vartata iti vā pariśeṣārtho ‘dhyāyagaṇa iti vāsya paryadhyāyatā cintyā /

Adhyāyas 1–3:

- III,1,1. athāta āharjñātrikasyācāryāṇām yathānyāyapratijñām vyākhyāsyāmaḥ
- III,2,1. trayāḥ strotanyāyo bhavaty āvir leśena cchannam iti
- III,3,1. tasminn etasminn ādye ‘kṣare vicārayanty uddharen noddhared iti
- III,4,1. tad āhur yo vā ṛcaś ca sāmnaś cāntaḥśleṣaṇam veda na sa riṣyatīti
- III,5,1. athāta āgāḥ
- III,6,1. ekākṣaro ‘varārdhyaḥ prastāvo bhavati
- III,7,1. athāta ādeḥ
- III,8,1. athāto gīteḥ
- III,9,1. athāto ‘ntaḥsāmikāni nidhanāni
- III,10,1. athāta idāyāḥ

adhyāya 4:

- III,11,1. athātaḥ pratihārāṇām
- III,12,1. athāto dvādaśākṣarapadottamānām
- III,13,1. atha gaṇapratihārāṇi
- III,14,1. athātas traiṣṭubhajāgatānām
- III,15,1. pragītānām sāmnaṃ pratihārān yathādhītān vyākhyāsyāmaḥ⁶

³ Colophons for the first adhyāyas are missing, and for their part the adhyāya division is not detailed here.

⁴ There is no continuous numbering of the chapters in the manuscripts excepting inferior commentary manuscripts (even in them, there is a different numbering in the final adhyāyas), where the chapters are called khaṇḍas in the colophons (other mss usually just only indicate that the chapter ends, sometimes give a number but no name). The proper term is paṭala, which Bhavatrāta uses in his commentary.

⁵ For Shastri's text, cf. Shastri 1966: 193, lines 5–8.

⁶ The four paṭalas III,15–18 are ascribed to Ābhiśreṇya in Bhavatrāta's commentary on this sūtra and in the colophon at the end of III,18.

III,16,1. atha gāyatrāṇām

III,17,1. athauṣṇihānām

III,18,1. atha nānāchandasām

(colophon: ity ābhiśreṇyapratipāditapratihārapaṭalacatuṣṭayavyākhyānaṃ
paryavasitam)

adhyāya 5:

III,19,1. gāyatrīsāmāny api vibhāgyāni bhavanti

III,20,1. athāta ūhasya

III,21,1. tat khalu ka idaṃ dharmo nidhanāni vinipātayatīti

III,22,1. vyūhaś cābhyāśaś ceti

III,23,1. abhyastaṃ cānabhyastaṃ ceti

adhyāya 6:

III,24,1. kalpasamaya itīmam adhyāyam ācaksate / pañcatayena kalpān
anveti devatātaś chandastaḥ sāmāntatas tantrato jāmita iti

III,25,1. athātaś chandaḥ

III,26,1. athātaḥ sāmāntavādaḥ

III,27,1. athātas tantravādaḥ

III,28,1. athāto jāmyajāmītā

adhyāya 7:

III,29,1. pūrve brāhmaṇāḥ sattram upaityantaḥ purastāt saṃvatsaram sama-
vasyanty anyo'nyasya caraṇam ākrośanam āsibhṛtyam anupṛcchantaḥ

III,30,1. te yad etasmin saṃpādayanty athāhnām upāyeṣu saṃvadante

III,31,1. agniṣṭoma evāraṃbhanīyam ahaḥ syāt

III,32,1. athāto 'bhiplavavikalpānām eva

III,33,1. athātaḥ pṛṣṭhyavikalpānām eva

III,34,1. nābhijitaḥ saṃpadāmahe

III,35,1. yathaivānyeṣām ahnām evaṃ viṣuvataḥ prātaranuvākam upā-
kuryāma

III,36,1. sarvapṛṣṭha eva no viśvajit syāt

adhyāya 8:

III,37,1. mahāvratasya tena stoṣyamāṇa audumbarīm āsandīm upakal-
payate

III,38,1. adhvaryur grahaṃ gṛhṇāti

III,39,1. yathetaṃ rājanyam upatiṣṭhata uttiṣṭha rājan ... iti

III,40,1. sa pūrvayā dvārā sadaḥ praviśyāntareṇaudumbarīm cāsandīm
cātyākramya dakṣiṇata udakprāgāvṛtta iva dakṣiṇaṃ jānv ācyāsandīm
abhimantryate bṛhadrathantare te pūrvau pādau ... iti

III,41,1. atha diśa upatiṣṭhate

III,42,1. athaitā anyāḥ parimāda upatiṣṭhata ākrandā ulūlayaḥ ... iti

III,43,1. atha mahimnaḥ sambharati yas ta agnau mahimā ... iti

adhyāya 9:

III,44,1. prāṇo vai śāntir hiṃkāraḥ

III,45,1. tūṣṇīm ca samidha ādadhyuḥ sarve

III,46,1. athādhirājasyāgniṣṭome ṣoḍaśī yajñāyajñīyaṃ ca vacanāt tad
ekastotram syād iti

III,47,1. vijñāyate

(Bhavatrāta: yad asmin paṭale vakṣyate tat sarvaṃ brāhmaṇa eva vijñāyata
ity arthaḥ)

adhyāya 10:

III,48,1. athātaḥ stomān vyākhyāsyāmaḥ

III,49,1. athāto viṣamāḥ

III,50,1. athāto yugmatām viṣamāḥ

III,51,1. athātaś catuṣparyāyāḥ

(ends: iti vai khalu stomā vyākhyātāḥ)

adhyāya 11:

III,52,1. ṣaṭ stomanyāyāḥ

III,53,1. atha pañcakaprabhṛtayaḥ

III,54,1. athaikaprabhṛtayaḥ

III,55,1. ṣaḍupakramāḥ samā bhavanti yugmatām

III,56,1. atha dvikaprabhṛtayaḥ

III,57,1. atha catuṣkaprabhṛtayaḥ

III,58,1. caturuttarā adhi[....]ḥ

III,59,1. athātaś catuṣparyāyānām eva

III,60,1. yajñāyajñīyaṃ agniṣṭomasāma ukthānām ṛkṣu

III,61,1. athātas traīrātrikasyaiva santaninaḥ

(colophon: mahastomaṃ samāptam)

adhyāya 12:

III,62,1. tiṣṭbhyo hiṃkaroti [ślakṣṇā]

III,63,1. tiṣṭbhyo hiṃkaroti [vidhṛtiḥ]

III,64,1. tiṣṭbhyo hiṃkaroti [kulāyinī]

III,65,1. pañcabhyo hiṃkaroti [pañcapañcinī]

III,66,1. tiṣṭbhyo hiṃkaroti [brahmavarcasyā]

III,67,1. saptabhyo hiṃkaroti [iṣuḥ]

III,68,1. saptabhyo hiṃkaroti [garbhini]

- III,69,1. saptabhyo hiṃkaroti [nirmadhyā]
 III,70,1. navabhyo hiṃkaroti [iṣuḥ]
 III,71,1. saptabhyo hiṃkaroti [saptasaptinī]
 III,72,1. navabhyo hiṃkaroti [stomānām pratiṣṭhā]
 III,73,1. navabhyo hiṃkaroti [sūrmy ubhayata ādīptā]⁷
 III,74,1. navabhyo hiṃkaroti [vikulā]
 III,75,1. navabhyo hiṃkaroti [vajrā]
 III,76,1. ekādaśabhyo hiṃkaroti [stomānām prajātiḥ]
 III,77,1. ekādaśabhyo hiṃkaroti [ekādaśinī]
 III,78,1. trayodaśabhyo hiṃkaroti [stomānām prajātiḥ]
 III,79,1. navabhyo hiṃkaroti [jyaiṣṭhakāmasya]
 III,80,1. eṣa etāvān kramo vidyata iti
 III,81,1. <atha> caturviṃśasya
 III,82,1. atha catuṣcatvāriṃśasya
 III,83,1. athāṣṭācatvāriṃśasya⁸
 III,84,1. atha daśamasyāhnaḥ
 III,85,1. atha ṣaṭtriṃśasya
 III,86,1. atha pañcaviṃśasya

(colophon at the end of the text manuscript: kalpabrāhmaṇam idam, upari ārṣeyaṃ vilikhāmaḥ (a short passage from the beginning of the Jaiminīya-Ārṣeya-Brāhmaṇa follows; the Jaiminīya-Ārṣeya-Brāhmaṇa is commented on at the end of the JŚS-Vṛtti)

References

- Caland, Willem 1907. *Die Jaiminīya-Saṃhitā mit einer Einleitung über die Sāmavedaliteratur*. (Indische Forschungen, 2.) Breslau: Verlag von M. und H. Marcus.
 Fujii, Masato & Asko Parpola, in press. Collection of manuscripts of the Jaiminīya Sāmaveda. In: Asko Parpola, Masato Fujii & Stanley Insler (eds.), *Vedic investigations*. (Papers of the 12th World Sanskrit Conference, vol. 1.) Delhi: Motilal Banarsidass.
 Gaastera, Dieuke 1906. *Bijdrage tot de kennis van het vedische ritueel: Jaiminīyaśrautasūtra*. Leiden: E. J. Brill.

⁷ The names of these two viṣṭutis are inverted in Pañcaviṃśa-Brāhmaṇa 2,17,1 and 3,1,1. There is some confusion here, because the two chapters III,72–73 are in different order in the text manuscript and in Bhavatrāta's commentary.

⁸ Bhavatrāta's colophon: ekaviṃśapaṭalam.

- Parpola, Asko 1967. On the Jaiminīyaśrautasūtra and its annexes. *Orientalia Suecana* 16: 181–214.
- Parpola, Asko 1968–1969. *The Śrautasūtras of Lāṭyāyana and Drāhyāyana and their commentaries: An English translation and study*, I: 1–2. (Commentationes Humanarum Litterarum 42: 2 & 43: 2.) Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- Parpola, Asko 1973. *The literature and study of the Jaiminīya Sāmaveda in retrospect and prospect*. (Studia Orientalia, 43: 6.) Helsinki: The Finnish Oriental Society.
- Parpola, Asko 1982. On the abnormal khaṇḍa divisions of the Jaiminīya-Brāhmaṇa and the Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa. Pp. 215–224 in: T. N. Dharmadhikari (ed.), *Golden Jubilee Volume, Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, Poona*. Pune: Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala.
- Parpola, Asko 1999. The Uttara-Gāna and the Kalpasūtra of the Jaiminīyas: Important additions of the corpus of extant Sāmavedic texts. Paper read (with handouts) at the Second International Vedic Workshop, Kyoto University, 30 October — 2 November 1999.
- Parpola, Asko 2011. The three ways of chanting in a sacrificial laud: Chapter two of Jaimini-Paryadhyāya (Jaiminīya-Śrautasūtra III) with Bhavatrāta's commentary: Sanskrit text with an annotated English translation. Pp. 141–163 in: Bertil Tikkaniemi & Albion M. Butters (eds.), *Pūrvāparaprajñābhīnandanam: East and West, Past and Present. Indological and other essays in honour of Klaus Karttunen*. (Studia Orientalia 110.) Helsinki: The Finnish Oriental Society.
- Reuter, J. N. 1904. *The Śrauta-Sūtra of Drāhyāyana, with the commentary of Dhanvin, edited*. Part I. (Acta Societatis Scientiarum Fennicae 25: 2.) London: Luzac & Co.
- Shastri, Premnidhi 1966. *Jaiminīya-Śrauta-Sūtra-Vṛtti of Bhavatrāta, edited*. (Śata-Piṭaka Series, 40.) New Delhi: International Academy of Indian Culture.

R̥gveda 1.28 and the Alleged Domestic Soma-Pressing

H.-P. Schmidt

(University of California, Los Angeles)

The hymn R̥gveda 1.28 has attracted much attention because of its obvious use of sexual metaphors and the use of mortar and pestle for pressing Soma. The sexual allusions have been judged as humoristic and lascivious by Geldner and J.J. Meyer, a view vehemently rejected by Lommel. Oliphant considered the hymn as particularly old because of the use of pestle and mortar which has a close parallel in the Zoroastrian Haoma ritual. Witzel closely follows Geldner. The most recent treatment is that of Schlerath who interprets the hymn as a description of the sexual act as a Soma sacrifice.

1 *yātra grāvā prthubudhna*
ūrdhvó bhāvati sótave,
ulūkhalasutānām
ávéd v indra jalgulaḥ

1 “When the pressing-stone with a broad bottom is raised upward for pressing, you, o Indra, shall gulp down again and again (the Soma) pressed in the mortar.”

The iterative or repetitive meaning of *jalgulaḥ* is discussed by Schaefer (1994: 37, 85, 115). Schlerath argues (2002: 91f.) that the mortar is never mentioned as a tool for Soma pressing in Vedic literature and that, if it existed and was not a fiction of the poet, the Soma pressed in it could not directly be drunk by Indra without first being strained, as it is regularly done. His conclusion is that the poet does not talk about a Soma sacrifice at all. He also argues that in the Veda there is no evidence that Soma was drunk in sips repetitively. He suggests that the pressing stone stands for the penis, the mortar for the vulva and the repetitive gulping refers to the rhythm of the ejaculation. He says that the idea of Indra gulping down the semen seems to be “adventurous”, but argues that Soma is identified with semen in this case though there is no evidence for Soma=*rétas* elsewhere in R̥gveda. As indirect evidence he adduces Kāṭhaka-Aśvamedha 5.4.8 (p.165.7) *āhataṃ gabhe paso ni jalgalīti dhānikā* “the vulva gulps down again and again the penis struck into the slit”, assuming that *pasas* “obviously” stands for *retaḥ pasasaḥ*. I consider this as a sleight of hand. Actually Soma is *rétas* in 10.94.5 (quoted by Lommel (1959: 143 = 1978: 411) and is called *divó rétas* (9.74.1; 86.28, cf. Lüders 1951–59: 703). Schlerath

also ignored that Soma is not strained at the Upāṃśugraha (ĀpŚS 12.10.7; according to TS 6.4.5.3 in this case speech is the strainer), though this does not apply to our hymn which mentions the strainer in 9. Schlerath has not considered the possibility that the hymn does not give a step by step description of the ritual but telescopes it: the act of pressing is mentioned together with its ultimate purpose, i.e. to offer the Soma to Indra. This is surprising since he himself (101) states that chronological sequences are mostly only coincidental, but never planned in the hymns. The interpretation of *jalgulas* is possibly too narrow. The repeated gulping may rather refer to the forceful, greedy swallowing. The text as it stands makes sense as description of the sex-act without recourse to “adventurous” suggestions.

2 yātra dvāv iva jaghānā
[a]dhiṣavanyā kṛtā,
ulūkhalasutānām
āvéd v indra jalgulaḥ

“Where, as it were, the two buttocks (thighs) are made for pressing Soma, you, o Indra, shall gulp down again and again (the Soma) pressed in the mortar.”

adhiṣavanyā refers to the *adhiṣavaṇaphalake*, the boards on which the cow-hide is spread which serves as a cushion for the lower pounding stone on which the Soma is pressed (cf. Oldenberg 1908: 460 = 1967: 269). Hillebrandt (1927: 416) suggested that the two thighs were two thighlike parts or handles of the mortar so that it could be compared to the female sex organ. Lommel (1959: 135, 143 = 1978: 403, 411) accepted this interpretation. Oberlies (1999: 140+fn.76) suggests that these boards serve to fix the lower pressing stone (*ūpara*) on the ground, and conjectures that it may have been similar to a stone implement from Central Asia, a flat stone board with an indentation in the middle. I think it is unlikely that the boards can have served this purpose since they would have been too far apart from each other, not only two fingers’ breadth as in ĀpŚS 11.13.6; I do not know any instance where they are farther apart. Oberlies rejects Hillebrandt’s and Lommel’s interpretation. He assumes that a regular Soma-sacrifice with one lower and one upper stone is meant. The *ūpara* is mentioned in ṚV 10.94.5 ~ AV 6.49.3. While the ṚV verse refers to a Soma sacrifice, the AV verse may refer to a substitute domestic ritual; the reference to the Soma stalks in 2 then is likely to be to a different plant as we find it in other AV contexts to be mentioned later. Hillebrandt (1927: 408 fn.3, 431) has not realized this; he takes *ūpara* in ṚV to refer to the lower pressing stone while Geldner has the lower [region] and Lüders (1951: 121) the lower [ocean]. 10.175.3 mentions *ūpara* in the plural, for which I do not know any parallel. In 1.28 we have wooden implements which are comparable only to

those used in domestic sacrifices, mortar and pestle. The mortar lends itself more easily than a flat board to the sexual imagery. Schlerath (98f.) follows Lommel's sexual interpretation. It is, however, unlikely that the semi-cycle parts of a wheel (*pradhī*) which form the upper parts of the *adhiṣavaṇaphalake* were positioned as on the drawing on p.99, since this is not in agreement with the descriptions in the Śrautasūtras.

3 yātra nāry apacyavām
upacyavām ca śikṣate,
ulūkhalasutānām
āvéd v indra jalgulaḥ

“Where the woman is practicing moving to and fro, you, o Indra, shall gulp down again and again (the Soma) pressed in the mortar.”

The action of the woman possibly refers to her moving the churning stick, and the sexual allusion is on her “on top” position. The participation of the wife in the sacrifice is attested in 8.31.5, where *pāti* and *pātnī* press, rinse and mix Soma with milk. In the Agniṣtoma the wife plays a prominent role in the third pressing (cf. Jamison 1992: 131f.). The RV reference is singular, and Jamison now believes that originally the wife had no active part in the ṛgvedic Soma sacrifice.

4 yātra mánthām vibadhnáte
raśmīn yámitavā iva,
ulūkhalasutānām
āvéd v indra jalgulaḥ

“Where they tie the churning stick like reins in order to control, you, o Indra, shall gulp down again and again (the Soma) pressed in the mortar.”

Schlerath (200) stresses that *mánthā* is the churning stick and metaphorically the penis. He thinks that the fingers are the subject of *vibadhnáte*, to which he assigns the sense “fest umfassen” (clasp firmly). We can compare the churning of the fire described in sexual terms in 3.29.1 where the *adhímanthana* is the *prajánana*, here obviously referring to the penis. The movement in intercourse will be the churning practiced by one of the partners. Sāyaṇa assumed the churning stick is used for the mixing of Soma with *āśír*, curdled milk. Hillebrandt (413) and Oliphant (238) take the *mánthā* for the pestle which crushes or bruises the Soma, and the former suggests a kind of hand-mill. Hillebrandt, Oliphant and Lommel (1959: 138 = 1978: 406) suggest that a string, both ends of which were pulled, was wound round the stick. In favour of this interpretation parallels can be quoted which clarify it. In AV 5.20.2 the drum (*duṇḍubhī*) is *vibaddha* “stretch-

ed”, i.e. the drum-skin is stretched tight by strings. ĀpŚS 20.3.16 *āharanty aiṣṭīkam udūhaṃ varatrayā vibaddham* “They fetch a broom made of reeds which is bound by a string that can be held at both ends” (as it is according to 19–20 by 200 men at the south and 200 at the north to pull the dead horse out of the water to the bank of the river). The comparison with the reins is quite appropriate since these are pulled tight like the string to turn the churning stick. The churning stick is not usable for pressing Soma, but in the context of the hymn it has the same function as the pressing stone in the first verse. According to Schlerath, the situation ante coitum is referred to: Indra is called to the place where the pestle is guided into the mortar. This presupposes that his interpretation of *vibadhnāte* is adopted. The other interpretation requires a different phase of the sex-act, the churning movement guided by the fingers as reins. If, however, we are following Sāyaṇa’s suggestion that the churning stick for curdling the milk is meant, we are led to the task of the wife in the third pressing of Soma in the Agniṣṭoma, already referred to at verse 3, where the Soma stalks left from the first and second pressings are pressed again and the meager left-over Soma is mixed with the curdled milk prepared by the wife. In ĀpŚS 13.10.8 the wife has curdled (*mathitvā*) the milk, and this could be the model for our verse, if the hymn is referring to an actual Soma sacrifice. *manthīn* is used of Soma mixed with barley meal and milk (3.32.2; 9.46.4). Hillebrandt (1927: 414) refers to the use of the churning stick in the *agnimanthana* and in producing butter (TS 2.2.10.2), quoting the description given by Wilson on 1.28.4 and that of butter churning given by Grierson (1926: 27).

5 *yác cid dhī tvám grhé-grha*
ulūkhalaka yujyāse,
ihá dyumáttamaṃ vada
jáyatām iva dundubhiḥ

“Though, you little mortar, you are as it were yoked in every house, sound here very high like the drum of the victors.”

Schlerath does not comment on this verse. The double entendre of mortar and vulva seems to be quite clear: The mortar hit by the pestle cries out like the woman at the moment of orgasm.

6 *utá sma te vanaspate*
vāto ví vāty ágram ít,
átho índrāya pátave
sunú sómam ulūkhala

“Round your top the wind is blowing, o tree. Now press the Soma for Indra to drink, o mortar.”

The tree is the pestle and metaphorically the penis, as Schlerath (102) correctly points out, comparing R̥V 10.101.11 and AV 20.136.6. He implicitly explains the blowing of the wind by the vehement movement of the pestle. Lommel (1959:141=1978:409) suggests that the wind is introduced here because Soma is the friend of the wind (*vātāpi* 1.121.8; 187.9) and that there are other references to their relationship. According to Schlerath, pādas cd seem to contradict his remarks on *jalgulas* in 1, and he suggests that the poet does not speak himself but quotes a standard formula (e.g. R̥V 9.1.1; 108.15 etc.), a conclusion supported by the fact that otherwise the hymn does not have parallels to other hymns.

7 āyaji vājasātamā
tā hy ūccā vijarbhṛtāh,
hārī ivāndhāmsi bāpsatā

“Attracting by sacrifice, winning many prizes, these two (mortar and pestle) separate upwards again and again (going to and fro), chewing the Soma stalks like the fallow steeds (of Indra).”

Schaefer (163f.) interprets *bāpsatā* by the horizontal movements of the horses’ lower jaw. Schlerath (102f.) suggests that the horizontal movement of the jaw fits the coitus better than the movements of the pestle since he apparently assumes that the pestle is only pounding up and down, not sideways. This is, however, not conclusive since the pestle can make also churning movements.

8 tā no adyā vanaspatī
ṛṣvāv ṛṣvébhiḥ sotṛbhiḥ,
indrāya mādhumat sutam

“You two trees, excelling ones, with the excelling pressers, press the sweet drink for Indra.”

Schlerath (105) points out that *sotṛ* is not a technical term, but rather used for all concerned with the Soma sacrifice. According to him, the purpose of the verse is to clarify that those who perform the sexual act are excelling because their action is identical with that of the excelling Soma sacrificers.

9 ūc chiṣṭām camvòr bhara
sómam pavitra ā sṛja,
ní dhehi gór ādhi tvací

“Take the residue out from the cups, pour the Soma on the strainer, deposit (the residue) on the cowhide.”

Schlerath (107) suggests that the action post coitum is alluded to which must have been familiar to the Vedic Indian. He guesses that residue which is not Soma is taken out of the cups and deposited on the cow's hide. Geldner had interpreted the *camū́* as mortar and pestle (III p.8, cf. also Hillebrandt 1927: 417 n.2), but Schlerath rightly follows the view of Oldenberg (1908: 459–70 = 1967: 268–279), according to whom they are two cups or vessels in which Soma is kept, but who does not specify which vessels might be meant. The residue may be identified with the Soma stalks left over from the pressing. In Schlerath's interpretation a bunch of grass may have been involved which was associated with the pressed-out Soma stalks. He does not say what the purpose of this bunch might have been in the action post coitum. He assumes that pāda b (= 9.16.3; 9.51.10) is a banal sentence placed in the middle of a hardly comprehensible context. If the Soma stalks are involved, the insertion of the pāda might have been triggered by the association with the Soma stalks drenched by water. But it is more probable that the composer had a real ritual situation in mind: The Soma has been pressed and is now poured on the strainer. Schlerath argues that the verb *nī dhā* refers to a final depositing and bases this on passages which have nothing to do with Soma and are accordingly hardly decisive (several of them even do not refer to discarding something). His conclusion, that the pressed-out stalks are meant which are to be disposed of and not to be used again, is therefore not cogent. His reference to the stalks drenched by water, however, lead to a context in the ritual of the Agniṣṭoma. In ĀpŚS 12.8.4 three Soma stalks are selected from a bundle and in 4 we read: *ādhavanān aṃśūn prajñātān nidhāya ... anusavanam ekaikaṃ mahābhiṣavaneṣv apīṣṭjati* “after having deposited the drenched stalks ... he releases them according to the respective pressing one by one in the great pressings.” The individual pressings are referred to in 12.11.11; 12.12.1; 13.10.5. (According to Kāṭhaka 30.7 (p. 189.10) the stalks are not pressed; Caland's “ausgepresst” is an error.) This shows that *nī dhā* can refer to preserving an object for further use. I do not suggest that our hymn alludes to this ritual, but it cannot be excluded that unpressed though watered stalks were reserved for another phase. Schlerath's identification of the residue with the stalks is probably correct since there is nothing else which could be deposited. Their purpose in the context remains enigmatic. The assumption that the stanza refers to an action post coitum cannot be taken for granted. It is rather the question whether it refers to a sexual situation at all.

If Schlerath's claim that the hymn is a description of the sex-act in terms of the Soma sacrifice were correct, his interpretation comes close to that of Meyer (1937: III 187) who thought that the sex-act is pleasing to Indra as fertility demon, a view scorned by Lommel (1959: 140 = 1978: 408), still more than Geld-

ner's characterization of the hymn as humoristic and lascivious. Actually we do not know how the Vedic Indian felt about the matter. What seems to be much more important is to ask why the Soma pressing is here described in terms which are at variance with much we hear about the pressing process in the rest of the Saṃhitā.

As Schlerath has rightly stated, mortar and pestle are only in this hymn used for pressing Soma, in addition we should mention that they are made of wood. This is typical for the domestic sacrifice. Accordingly we should consider to connect the hymn with a substitute sacrifice. Oliphant (1920: 230) lists a number of places where *ulúkhala* and *músala* are called *grávan*. In AV 9.6.15 this identification is preceded by that of the soma stalks (*aṃśú*) with the grains of rice and barley which are scattered out (*yé vrīháyo yávā nirupyānte 'mśáva evá tē*). In 16 the sieve is the Soma strainer, the chaff the residue of the pressed out Soma stalks, the water that used in the pressing (*śúrpaṃ pavitraṃ túsā ṛjīśābhiśávaṇīr āpah*). The hymn accompanies the ceremony of the reception of a guest, which is a domestic sacrifice thus assimilated to a Soma sacrifice. Similarly, the two pressing-stones are to split the Soma stalks identified with the rice used for the *brahmaudana* in AV 11.1.9–10 (cf. Gonda 1965: 27;143). All the other instances come from the Gr̥hyasūtras or places in the Saṃhitās not referring to Soma-pressings.

The entire hymn ṚV 1.28 is quoted in AiB 7.17 (= ŚŚS 15.23) in the Śunaḥśepa legend as accompanying the *añjaḥsava* “immediate, abbreviated pressing” Śunaḥśepa has devised. (ŚB 12.3.3.6–10 gives examples for abbreviated pressings.) The order of the stanzas differs from that of the ṚV and is, as Oldenberg observed, more in consonance with the sequence of the ritual action: 5–8 accompany the pressing of the Soma, 9 taking the Soma to the *dronakalaśa*, the vessel called *camú* in the hymn, 1–4 invitation of Indra to drink. Lommel (1959: 153f. = 1978: 471f.) follows Oldenberg. The connection of the Śunaḥśepa legend with the Rājasūya is controversial, but it was incorporated in the performance of this sacrifice (cf. Heesterman 1957: 158ff.). It is not very likely that the abbreviated pressing in this case was a shortened form of the royal consecration, but rather was a substitute ceremony. Hillebrandt (1927: 412 with fn.1) quotes ĀpŚS 14.25.5, where a stick of Palāśa-wood is substituted for lost pressing-stone, as proof for the pressing with mortar and pestle was the most natural form and that 1.28 was accompanying an *añjaḥsava* “quick pressing” as performed by Śunaḥśepa in extraordinary and urgent circumstances.

That the hymn was originally meant for this occasion is however rather doubtful. If it were connected with a real Soma sacrifice it would be the only case in the entire Vedic literature. In all the places where stanzas or pādas of the hymn

are quoted they are employed for pounding other substances. In ĀpŚS 16.26.1 and 3 stanzas 5 and 6 refer to the pestle and mortar used for pounding all kinds of plants in a phase of the Agnicayana; MŚS 6.1.7.23 quotes only stanza 5 in this context and has rice being pounded.

From the quotations of the hymn or parts of it in other Vedic texts it can be inferred that it was not an abbreviated, quick Soma-sacrifice, but rather a substitute domestic ceremony.

Oliphant (230) calls the hymn demotic rather than hieratic, and later ancient and demotic. This characterization is apparently based on the assumption that the sacrifice is performed in every house and that the closest parallel to the pressing of Soma by pestle and mortar is found in Zoroastrianism and is accordingly a survival from pre-Vedic times. From the description of 1.28 Oliphant (231) deduces that it “presents a primitive mode of pressing Soma, identical with or similar to the Iranian mode”. The pestle is supposed to be turned by a cord like a churning-stick. This method is neither attested in the Veda nor in Iran for pressing Soma — it is pure speculation. Oberlies (1999:137) assumes that Oliphant does not recognize a pressing in a mortar as other scholars did, but this is contradicted by O.’s own words. O. states later (248): “in the Vedas we have two types of press, and only two, one the mortar and pestle, and possibly derivative forms of the same, the other a press of the type by Āpastamba, with possible variations also”. He does not specify how the variations looked in his opinion.

Oliphant (231ff.) finds another early press in ṚV 9.102.2:

*ūpa tritāsya pāṣyòr ābhakta yád gúhā padám,
yajñāsya sapta dhāmanābhir ādha priyám.*

“Between the two stones (?) of Trita (Soma) has assumed his secret stage, with the seven forms of the sacrifice now his dear (or own) stage.”

This stanza is far from clear. Oliphant assumed that *pāṣī* means “stone”, but this is not certain since the etymological relationship with *pāṣāṇa* is doubtful (cf. Mayrhofer s.v.). The meaning of *dhāman* is not clear either (cf. Gonda 1967: 51f.). O. has chosen this stanza because in his view it is ancient and represents the transition from the wooden implements of 1.28 to the later stone implements. The mention of Trita, that “mysterious ancient deity”, leads him to a detailed comparison with the Avestan parallels, which however do not contribute anything to the problem at hand.

In the Kuntāpa hymn AV 20.136.6 (= ŚŚS 12.24.2(7)) we find another example for the sexual interpretation of the wooden mortar:

*mahānagny ūlūkhālam atikrāmanty abravīt,
yāthā tāva vanaspate nighnānti tāthāivēti.*

“The harlot, stepping over the mortar, said: ‘Just as on thee, O tree (O wooden mortar), they strike (with the pestle) so may they strike on me.’” (transl. Caland 1953: 341)

Sexual imagery is also involved in RV 10.101.10–12. Hillebrandt (1927: 415f.), Oliphant (235) and O’Flaherty (1981: 68) suggested that mortar and pestle are involved. They assume that *vānaspāti* and *vāna* in stanza 11 stand for pestle and mortar respectively. This was rejected by Oldenberg (Noten II 317), who takes the words as referring to Soma as lord of the plants and the wooden vessel. The hymn is on the whole very difficult, and the interpretation remains doubtful.

*10 ā tū śiñca hārim īm drór upāsthe vāśībhis takṣatāśmanmāyībhiḥ,
pāri śvajadhvaṃ dāśa kakṣyābhir ubhé dhūrau prāti vāhniṃ yunakta.*

“Pour the golden-yellow (Soma) into the womb of the wood (vessel), carve (it) with knives of stone. Embrace (it) with the girths, yoke the draught animal to the two shafts.”

I suggest that pādas a-b give the actions in reverse order: the carving of the wooden vessel precedes the pouring of the Soma. O’Flaherty (1981) interprets the knives of stone as the pressing stones, which I think is unlikely. In cd the girths are the fingers (Grassmann etc.), the shafts are, according to Oldenberg and Geldner, the hands, more probably however the arms. The draught animal is hardly Soma, but rather the pressing stone, as Hillebrandt has it.

*11 ubhé dhūrau vāhnir āpīdamāno ’ntār yóneva carati dvijāniḥ,
vānaspātiṃ vāna ā sthāpayadhvaṃ ní śú dadhidhvam ākhananta útsam.*

“The draught animal moves between the two shafts (stepping from one side to the other) like a man with two women in bed. Place the tree in the wood. Sink a well without digging.”

On pādas ab cf. Strunk (1977: 977): The draught animal steps with one foot to one shaft, then with the other to the other, like a man turns from one woman to the other. Geldner takes it as the Soma pressed between the two hands. O’Flaherty assumes a triple entendre: “the tree in the wood (forest) is the Soma plant in the wooden bowl and the penis in the womb, the latter simile extended in the last quarter of the verse, that further echoes the imagery of verses 3 [seed in the womb], 5 and 6 [water from a well] and the final verse.”

12 káṇṇ narah kapythám úd dadhātana codáyata khudáta vājasātaye,
niṣṭigryàḥ putráṃ á cyāvayotáya índraṃ sabádha ihá sómapūtaye.

“The penis, men, raise the penis, push it in to win the prize. Bring the son of Niṣṭigri here for help, eagerly here to drink Soma.”

O’Flaherty takes ab as a sexual metaphor for Soma pressed in the mortar by the pestle. This would be an attractive interpretation, similar to that of tree and wood in st.11. If it were correct, this would be beside RV 1.28 another example of the use of wooden pestle and mortar for pressing Soma. The verse is quoted in the Kuntāpa-hymn, or *āhanya*-verses (AV 20.136; ŚŚS 12.24.2), where in the above quoted verse 6 the mortar is wooden; I wonder whether this can be taken to support Hillebrandt’s and O’Flaherty’s interpretation.

The question whether the sexual descriptions or allusions are to be considered obscene or not is a matter of interpretation and judgement. The case of the Kuntāpa-hymn is rather clear: it is intentionally obscene just as many, if not all, sexual references in the Aśvamedha are indecent and have to be atoned for (cf. Jamison 1996: 71f.). RV 9.112.4 *śépo rómaṇvantau bhedaú ... icchati* “the penis seeks the hairy slit” stands among quite innocuous references to the wishes of professions and animals, in its isolation makes the impression of a “tongue in cheek” remark. In the Dānastuti 1.126.6 a slave girl, who is among the gifts received, seduces her new master by telling him that she does not have only few hairs (on her pudenda), but it is all hairy like a lamb, thus indicating that she is not a child, but ready for intercourse. In the context it can hardly be considered indecent, but rather as coarse or vulgar. In the Vṛṣākapi-hymn 10.86 the indecent verses 16–17 are spoken by the monkey as well as 6 and 7 are to be attributed to the monkeys Vṛṣākapeyī and Vṛṣākapi, not to Indra and Indrāṇī, according to Thieme (1985: 240ff. = 1995:925ff.), who as animals do not know any shame.

The references to wooden *grāvāṇas* in AV 3.10.5 and in several other Vedic texts never imply Soma offerings, but *havis* offerings.

Oliphant has made RV 1.28 the cornerstone of the division of the Soma-pressing into one with one upper and one lower stone, the other with four upper stones and one lower stone as in ĀpŚS 12.2.15–16: *tasmiṇś [carmaṇi] caturo grāvṇaḥ prādeśamātrān ūrdhvasānūn āhananaprakārān aśmanaḥ sāmsādayati, uparaṃ prathiṣṭhaṃ madhye pañcamam. 15. tam abhisamṃmukhā bhavanti. 16.* “On this (skin) he (the Adhvaryu) places together four pressing stones, each a span in measure, high backed ones, fit for striking, in the middle the broadest, the lower one. 15. (The four stones) are facing it (the fifth).” He calls the first *ulūkhala* type, the second *Āpastamba* type. He considers the former as predominant in the RV, the latter as rare.

The Āpastamba type is mentioned in 10.94.5:

*suparṇā vācam akratópa dyāvya ākharé kṛṣṇā iṣirā anartīṣuḥ,
nyān ni yanty úparasya niṣkṛtām purū réto dadhire sūryaśvītaḥ.*

“The eagles have raised their voice towards heaven, the eager black antelopes have danced on the pasture; they go down to the rendez-vous with the lower (stone), they produce the semen of the sun-bright (Soma).”

The eagles and antelopes are obviously metaphors for the pressing stones, the pasture is the lower stone. The entire hymn speaks of plural pressing stones.

Oliphant (237) quotes 10.92.15 and 3.54.12 as further examples of this type of press. In 10.175.3 several lower stones are mentioned, for which I cannot find any parallel. It is more than doubtful to connect 8.26.24 with this press since *grāvan* is used in the singular.

Oliphant (237) assumes that in 8.34.3 *átra ví nemír eṣām úrām ná dhūnute vṛkaḥ* “there their fellow shakes here and there like the wolf the lamb” *eṣām* refers to the pressing stones (following Sāyaṇa). It is the only mention of a *nemí* for the pressing stones. “Such would seem necessary for a press of the Āpastamba type. The upper stones must have been fastened together in some way, probably by a frame-work attached to their ‘high backs,’ with a *nemí* around the whole, and the spout or nozzle on one side, such as Āpastamba in 12. 1. 9; 13. 9, describes in the case of the *grāvāṇam upāṁśusavanam* with a *mukha* towards the south. On the other hand the *nemí* of our passage may be only the rim of the mortar about which the soma sprays are shaken by the rotating, pounding pestle.”

Oliphant’s first alternative is most unlikely since such a contraption is without parallel and would be hardly operable, in spite of O.’s assertion (247) that “[a] press of the Āpastamba type could easily be geared up to produce the speed of a revolving mill-stone.” Āpastamba 12.1.9 does not describe anything like it or leaves room for such manipulation: *bṛhann asīti* (TS 1.3.2.2q) [*bṛhānn asi bṛhād-grāvā, bṛhatīm indrāya vācam vada*] *te antareṇa grāvāṇam upāṁśusavanam dakṣiṇāmukhaṁ saṁsprṣṭam pātrābhyām*. (With the formula) “[You are high, having a high pressing stone, address Indra with a high voice] (he places) the pressing stone used for the silent pressing whose mouth (face) is turned to the south between the two vessels (*antaryāmapātra* and *upāṁśupātra*), touching both of them.” The *mukha* is not a snout or nozzle, but rather the face of the upper pressing stone, probably its base. In ĀpŚS 12.9.2 the Adhvaryu takes the same pressing stone with the formula TS 1.4.1a *grāvāsy adhvarakṛd devébhyo gambhīrām imām adhvarām kṛdhy uttaména pavinéndrāya sómaṁ sūṣutam mādhuman-tam páyasvantam vṛṣṭivántam* “You are the pressing stone performing the cere-

mony for the gods, make this ceremony deep for Indra by the outer rim: the well pressed, sweet, juicy, rain bringing Soma.” The rim is rather that of the bottom of the upper pressing stone than that of the lower stone.

Oliphant is mistaken in his suggestion that the *grāvopāṃśusavana* is a special derivative form of the *ulūkhale* type (238) since this pressing stone is one of the four upper stones. It becomes clear from ĀpŚS 12.12.3, according to which each of the priests takes the pressing stone in front of him and strikes the soma stalks, that each stone is handled individually. It is not clear to me whether the priests strike simultaneously or take turns; the former is more likely since the *upara* is probably not very large.

The fellow in 8.34.3 can be compared to the rim in TS 1.4.1a since both terms refer to parts of the wheel. As Oldenberg has pointed out, in the preceding stanza *grāvā* is singular, and it is more likely that the plural *eṣām* refers to the Kaṇvas who have driven to heaven in their chariot.

In the first edition of his *Vedische Mythologie* (1891: I, 152ff.) Hillebrandt pointed out distinctions in the use of certain verbs with *grāvan* and *ádri*, the two main terms for the pressing-stones, and Oliphant independently dealt with the same topic, devoting the remaining pages of his paper (238–250) to detailed statistics of the use of specific words with the *ulūkhala* and the Āpastamba types and with *ádri*. Hillebrandt (1927: 407) acknowledged his contribution. O.’s conclusion that the term *grāvan* is general and demotic, while *ádri* is specific and hieratic (242), should be taken *cum grano salis* because it is unlikely that there ever was a demotic form, particularly if it is conceded that Ṛgveda 1.28 does not refer to an actual Soma-sacrifice performed in every house, but to a substitute domestic ceremony, for which we have examples in the Atharvaveda. The prevalent opinion that the hymn refers to an actual domestic Soma-pressing is without support in the Vedas though it would have a parallel in the Avesta: Visperad 12.5 states that the Haoma-presses should be set in motion in house, village, province, and country. This should however not be used as an argument for the interpretation of the Vedic hymn.

Literature

- Caland, Willem. *Das Śrautasūtra des Āpastamba aus dem Sanskrit übersetzt*. I–III. Göttingen-Amsterdam, 1921–28.
- Caland, Willem. *Śāṅkhāyana-Śrautasūtra...translated*. Nagpur, 1953.
- Geldner, Karl Friedrich. *Der Rig-veda aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt*. I–III. Cambridge, Mass., 1951.
- Gonda, Jan. *The Savayajñas. (Kauśikasūtra 60–68)*. Amsterdam, 1965.

- Gonda, Jan. *The meaning of the Sanskrit term dhāman-*. Amsterdam, 1967.
- Grassmann, Hermann. *Wörterbuch zum Rig-Veda*. Leipzig, 1872–75.
- Grierson, George A. *Bihar Peasant Life*. 2nd ed. Patna, 1926.
- Heesterman, Jan. *The ancient India royal consecration*. The Hague, 1957.
- Hillebrandt, Alfred. *Vedische Mythologie I*. Breslau, 1891.
- Hillebrandt, Alfred. *Vedische Mythologie I* (2nd ed.). Breslau, 1927.
- Jamison, Stephanie W. *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife*. New York-Oxford, 1996.
- Lommel, Herman. “Über Rigveda I 28”. *Jñānamuktāvalī. Commemoration Volume in Honour of Johannes Nobel*. New Delhi, 1959, 133–144.
- Lommel, Herman. *Kleine Schriften*. Wiesbaden, 1978.
- Lüders, Heinrich. *Varuṇa*. I–II. Göttingen, 1951–59.
- Mayrhofer, Manfred. *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. I–II. Heidelberg, 1986–96.
- Meyer, Johann Jakob. *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. I–III. Zürich, 1937.
- Oberlies, Thomas. *Die Religion des Rgveda*. II. Wien, 1999.
- O’Flaherty, Wendy Doniger. *The Rig Veda. An Anthology*. Harmondsworth, 1981.
- Oldenberg, Hermann. “Vedische Untersuchungen. 21. *camū*.” *ZDMG* 62 (1908), 459–470.
- Oldenberg, Hermann. *Kleine Schriften*. I–II. Wiesbaden, 1967.
- Oldenberg, Hermann. *Rgveda. Textkritische und exegetische Noten*. I–II. Berlin, 1909–1912.
- Oliphant, Samuel Grant. “The Vedic Press-Stones.” *Studies in Honor of Maurice Bloomfield*. New Haven, 1920, 225–250.
- Schaefer, Christiane. *Das Intensivum im Vedischen*. Göttingen, 1994.
- Schlerath, Bernfried. “Rigveda 1.28.” *StIIr* 23 (2002), 91–109.
- Strunk, Klaus. “Zwei latente Fälle des verbalen Präsensstammtyps *tiṣṭa-(ti)* im Veda.” *ZDMG Suppl. III.2* (1977), 971–983.
- Thieme, Paul. “Bemerkungen zum Vṛṣākapi-Gedicht (RV 10.86).” *ZDMG Suppl. VI* (1985), 238–248.
- Thieme, Paul. *Kleine Schriften II*. Stuttgart, 1995.
- Witzel, Michael und Toshifumi Gotō. *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Erster und zweiter Liederkreis. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben*. Frankfurt am Main und Leipzig, 2007.

Сопоставительный анализ образа *крепости* в «Старшей» и «Младшей Эдде» и в «Ригведе»

Т. В. Топорова

(Институт языкознания РАН, Москва)

Татьяна Яковлевна Елизаренкова всю свою жизнь посвятила изучению уникального древнеиндийского памятника — «Ригведы» — «огромного по объёму собрания поэтических гимнов богам ариев (1028 гимнов), складывающегося на протяжении долгого времени приблизительно в середине II тысячелетия до н. э.» [Елизаренкова 1999, 3]. Длительное изучение этого текста, пристальное и углублённое вчитывание в него привело к созданию методики анализа лексической семантики, претендующей на объективность и адекватность материалу. Суть этого феномена заключается в том, что выводы о семантическом объёме и дифференциальных признаках значения той или иной лексемы делаются на основании грамматики текста, которую Т.Я. Елизаренкова интерпретирует как «засвидетельствованную в тексте парадигму падежей рассматриваемого имени существительного: какова структура парадигмы, особенности выражения ею грамматических категорий, употребительность отдельных форм; с какими предикатами, атрибутами, определениями сочетается данное существительное, какие производные основы образованы от него и в составе каких сложных слов оно встречается» [Елизаренкова 1999, 16–17]. Комплексность подхода, применяемого Т.Я. Елизаренковой, состоит в том, что при описании семантики имени существительного в Ригведе устанавливается набор мифологических контекстов, характерных для этого имени, учитываются также и этимологическая мотивировка значения, которая может актуализироваться в определённых контекстах и его поэтическая организация, которая не могла не привлекать внимания ведийских риши, искусных мастеров формальной игры. Ценность методики, разработанной Т.Я. Елизаренковой, заключается в её универсальности, возможности применения к другим архаичным текстам, отражающим мифопоэтическую модель мира, что мы и попытаемся продемонстрировать на древнеисландском материале, сравнив, с одной стороны, обозначение *крепости* в «Старшей» и «Младшей Эдде», а с другой — эддические факты с данными Ригведы.

Сопоставление обозначений *крепости* в «Старшей» и «Младшей Эдде» может показаться на первый взгляд не вполне корректным, поскольку в

первом случае мы имеем дело с поэтическим памятником, в течение длительного времени функционирующим в русле устной традиции, а во втором — с прозаическим произведением Снорри Стурлуссона, датированным 1222–1225 гг.¹ Кроме того, «Старшая Эдда», объединяющая мифологический и героический циклы, однородна в стилистическом отношении, в то время как «Младшая Эдда» гетерогенна по своему составу: она включает четыре достаточно разнородных фрагмента — «Пролог», не отличающийся цельностью и считающийся интерполяцией более позднего времени, «Видение Гюльви», посвященное изложению мифологических сведений, «Язык поэзии», представляющий собой своеобразную поэтику скальдического искусства, и «Перечень размеров», иллюстрирующий метрические схемы стиха. Однако, несмотря на различие типа творчества — безличного и авторского, а также форму памятника — поэтическую и прозаическую, не подлежит сомнению необходимость сравнения образа *крепости* в обоих произведениях. Она продиктована целым рядом причин.

Во-первых, объектом рассмотрения являются одни и те же скандинавские мифологические представления. Во-вторых, в «Младшей Эдде» постоянно даются ссылки на «Старшую Эдду», и, следовательно, идея сравнения казалась достаточно актуальной еще самому Снорри Стурлуссону, поэтому специалисты не имеют права игнорировать это обстоятельство. В-третьих, только «Старшая» и «Младшая Эдда» содержат корпус текстов, отражающих информацию о скандинавской мифологии как *системе*, поэтому при отсутствии данных из других древнегерманских ареалов они становятся единственным источником реконструкции *германской* мифологии, значение которого невозможно переоценить.

«Старшая» и «Младшая Эдда» обнаруживают некоторые расхождения, одни и те же мотивы и сюжеты могут трактоваться по-разному. Сложности при интерпретации противоречивых версий обусловлены отсутствием единства мнений специалистов по поводу относительной хронологии обоих памятников. Традиционно предполагается, что песни «Старшей Эдды» архаичнее, и что при написании «Младшей Эдды» Снорри Стурлусон ориентировался на эддические песни, передававшиеся устным путем, а книга Снорри, в свою очередь, стимулировала конституирование «Старшей Эдды» как

¹ «Младшая Эдда» сохранилась в составе нескольких рукописей: Codex Regius 2367 (1325 г., Королевская библиотека в Копенгагене), codex Wormianus (1350 г., Арнамагнеанское собрание в Копенгагене), codex Uppsaliensis II (1300–1325 гг.), codex Trajectinus 1374 (1600 г., список с более древней рукописи, Утрехтская библиотека), AM 748, AM 748 II, AM 757 (XIV в., фрагменты из Арнамагнеанской коллекции).

корпуса текстов, зафиксированного на письме. Таким образом, отдельные несоответствия объясняются рядом факторов:

- утратой «Старшей Эддой» некоторых элементов содержания в ходе устной эволюции,
- потенциальным использованием Снорри Стурлусоном при составлении «Младшей Эдды» несохранившихся источников,
- непониманием автором «Младшей Эдды» отдельных мест «Старшей», приведшим к попыткам самостоятельных интерпретаций, инноваций и др.

Приводимые выше аргументы в пользу сравнения «Старшей» и «Младшей Эдды» представляются достаточно обоснованными и свидетельствуют о необходимости привлечения материала произведения Снорри Стурлусона, позволяющего, с одной стороны, определить степень оригинальности данных «Старшей Эдды», а с другой — реконструировать эддическое «ядро» представлений о *крепости* и проследить связь между эддической и скальдической традициями по интересующему нас вопросу.

В «Старшей Эдде» обозначение *крепости* (др.-исл. *borg*)² представлено:

а) в мифологических песнях (один раз): Fleygði Óðinn ok í folk um skaut, // þat var enn fólkvíg fyrst í heimi; // brotinn var borðveggr *borgar* ása // knátto vanir vígspá völlu sporna (Vsp. 24) «В войско метнул Один копье, // это тоже свершилось в дни первой войны; // рухнули дощатые стены *крепости* асов, // ваны в битве врагов побеждали».

б) в героических песнях (13 раз, из них 3 проз.).

Snero þær af afli orlögþátto, // þá er *borgir* braut í Brálundi; // þær um greiddo gullin símo // oc und mána sal miðjan festo (НН. I 3) «Так нить судьбы пряли усердно, // что разрушило в Бралюнде *стены*; // нить золотую свили // и к небу — к палатам луны — ее привязали»; Hverr byggir hér *borgir* þessar? // Hvat þann þjóðkonung þegnar nefna? (Grp. 1) «Кто здесь живет в этих *палатах*? // Как люди зовут конунга славного?»; Þar hliðverðir hárar *borgar* // grind upp lúco, áðr í garð riðom (Gðr. II 36) «Тогда стражи дверей высокого *града* // открыли ворота, чтобы мы въехали во двор»;* láttu svá breiða *borg* á velli, // at undir oss öllum jafnrúmt sé, // þeim er sulto með Sigurði. (Sg. 65) // Tjaldi þar um þá *borg* tjöldom ok skjöldom, // valarift vel fáð oc Vala mengi (Sg. 66) «прикажи приготовить *погребальный костер* на равнине, // чтобы нам всем было одинаково просторно, // тем, кто умер вместе с Сигурдом. (65) //

² О номинации *крепости* в «Старшей Эдде» подробнее см. [Топорова 2006, 42–54].

Завесь *погребальный костер* завесами и щитами, // яркими вальскими тканями и вальской толпой»* (66); Þá reið Ormarr af *borginni* oc í mót hernom. Hann kallaði hátt oc bað þá riða til *borgarinnar* ... Riðu þau nú af *borginni* með hernom móti Húnom (Hunn. 17 проз. 1; 2; 5) «Тогда Ормар выехал из *крепости* навстречу войску. Он громко закричал, зовя их прискакать к *крепости* ... Поскакали они наружу из *крепости* с войском навстречу гуннам»*; iðrð dúsaði ok uphiminn, // þá er bani Fáfnis *borg* um þátti (Od. 17) «земля и верхнее небо гремели, // когда убийца Фафнира увидел *крепость*»; Þá var víg vegit vqlsco sverði // oc *borg* brotin, sú er Brynhildr átti (Od. 18) «Тогда сражение было сражено вальским мечом, // и *крепость* Брюнхильд разбита»; Land sá þeir Atla ok liðscjalfar djúpar, // Bicca greppa standa á *borg* inni há, // sal um suðrþjóðom, sleginn sessmeiðom, // bundnom rþndom, bleicom sciðldom, // dafar darraða; enn þar dracc Atli // vín í valhóllo (Akv. 14) «Страну увидели они Атли и глубокие ворот престолы, // воинов Бикки, стоящих наверху высокой *крепости*, // палаты южан со скамьями, // украшенные щитами, светлыми щитами, // копыя, Атли там пил // вино в вальхалле»; mega tveir menn einir tíu hundruð Gotna // binda eða berja í *borg* inni há (Hm. 22) «могут ли двое тысячу готов // связать иль побить в *крепости* высокой»; Æstir, Jormunrecr, ossaarrar qvámo, // bræðra sammæðra innan *borgar* þinnar (Hm. 24) «Желал ты, Йормунрекк, нашего прихода, // братьев одной матери в *крепости* твоей».

Словарное значение др.-исл. *borg* передаётся следующим образом: «1. *burg*, *befestigter wohnsitz*. 2. *scheiterhaufen* od. *dessen stätte* (vgl. ags. *beorg* *grabhügel* u. *byrgan* *bestatten*) [Kuhn 1968, 31]; «1. *castle*, *fortress*. 2. *funeral pyre* or its site (cf. OE *beorg* *burial mound* and *byrgan* *to bury, cremate*? — Sg. 65, 66) [La Farge, Tucker 1992, 27]; «1. *a small dome-shaped hill*, hence the Icel. names of farms built near to such hills ... II. *a wall, fortification, castle*; III. *a city*, esp. a great one ... This sense of the word, however, is borrowed from the South-Teut. or Engl. In Scandin. unfortified towns have *-bæ* or *-by* as a suffix; and the termin. *-by* marks towns founded by the Danes in North. E.» [Cleasby, Vigfusson 1957, 73]; «1. ‘возвышенность; стена, крепость, город’, н.-исл., фар., н.-норв., швед., датск. *borg*; готск. *baurgs* ‘город, башня’, др.-англ. *burg*, *burh*, др.-сакс., д.-в.-н. *burg*, др.-фриз. *burich*, *burch* ‘крепость, город’. Лучше всего исходить из совпадения двух лексем — германского слова, родственного др.-исл. *bjarg* ‘гора’ (с семантическим развитием ‘возвышенность’ > ‘поселение на возвышенности’ > ‘укрепленное место’ > ‘город’) и слова со значением ‘сторожевая башня’ (< лат. *burgus* < др.-греч. *πύργος*, ср. арм. *burgn*); 2. ‘погребальный костер’ (поэт.): либо древнеанглийское заимствование (*beorg* ‘могильный холм’), либо исконно скандинавская лексема, родственная др.-англ. *beorg*, *byrgen*, *byrgels* ‘могила’, исчезнувшее с принятием

христианства (второй вариант кажется более предпочтительным)» [Vries 1977, 50].

В «Старшей Эдде» крепость (др.-исл. *borg*) воспринимается как первое жилище богов, крепость асов с дощатыми стенами, рухнувшая под натиском ванов (Vsp. 24); обитель норн, к которой привязывают нити судьбы, с одной стороны, а к небу — с другой (НН. I 3); чертог правителя (Grp. 1); крепость, осаждаемая врагами; погребальный костер (Sg. 65; 66).

Падежную парадигму др.-исл. *borg*, *i*-основы ж. р. репрезентируют:

nom. sg.: var ... *borg* brotin (Od. 18) «была ... крепость разрушена».

gen. sg.: borðveggr *borgar* ása (Vsp. 24) «дощатая стена крепости асов»; hliðverðir hárar *borgar* (Gðr. II 36) «стражи ворот высокой крепости»; ossaþrar qvámó ... innan *borgar* þinnar (Hm. 24) «нашего прихода ... внутрь твоей крепости»; ríða til *borgarinnar* (Hunn. 17 проз. 2) «скакать к крепости».

dat. sg.: reið ... af *borginni* ... Ríðo ... af *borginni* (Hunn. 17 проз. 1; 5) «скакал ... из крепости ... Скакали ... из крепости»; standa á *borg* (O. 18) «стоять наверху крепости»; beria í *borg* (Hm. 22) «сражаться в крепости».

acc. sg.: *borg* um þátti (Od. 17) «крепость заметил»; breiða *borg* (Sg. 65) «приготовить погребальный костер»; Tjaldi þar um þá *borg* tiöldom (Sg. 66) «Завесьте там вокруг погребального костра завесами».

acc. pl.: *borgir* braut (НН. I 3) «крепости разрушило»; byggvir ... *borgir* þessar (Grp. 1) «живет в этих палатах».

Др.-исл. *borg* фигурирует в качестве элемента композитов (и первого и второго):

BORGAR-HLIÐ «крепости ворота» < др.-исл. *borg* «крепость» & др.-исл. *hlið* «отверстие, промежутки; дверь, ворота», н.-исл. *hlið*, фар. *lið*, н.-норв. *lid*, *le*, *li*, н.-швед., датск. *led*; др.-англ., др.-фриз. *hlid*, д.-в.-н., ср.-нидерл. *lit* «крышка», ср. аблаутное др.-исл. *hlíð* «склон, скат, откос», др.-англ. др.-сакс. *hlīdan*, др.-фриз. *hlida* «покрывать»; др.-греч. κλισία «палатка, хижина», др.-ирл. *cliath* «плетень» [Vries 1977, 237–238].

Þat var einn morgon í sólar uprás, at Hervor stóð up á kastala einom yfir *borgarhliði* (Hunn. 16 проз. 10) «Однажды утром Хервөр стояла на башне над воротами крепости»; búiz til orrosto fyrir *borgarhliði* ino suðra (Hunn. 16 проз. 18) «готовьтесь к бою перед южными воротами крепости»; os úti fyrir *borgarhliðonum* suðr á völlonum, þar býð ec yðr til orrosto (Hunn. 17 проз. 2–4) «и снаружи перед воротами крепости на юге на равнине я предлагаю вам битву»*.

JÁRN-BORG ‘железа стена’ < др.-исл. *járn* ‘железо’, н.-исл. *járn*, фар., н.-норв. *jarn*, н.-швед. *järn*, н.-датск. *jern*; кельтское заимствование [Vries 1977, 291] & др.-исл. *borg* ‘стена’.

Helgi hann heitir, // enn þú hvergi mátt // vinna grand gram; // *járnborgir* ro um öðlings flota, // knegoð oss fálör fara (ННv. 13) «Хельги его зовут, // ты не смогла бы // зло причинить ему; // *железа стены* находятся вокруг кораблей правителя, // не могут нас ведьмы погубить»*.

SCJALD-BORG ‘щита крепость’ < др.-исл. *skiǫldr* ‘щит’, н.-исл. *skjöldur*, фар. *skjöldur*, н.-швед. *sköld*, н.-датск. *skjold*, ср. рун. швед. *skialti* (dat. sing.); готск. *skildus*, др.-англ. *sciold*, др.-фриз. *skeld*, *skild*, др.-сакс. *scild*, д.-в.-н. *scilt* < и.-е. **skel-* ‘расщеплять’ [Vries 1977, 496] & др.-исл. *borg* ‘крепость’.

Sigurðr reið up á Hindarfjall ok stefndi suðr til Frakklands. Á fjallinu sá hann ljós mikit, svá sem eldr brynni, oc ljómaði af til himins. Enn er hann kom at, þá stóð þar *scjaldborg* oc up ór merki. Sigurðr gecc í *scjaldborgina* ok sá, at þar lá maðr ok svaf með öllum hervápnom (Sd. 1–5 проз.) «Сигурд поднялся на гору Хиндарфьялль и направился на юг во Фракклянд. На горе он увидел яркий свет, как будто горел огонь, и зарево стояло до самого неба. Когда он приблизился, там стояла *ограда из щитов* и в оgrade — знамя. Сигурд вошел в *ограду из щитов* и увидел, что там лежит и спит человек в доспехах»*; Oc er Angantýr sá þat, gecc hann fram ór *scjaldborginni* oc í öndverða fylking, oc hafði í hendi Tyrfing oc hió þá bæði menn oc hesta. Raufz þá *scjaldborg* fyrir Húnakonungom, oc sciptuz þeir bræðr höggom við (Hunn. 32 проз. 17–20) «Увидев это, Ангантюр вышел вперед из *ограды щитов*, стал во главе войска и, взяв Тюрфинг в руки, начал рубить людей и коней. Разорвалась тогда *ограда щитов* перед конунгом гуннов, и братья сошлись друг с другом»*.

Обладателями крепости являются:

асы: brotinn var borðveggr *borgar ása* (Vsp. 24) «рухнули дощатые стены *крепости асов*».

норны: Snero þær af afli ørlögþátto, // þá er *borgir* braut í Brálundi (НН. I 3) «Так нить судьбы *они* (норны) пряли усердно, // что разрушило в Бралонде *стены*».

страж крепости: Þar *hliðverðir* hárar *borgar* // grind upp luco, áðr í garð riðom (Gðr. II 36) «Тогда *стражи дверей* высокого *града* // открыли ворота, чтобы мы въехали во двор»*.

Брюнхильд: oc *borg* brotin, sú er Brynhildr átti (Od. 18) «Тогда сражение было сражено вальским мечом, // и *крепость* Брюнхильд разбита»; láttu svá

breiða borg á velli, // at undir oss öllum jafnrúmt sé, // þeim er sulto með Sigurði (Sg. 65) «прикажи приготовить (букв. расстелить) погребальный костер на равнине, // чтобы нам всем было одинаково просторно, // тем, кто умер вместе с Сигурдом»*.

Йормунрекк: Æstir, Jormunreccr, ossarrar qvámo, // bræðra sammæðra innan borgar þinnar (Hm. 24) «Желал ты, Йормунрекк, нашего прихода, // братьев одной матери в крепости твоей»*.

воины Бикки: Land sá þeir Atla ok liðscjalfar djúpar, // Bicca greppa standa á borg inni há (Akv. 14) «Страну увидели они Атли и глубокие ворот престолы, // воинов Бикки, стоящих наверху высокой крепости»*.

В качестве а т р и б у т о в крепости выступают:

высокий: Þar hliðverðir hárar borgar (Gðr. II 36) «Тогда стражи дверей высокого града»; Bicca greppa standa á borg inni há (Akv. 14) «воинов Бикки, стоящих наверху высокой крепости»; berjja í borg inni há (Hm. 22) «побить в крепости высокой».

этот: Hverr byggir hér borgir þessar? (Grp. 1) «Кто здесь живет в этих палатах?».

твой: Æstir, Jormunreccr, ossarrar qvámo, // bræðra sammæðra innan borgar þinnar (Hm. 24) «Желал ты, Йормунрекк, нашего прихода, // братьев одной матери в крепости твоей».

В качестве предикатов крепости как с у б ъ е к т а выступают:

рушиться: Þá var víg vegit völsco sverði // oc borg brotin, sú er Brynhildr átti (Od. 18) «Тогда сражение было сражено вальским мечом, // и крепость Брюнхильд разрушена»; brotinn var borðvegg borgar ása (Vsp. 24) «разрушены были дощатые стены крепости асов»; ... þá er borgir braut í Brálundi (Hm. I 3) «... так что разрушило в Бралюнде стены».

В качестве предикатов крепости как о б ъ е к т а :

иметь: ... borg brotin, sú er Brynhildr átti (Od. 18) «... крепость разбита, которую имела Брюнхильд».

видеть: ... þá er bani Fáfnis borg um þátti (Od. 17) «... когда убийца Фафнира увидел крепость».

приготовить: láttu svá breiða borg á velli, // at undir oss öllum jafnrúmt sé, // þeim er sulto með Sigurði (Sg. 65) «прикажи приготовить погребальный костер на равнине, // чтобы нам всем было одинаково просторно, // тем, кто умер вместе с Сигурдом»*.

завесить: Tjaldi þar um þá borg tjöldom ok skjöldom, // valaríft vel fáð oc Vala mengi (Sg. 66) «Завесь там вокруг погребального костра завесами и щитами, // яркими вальскими тканями и вальской толпой»*.

В качестве предикатов крепости как л о к у с а :

жить: Hverr byggir hér borgir þessar? (Grp. 1) «Кто здесь *живет* в этих *палатах*?».

стоять: Bicca greppa standa á borg inni há (Акв. 14) «воинов Бикки, *стоящих* наверху высокой *крепости*».

сражаться: berja í borg inni há (Hm. 22) «*сразиться* в *крепости* высокой».

В качестве предикатов крепости как н а п р а в л е н и я , ц е л и :

скакать: Þá reið Ormarr af borginni os í mót hernom. Hann kallaði hátt os það þá ríða til borgarinnar ... Ríðu þau nú af borginni með hernom móti Húnom (Hunn. 17 проз. 1; 2; 5) «Тогда Ормар *прискакал* из *крепости* навстречу войску. Он громко закричал, зовя их *прискакать* к *крепости* ... *Поскакали* они наружу из *крепости* с войском навстречу гуннам»*; Æstir, Jormunresst, ossargar qvátó, // brœðra sammœðra innan borgar þinnar (Hm. 24) «Желал ты, Йормунрекк, нашего *приезда*, // братьев одной матери в *крепости* твоей»*.

Номинация *крепости* в «Старшей Эдде» принимает участие в поэтической игре, в частности, в составе композитов *borg* метафорически обозначает «окружение», «ограда» (= «защита»); ср., в частности, ответ Атли великанше Хримгерд: Helgi hann heitir, // enn þú hvergi mátt // vinna grand grami; // járnborgir ro um öðlings flota, // knegoð oss fálör fara (HHv. 13) «Хельги его зовут, // ты не смогла бы // зло причинить ему; // *железа стены* находятся вокруг кораблей правителя, // не могут нас ведьмы погубить»*, отражающий обычай «располагать на боевых ладьях щиты воинов в ряд вдоль бортов» [Стеблин-Каменский 1963, 236].

Др.-исл. *borg* анаграммируется: *bro*tinn var *borð*veggir *borgar* ása (Vsp. 24) «рухнули дощатые стены *крепости* асов» (анаграммируемое слово — *borg*).

Вовлекается в звуковые повторы:

b-г: *berja* í *borg* inni há (Hm. 22) «сразиться в *крепости* высокой»; *breiða borg* á velli (Sg. 65) «приготовить *погребальный костер* на равнине»; ... þá er *borgir braut* í *Brálundi* (HH. I 3) «... так что *разрушило* в Бралюнде *стены*».

g-г // r-g: Bicca greppa standa á *borg* inni há (Акв. 14) «воинов Бикки, стоящих наверху высокой *крепости*».

b-o-г // b-г-o: *borg brotin*, sú er Brynhildr átti (Od. 18) «Тогда *сражение* было *сражено* вальским мечом, // и *крепость* Брюнхильд разрушена».

b-g-г // b-г-g: Hverr byggir hér *borgir* þessar? (Grp. 1) «Кто здесь *живет* в этих *палатах*?».

Притягивает этимологические фигуры: *Tjaldi þar um þá borg tjöldom ok skjöldom* (Sg. 66) «*Завесь* там вокруг *погребального костра* *завесами* и *щитами*».

тами»; Þá var víg vegit vǫlscó sverði // oc *borg brotin*, sú er Brynhildr átti (Od. 18) «Тогда *сражение* было *сражено* вальским мечом, // и *крепость* Брюнхильд разрушена».

Изучение эддических контекстов др.-исл. *borg* дает основания для некоторых выводов, касающихся различных аспектов этой лексемы. Судя по данным, зафиксированным в «Старшей Эдде», наблюдается очевидный контраст между мифологическим и героическим циклом: в первом др.-исл. *borg* встречается лишь однажды (Vsp. 24), а во втором — 13 раз (из них три в прозе). Композиты с *borg* отмечены только в героических песнях, причем они употребляются преимущественно в прозе, ср.: *borgar-hlið* (трижды в прозе), *scíald-borg* (4 раза в прозе), *iárn-borg* (один раз в поэтическом тексте). Однако этот факт не следует трактовать как закрепление др.-исл. *borg* исключительно за героическими песнями: о неслучайности появления др.-исл. *borg* в весьма существенном контексте «Прорицания вёльвы», где впервые упоминается обитель богов, свидетельствуют космогонические коннотации исследуемой лексемы, постоянно сопутствующие ей и в героических песнях. Достаточно привести два наиболее убедительных примера. Ср., в частности, фигурирование др.-исл. *borg* наряду с типичной для описания древнегерманского мифа творения формулой ‘земля’ & ‘верхнее небо’ в «Плаче Оддрун» (*iqrð dúsaði ok uphiminn*, // þá er bani Fáfnis *borg* um þátti (Od. 17) «земля и верхнее небо гремели, // когда убийца Фафнира увидел *крепость*») или не менее интересный фрагмент «Гренландской песни об Атли», насквозь пронизанный намеками на сакральные локусы древнеисландской мифопоэтической модели мира — престол Хлидскьяльв³ и палату павших Вальхаллу (*Land sá þeir Atla ok liðscjalfar djúpar*, // *Bicca greppa standa á borg inni há*, // *sal um suðrþjóðom, sleginn sessmeiðom*, // *bundnom røndom, bleicom sciðldom*, // *dafar darraða; enn þar dracc Atli* // *vín í valhóllo* (Акв. 14) «Страну увидели они Атли и глубокие *ворот престолы*, // воинов Бикки, стоящих наверху высокой *крепости*, // палаты южан со скамьями, // украшенные щитами, светлыми щитами, // копья, Атли там пил // вино в *вальхалле*»). Нельзя не упомянуть и еще один контекст, в котором др.-исл. *borg* выступает в качестве жилища норн, богинь судьбы: *Snero þær af afli ørlogþátto*, // *þá er borgir braut í Brálundi*; // *þær um greiddo gullin símo* // *oc und mána sal miðjan festo* (НН. I 3) «Так нить судьбы пряли усердно, // что разрушило в Браунде *стены*; // нить золотую свили // и к небу — к пала-

³ Об нем сообщается в прозаическом вступлении к «Речам Гримнира»: «Один и Фриг сидели однажды на престоле Хлидскьяльв и смотрели на все миры».

там луны — ее привязали». Особого внимания заслуживает эксплицитно выраженная связь, воплощаемая нитями судьбы, между верхом (небом) и серединой, центром мироздания, символизируемым др.-исл. *borg*.

Что касается падежной парадигмы др.-исл. *borg*, единственного существительного из всех обозначений горы женского рода *i*-основы, то единственное число (12 раз) явно преобладает по сравнению со множественным (2 раза); его доминирование проявляется не только в количественном соотношении, но и в достаточно развитой внутренней структуре, ср. ном. (1), ген. (4), дат. (4), асс. (3) на фоне асс. pl. (2). По поводу распределения др.-исл. *borg* по падежам в единственном числе, можно отметить единичное употребление именительного падежа при приблизительно одинаковой репрезентации косвенных падежей. Другая особенность склонения др.-исл. *borg* в sg. заключается в тройном превосходстве приименного употребления родительного падежа (*borðveggr borgar ása* (Vsp. 24) «дощатая стена крепости асов», *hlíðverðir hárar borgar* (Gðr. II 36) «стражи ворот высокой крепости», *ossarrar qvámo ... innan borgar þinnar* (Hm. 24) «нашего приезда ... внутрь твоей крепости»; в двух первых примерах представлен «родительный целого»⁴, а в третьем — приглагольный родительный, обозначающий объект, охваченный действием) по сравнению с предложными формами (*ríða til borgarinnar* (Hunn. 17 проз. 2) «скакать к крепости»). Оппозиция ‘поэзия’ — ‘проза’ в данном случае реализуется при помощи широко распространенного в древнеисландских прозаических памятниках суффиксированного артикля в Hunn. 17 проз. 2. Приглагольный дат. sing. гетерогенен по своему составу: он объединяет обозначения места проявления действия (*standa á borg* (Od. 18) «стоят на (стене) крепости», *beria í borg* (Hm. 22) «сражаться в крепости») и направления действия (*reið af borginni* (Hunn. 17 проз. 1) «скакал из крепости»). Наряду с «винительным прямого объекта» (*borg um þatti* (Od. 17) «крепость заметил», *breiða borg* (Sg. 65) «приготовить погребальный костер») представлен и приглагольный винительный с предлогом, эксплицирующим семантику др.-исл. *borg* как объекта, способного быть окруженным какими-либо предметами (ср. однокорневой глагол — др.-исл. *byrgia* ‘заключать’): *Tjaldi þar um þá borg tjöldom ok skjöldom* (Sg. 66) «Завесь там вокруг погребального костра завесами и щитами».

Парадигма множественного числа др.-исл. *borg* редуцирована: она представлена только двумя примерами в асс. (*Hverr byggir hér borgir þessar?* (Grp. 1) «Кто здесь живет в этих палатах?»; ... *þá er borgir braut í Brálundi*

⁴ Ср. классификацию падежных значений: [Стеблин-Каменский 1955, 64–71].

(НН. I 3) «... так что разрушило в Бралюнде *палаты*»), в которых категория числа специфична, так как форма plur. служит не столько для обозначения множества объектов — крепостей —, а скорее напоминает pluralia tantum и может быть уподоблена русск. *хоромам* (plur. tant.) или, точнее, *палатам* (как неделимому целому, а не как совокупности отдельных зданий).

Эддические контексты, как нам кажется, позволяют прояснить семантику др.-исл. *borg*. Прежде всего, по всей вероятности, нецелесообразно постулировать два значения — ‘крепость’ и ‘погребальный костер’, поскольку их, во-первых, объединяет сема, реализующая идею высоты, и, во-вторых, значение из сферы похоронного ритуала не нуждается в объяснении как ингвеонизм (под влиянием др.-англ. *beorg* ‘могила’, якобы утраченного в скандинавском ареале), так как в «Краткой песни о Сигурде» обсуждаются детали предстоящего процесса похорон, кодируемого др.-исл. *borg* (то есть реально засвидетельствован наредкость релевантный контекст), к тому же имеющего параллель в др.-исл. *haugr*, обозначающем как обычный холм, так и могильный курган. Если попытаться сопоставить др.-исл. *borg* и генетически родственное др.-исл. *berg* ‘гора’, то в первом случае обнаруживается актуализация иного аспекта денотата, а именно, противопоставление своего чужому (ср. показательные предлоги: «внутри крепости» (*innan borgar* (Нм. 24)) и «из крепости» (*af borginni* (Hunn. 17 проз. 1; 5)), защищенного, освоенного пространства дикому, враждебному хаосу. Показательно, что др.-исл. *borg* может приобретать метафорическое значение ‘окружение’, ‘ограда’ (= ‘защита’), ср., в частности, ННv. 13: *Helgi hann heitir, // enn þú hvergi mátt // vinna grand grami; // járborgir ro um fðlings flota, // knegoð oss fálор fara* («Хельги его зовут, // ты не смогла бы // зло причинить ему; // железные стены находятся вокруг кораблей правителя, // не могут нас ведьмы погубить»)*. Представления о высоте, гарантирующей отдельность и недоступность для вредоносных влияний, типичные как для др.-исл. *berg* и *borg*, дополняются в др.-исл. *borg* мотивом изолированности, огражденности локуса и по горизонтали.

Др.-исл. *borg*, как и др.-исл. *berg* имеет надежную индоевропейскую этимологию; идея вертикальности, содержащаяся в и.-е. **bhergh-*, актуализируется и в древнеисландской лексеме, наиболее частотным атрибутом которой является ‘высокий’ (ср. *hágar borgar* (Gðr. II 36) «высокого града»; *á borg inni há* (Акв. 14) «наверху высокой крепости»; *í borg inni há* (Нм. 22) «в крепости высокой»).

В сфере синтаксиса очевидна диспропорция между весьма немногочисленными атрибутами, по сути дела ограниченными лишь уже упоминавшимся признаком ‘высокий’, так как два других признака — ‘этот’ и

‘твой’ ситуативно обусловлены, и предикатами, распределяющимися по нескольким группам, отражающим функции др.-исл. *borg* как субъекта, объекта, локуса и направления; функция инструмента для др.-исл. *borg* в эддических контекстах не зафиксирована. Если обратиться к статистическим данным, то нельзя не заметить, что ни одна из синтаксических функций не доминирует: по 4 примера представляют объект (иметь, видеть, приготовить, повесить) и направление (совершать движение; 3 в прозе (скакать), 1 в поэзии (приходить)), по три примера — субъект (разрушаться) и локус (жить, стоять⁵, сражаться). Степень частотности предикатов различна, ср. трижды встречающийся предикат как субъекта — разрушаться⁶ и предикат горы как направления — скакать на фоне остальных предикатов, засвидетельствованных один раз. Поссессорами *borg* являются мифологические существа (асы, норны), главный персонаж германской героической поэзии Сигурд, воины. Особого внимания заслуживает одна специальная категория обладателей крепости, а именно стражи ворот, так как их специфика как раз и заключается в прикреплённости к рассматриваемому нами денотату — крепости.

Информация, извлекаемая из анализа композитов с др.-исл. *borg*, позволяет сделать заключение об их репрезентации исключительно в героическом цикле «Старшей Эдды», их фиксации в основном в прозаических фрагментах (ср. *borgar-hlið* ‘крепости ворота’ (3 раза в прозе), *scjald-borg* ‘щитов крепость’ (4 раза в прозе) при *iárn-borg* ‘железа крепость’ (один раз в поэзии)) и преимущественном использовании *borg* в качестве второго компонента, при этом первый компонент обозначает материал или предметы, из которых сделана крепость — *железо* и *щит*.

Изучение эддических контекстов др.-исл. *borg* подтверждает релевантность данной лексемы в древнеисландской мифопоэтической модели мира, в которой она функционирует как в космологии, обозначая первоначальное жилище асов и обитель норн, так и в эсхатологии (ср. мотив разрушения *borg*).

В сфере поэтики др.-исл. *borg* демонстрирует довольно высокую вовлечённость в поэтическую игру. Наряду с двухзвучными и трехзвучными повторами, линейными (b-r // b-r: *berja í borg inni há* (Hm. 22) «сразиться в крепости высокой») и инвертированными (g-r // r-g: *Bicca greppa standa á*

⁵ Ср. тот же предикат, характеризующий субъект, в композите с *borg*: *þá stóð þar scjaldborg* (Sd. 5 проз.) «там стояла ограда из щитов».

⁶ Ср. предикат субъекта с той же семантикой в сложном слове с *borg*: *Raufz þá scjaldborg fyrir Húnakonungom* (Hunn. 32 проз. 20) «Разорвалась тогда ограда щитов перед конунгом гуннов».

borg inni há (Акв. 14) «воинов Бикки, стоящих наверху высокой крепости»; b-g-r // b-r-g: Hverr byggir hér *borgir* þessar? (Grp. 1) «Кто здесь живет в этих палатах?»), контактными (b-o-r // b-r-o: *borg brotin*, sú er Brynhildr átti (Od. 18) «Тогда сражение было сражено вальским мечом, // и крепость Брюнхильд разрушена») и дистантными (*breiða borg* á velli (Sg. 65) «приготовить погребальный костер на равнине») др.-исл. *borg* подвергается анаграммированию, а также притягивает этимологические фигуры, создает насыщенный поэтический текст, в котором занимает центральное положение (ср. *Tjaldi þar um þá borg tjöldom ok skjöldom* (Sg. 66) «Завесь там вокруг погребального костра завесами и щитами»; *Þá var víg vegit vqlsco sverði* // *oc borg brotin*, sú er Brynhildr átti (Od. 18) «Тогда сражение было сражено вальским мечом, // и крепость Брюнхильд разрушена»).

При сопоставлении др.-исл. *borg* с этимологически родственным др.-исл. *berg* 'гора' могут быть сделаны некоторые выводы. Обе лексемы функционируют в двух мифологических циклах — космогоническом и эсхатологическом, хотя и обнаруживают некоторые различия, так как если др.-исл. *berg* служит для обозначения первых гор, сотворенных из костей великана Имира, то есть описываются в антропоморфном коде, то др.-исл. *borg* ассоциируется с первым жилищем богов — асов. Кроме того, семантический объем др.-исл. *berg* в эсхатологии шире (ср. мотивы разрушения и горения гор), чем у др.-исл. *borg* (ср. мотив разрушения гор, маркируемый тем же что и у др.-исл. *berg* глаголом *brióta* 'разрушать'). Важное отличие др.-исл. *borg* от др.-исл. *berg* заключается в том, что горы разрушаются сами по себе, в то время как крепость всегда разрушается кем-то, то есть на передний план выдвигается деятель. Иными словами, аспект пассивности выражен у др.-исл. *borg* сильнее, чем у др.-исл. *berg*, и др.-исл. *borg* лишено всяких признаков одушевленности. Др.-исл. *borg* обладает более сложной семантической структурой, обозначая по крайней мере две космологические зоны — середину (ср. жилище норн на земле) и низ, иной мир (ср. *borg* 'погребальный костер'); *borg* как жилище асов может быть локализовано как в центре мира, так и на небе. Именно по этой причине для др.-исл. *borg* характерна оппозиция 'снаружи' — 'внутри', нерелевантная для др.-исл. *berg*. На примере падежной парадигмы также можно проиллюстрировать различия между др.-исл. *borg* и др.-исл. *berg*: первая лексема не имеет в единственном числе доминирующего падежа (ср. nom. sing. — 1, gen. sing. — 4, dat. sing. — 4, acc. sing. — 3), в то время как у второй явно преобладает dat. (ср. nom. sing. — 1, gen. sing. — 2, dat. sing. — 6, acc. sing. — 1) В сфере поэтики др.-исл. *borg* занимает более активную позицию по сравнению с др.-исл. *berg*, проявляющуюся, в частности, в боль-

шем разнообразии звуковых повторов, их большей протяженности (ср. трехзвучные повторы), а также в аттракции этимологических фигур. В целом можно утверждать, что по многим параметрам (падежной парадигме, семантике, поэтике) др.-исл. *borg* более универсально, чем др.-исл. *berg*.

Прежде чем перейти к непосредственному исследованию наименований крепости в «Младшей Эдде»⁷, приведём контексты, в которых они⁸ засвидетельствованы:

Nær miðri veröldinni var gert þat hús ok herbergi, er ágætast hefir verit, er kallat Trója, þar sem vér köllum Tyrkland. Þessi staðr var miklu meiri gerr en aðrir ... Þar váru í *borginni* tólf höfðingjar (SnE Prol. 3) «Вблизи середины земли был сделан дом и убежище, снискавший величавую славу. Он назывался тогда Троя, а теперь Страна Турков. Этот град был много больше, чем другие ... В *gorode* было двенадцать правителей»; Gylfi konungr var maðr vitr ok fjölkunnigr ... Hann byrjaði ferð sína til Ásgarðs ... Ok er hann kom inn í *borgina*, þá sá hann þar háva höll, svá at varla mátti hann sjá yfir hana (SnE 1) «Конунг Гюльви был муж мудрый и сведущий в разных чарах ... Тогда пустился он в путь к Асгарду ... И вот, вступив в *gorod*, он увидел чертог такой высокий, что едва мог окинуть его взором»; Þá svarar Hárr: «Hon er kringlytt útan, ok þar útan um liggr inn djúpi sjár, ok með þeiri sjávarströndu gáfu þeir lönd til byggðar jötna ættum. En fyrir innan á jörðunni gerðu þeir *borg* umhverfis heim fyrir ófriði jötna, en til þeirar *borgar* höfðu þeir brár Ymis jötuns ok kölluðu þá *borg* Miðgarð (SnE 7) «Тогда отвечает Высокий: «Она [земля] снаружи округлая, а кругом нее лежит глубокий океан. По берегам океана они отвели земли великанам, а весь мир в глубине суши оградили *стеною* для защиты от великанов. Для этой *стены* они взяли веки великана Имира и назвали *крепость* Мидгард»; Þar næst gerðu þeir sér *borg* í miðjum heimi er kölluð er Ásgarðr (SnE 8) «Вслед за тем они [сыновья Бора] построили себе *град* в середине мира и назвали его Асгард»; Hárr mælti: «Í upphafi setti hann stjórnamenn í sæti ok beiddi þá at dæma með sér örlög manna ok ráða um skipun *borgarinnar*. Þat var þar, sem heitir Iðavöllur í miðri *borginni* (SnE 13) «Высокий отвечает: «Сначала он [Всеотец = Один] собрал правителей мира, чтобы решить с ними судьбу людей и рассудить, как построить *gorod*. Было это в поле, что зовется Идавёлль, в середине *города*»; Þat var snimma í öndverða byggð goðanna, þá er goðin höfðu sett Miðgarð ok gert Valhöll, þá kom þar

⁷ О номинации крепости в «Младшей Эдде» подробнее см. [Топорова 2006, 132–147].

⁸ И их производные.

smiðr nökkurr ok bauð at gera þeim *borg* á þrim misserum svá góða, at trú ok örugg væri fyrir bergrisum ok hrímþursum, þótt þeir kæmi inn um Miðgarð, en hann mælti sér þat til kaups, at hann skyldi eignast Freyju, ok hafa vildi hann sól ok mána. Þá gengu æsir á tal ok réðu ráðum sínum, ok var þat kaup gert við smiðinn at hann skyldi eignast þat, er hann mælti til, ef hann fengi gert *borgina* á einum vetri, en inn fyrsta sumarsdag, ef nökkurr hlutr væri ógerr at *borginni*, þá skyldi hann af kaupinu ... Hann tók til inn fyrsta vetrardag at gera *borgina*, en of nætr dró hann til grjótt á hestinum. En þat þótti ásunum mikit undr, hversu stór björg sá hestr dró, ok hálfu meira þrekvirki gerði hestrinn en smiðrinn (SnE 41) «В те времена боги только начинали селиться, и когда они устроили Мидгард и возвели Вальгаллу, пришел к ним некий мастер и взялся построить за три полугодия *стены*, да такие прочные, чтоб могли устоять против горных великанов и инеистых исполинов, вздумай они напасть на Мидгард. А себе выговаривал он Фрейю в жены и хотел завладеть солнцем и месяцем. Асы держали совет и сговорились с мастером на том, что он получит все, что просит, если сумеет построить *стены* в одну зиму. Но если с первым летним днем будет хоть что-нибудь не готово в *крепости*, он ничего не получит ... С первым зимним днем принялся он делать *крепость*. По ночам возил камни на своем коне, и дивились асы, что за глыбы тащил тот конь: он делал вдвое больше каменщика»; en ekki eiguð þér nú langa leið fram til *borgarinnar*, er kölluð er Útgarðr (SnE 44) «Недалеко тебе [то есть Тору] осталось до *города*, что зовется Утгард»; Þórr snýr fram á leið ok þeir félagar ok gengr framan til miðs dags. Þá sá þeir *borg* standa á völlum nökkurum ok settu hnakkann á bak sér aftr, áðr þeir fengu séð yfir upp, ganga til *borgarinnar*, ok var grind fyrir borghliðinu ok lokin aftr. Þórr gekk á grindina ok fekk eigi upp lokit, en er þeir þreyttu at komast í *borgina* (SnE 45) «Тор пустился снова в дорогу, а с ним и его сотоварищи, и так шли они до полудня. Тут увидели они: стоит посреди поля *город*. И пришлось им совсем запрокинуть головы, чтобы смерить его взглядом. Подошли они к городским воротам, а ворота были решетчатые и на запоре. Тор подошел к решетке, да замка отомкнуть не сумел. Все же они так силились проникнуть в *город* ...»; Útgarða-Loki fylgir þeim út, gengr með þeim braut ór *borginni* ... Nú skal segja þér it sanna, er þú ert út kominn ór *borginni*, at ef ek lifi ok megak ráða, þá skaltu aldri oftar í hana koma ... Ek mun enn annat sinn verja *borg* mína með því líkum vélum eða öðrum, svá at ekki vald munuð þér á mér fá ... Ok þá snýst hann aftr til *borgarinnar* ok ætlast þá fyrir at brjóta *borgina*. Þá sér hann þar völlu víða ok fagra, en enga *borg* (SnE 46) «Утгарда-Локи их провожает и выходит вместе с ними прочь из *крепости* ... Теперь, когда ты ушел из *города*, надо сказать тебе всю правду: пока я жив и властен решать, не придти тебе в него снова ... я и в другой раз

сумею оборонить мой *gorod*, такими же или какими другими хитростями, и уж никакой силой вам до меня не добраться ... Идет он тогда назад к *gorodu* и замышляет сокрушить *gorod*. Но видит одно лишь поле, широкое да красивое, а *goroda* и нет»; Því næst heyrði Gangleri dyni mikla hvern veg frá sér ok leit út á hlið sér. Ok þá er hann sést meir um, þá stendr hann úti á sléttum velli, sér þá enga höll ok enga *borg* (SnE 53) «И в тот же миг Ганглеры услышал кругом себя сильный шум и глянул вокруг. Когда же он хорошенько осмотрелся, видит: стоит он в чистом поле и нет нигде ни палат, ни *goroda*»; En er æsirnir sá, er valrinn flaug með hnotina ok hvar örninn flaug, þá gengu þeir út undir Ásgarð ok báru þannig byrðar af lokarspánum. Ok þá er valrinn flaug inn of *borgina*, lét hann fallast niðr við borgarvegginn (SnE Sk. 1) «Асы же, завидев, что летит сокол с орехом, а вслед за ним — орел, вышли наружу из Асгарда и вынесли ворох стружек. Сокол, лишь только влетел в *gorod*, камнем упал у городских стен».

BORGAR-GERÐ ‘крепости делание’ < др.-исл. *borg* ‘крепость’ & др.-исл. *gerð* ‘создание, возведение’, н.-исл., фар. *gerð*, н.-норв. *gjerd*, н.-швед. *gård*, н.-датск. *gård*, д.-в.-н. *garawida* [Vries 1977, 164].

En er á leið vetrinn, þá sóttist mjök *borgargerðin*, ok var hon svá há ok sterk, at eigi mátti á þat leita (SnE 41) «Шла зима, и все быстрее подвигалась *постройка стены*. Она была так высока и прочна, что, казалось, никому не взять ее приступом».

BORGAR-VEGGR ‘крепости стена’ < др.-исл. *borg* ‘крепость’ & др.-исл. *veggr* ‘стена’, н.-исл., фар. *veggur*, н.-норв. *vegg*, н.-швед. *vägg*, н.-датск. *væg*, готск. *waddjus*, др.-англ. *wāg*, др.-фриз. *wāch*, др.-сакс. *wēg*, ср.-нидерл. *weech*, лтш. *vija* ‘ограда’ [Vries 1977, 650].

Ok þá er valrinn flaug inn of *borgina*, lét hann fallast niðr við *borgarvegginn* (SnE Sk. 1) «Сокол, лишь только влетел в город, упал у *городских стен*».

BORG-HLIÐ ‘крепости ворота’.

En þá er þrír dagar váru til sumars, þá var komit mjök at *borghliði* (SnE 41) «И когда до лета оставалось всего три дня, дело было лишь за *воротами крепости*»; ganga til borgarinnar, ok var grind fyrir *borghliðinu* ok lokin aftir (SnE 45) «подошли к городу, и была перед *городскими воротами* запертая калитка».

SKJALD-BORG ‘щитов крепость’.

kalla hjálm hött eða fald, en brynju serk eða skyrtu, en skjöld tjalld, ok *skjald-borgin* er kölluð höll ok ræfr, vegg ok gylf (SnE Sk. 46) «шлем называют —

“шеломом”, “шапкой” или “колпаком”, кольчуга зовется “рубашкой” или “сорочкой”, щит — “шатром”, а когда воины стоят *щитов оградой* (т. е. щитом к щиту), это зовется “палатой”, “крышей”, “стеной” либо “поллом”».

В «Младшей Эдде» *borg* обозначает:

- первое поселение в центре вселенной, ср. SnE Prol. 3: Nær miðri veröldinni var gert þat hús ok herbergi ... Þessi staðr var miklu meiri gerr en aðrir ... Þar váru í *borginni* tólf höfðingjar «Вблизи середины земли был сделан дом и убежище, ... Этот град был много больше, чем другие ... В *gorode* было двенадцать правителей».
- Асгард, жилище богов, ср. SnE 8: Þar næst gerðu þeir sér *borg* í miðjum heimi er kölluð er Ásgarðr «Вслед за тем они [боги — сыновья Бора] построили себе *град* в середине мира и назвали его Асгард».
- Мидгард, жилище людей, ср. SnE 7.
- Утгард, жилище великанов, ср. SnE 44: en ekki eiguð þér nú langa leið fram til *borgarinnar*, er kölluð er Útgarðr «Недалеко тебе [то есть Тору] осталось до *goroda*, что зовется Утгард».
- вал вокруг поселения в центре мира, отделяющий мир богов от земель великанов, окружающих его и располагающихся по берегам моря, ср. SnE 7: Þá svarar Hárr: «Hon er kringlytt útan, ok þar útan um liggir inn djúpi sjár, ok með þeiri sjávarströndu gáfu þeir lönd til byggðar jötna ættum. En fyrir innan á jörðunni gerðu þeir *borg* umhverfis heim fyrir ófriði jötna, en til þeirar *borgar* höfðu þeir brár Ymis jötuns ok kölluðu þá *borg* Miðgarð «Тогда отвечает Высокий: «Она [земля] снаружи округлая, а кругом нее лежит глубокий океан. По берегам океана они отвели земли великанам, а в глубине суши сделали они *вал* вокруг мира для защиты от великанов. Для этого *вала* они взяли веки великана Имира и назвали *вал* Мидгардом»; SnE 41: Þat var snimma í öndverða byggð goðanna, þá er goðin höfðu sett Miðgarð ok gert Valhöll, þá kom þar smiðr nökkurt ok bauð at gera þeim *borg* á þrim misserum svá góða, at trú ok örugg væri fyrir bergrisum ok hrímþursum, þótt þeir kæmi inn um Miðgarð «В те времена боги только начинали селиться, и когда они устроили Мидгард и возвели Вальгаллу, пришел к ним некий мастер и взялся построить за три полугодия *стены*, да такие прочные, чтоб могли устоять против горных великанов и инеистых исполинов, вздумай они напасть на Мидгард».

Падежную парадигму обозначения *крепости* в «Младшей Эдде» образуют:

gen. sg.: en til þeirar *borgar* höfðu þeir brár Ymis jötuns ok kölluðu þá *borg* Miðgarð (SnE 7) «Для этой *стены* они взяли веки великана Имира»; Í upphafi

setti hann stjórnmenn í sæti ok beiddi þá at dæma með sér örlög manna ok ráða um skipun *borgarinnar* (SnE 13) «Высокий отвечает: Сначала он [Всеотец = Один] собрал правителей мира, чтобы решить с ними судьбу людей и рассудить о создании *goroda*»; en ekki eiguð þér nú langa leið fram til *borgarinnar*, er kölluð er Útgarðr (SnE 44) «Недалеко тебе [то есть Тору] осталось до *goroda*, что зовется Утгард»; ganga til *borgarinnar* (SnE 45) «пойти к *крепости*»; Ok þá snýst hann aftr til *borgarinnar* (SnE 46) «Идет он тогда назад к *городу*».

dat. sg.: Þar váru í *borginni* tólf höfðingjar (SnE Prol. 3) «В *gorode* было двенадцать правителей»; Þat var þar, sem heitir Iðavöllur í miðri *borginni* (SnE 13) «Было это в поле, что зовется Идавёлль, в середине *goroda*»; en inn fyrsta sumarsdag, ef nökkurr hlutr væri ógerr at *borginni* (SnE 41) «Но если с первым летним днем будет хоть какая-нибудь часть не готова в *крепости*»; Útgarða-Loki fylgir þeim út, gengr með þeim braut ór *borginni* ... Nú skal segja þér it sanna, er þú ert út kominn ór *borginni* (SnE 46) «Утгарда-Локи их провожает и выходит вместе с ними прочь из *крепости* ... Теперь, когда ты ушел из *крепости*».

acc. sg.: Ok er hann kom inn í *borgina* (SnE 1) «И вот, когда он вошел в *gorod*»; En fyrir innan á jörðunni gerðu þeir *borg* umhverfis heim fyrir ófriði jötna ... ok kölluðu þá *borg* Miðgarð (SnE 7) «Тогда отвечает Высокий: А в глубине суши сделали они *вал* вокруг мира для защиты от великанов ... и назвали *вал* Мидгардом»; Þar næst gerðu þeir sér *borg* í miðjum heimi er kölluð er Ásgarðr (SnE 8) 2Вслед за тем они [сыновья Бора] построили себе *град* в середине мира и назвали его Асгард»; þá kom þar smiðr nökkurr ok bauð at gera þeim *borg* ... ef hann fengi gert *borgina* á einum vetri ... Hann tók til inn fyrsta vetrardag at gera *borgina* (SnE 41) «пришел к ним некий мастер и взялся построить *стены* ... если сумеет построить *стены* в одну зиму ... С первым зимним днем принялся он делать *крепость*»; en er þeir þreyttu at komast í *borgina* (SnE 45) «все же они так силились проникнуть в *gorod*»; Þá sá þeir *borg* standa á völlum (SnE 45) «Тут увидели они: стоит посреди поля *gorod*»; Ek mun enn annat sinn verja *borg* mína ... ok ætlast þá fyrir at brjóta *borgina*. Þá sér hann þar völlu víða ok fagra, en enga *borg* (SnE 46) «я и в другой раз сумею оборонить мой *gorod*, ... и замышляет сокрушить *gorod*. Но видит одно лишь поле, широкое да красивое, и никакого *goroda*»; sér þá enga höll ok enga *borg* (SnE 53) «и не видит ни палат, ни *goroda*»; Ok þá er valrinn flaug inn of *borgina* (SnE Sk. 1) «Сокол, лишь только влетел внутрь в *gorod*».

В качестве синонима крепости в «Младшей Эдде» выступают дом, убежище, место (город), ср.: Nær miðri veröldinni var gert þat hús ok herbergi, er ágætast hefir verit, er kallat Trója, þar sem vér köllum Tyrkland.

Þessi staðr var miklu meiri gerr en aðrir ... Þar váru í *borginni* tólf höfðingjar (SnE Prol. 3) «Вблизи середины земли был сделан дом и убежище, снискавший величавую славу. Он назывался тогда Троя, а теперь Страна Турков. Это *место* (/ этот *город*) было много больше, чем другие ... В *gorode* было двенадцать правителей»; камни (*grjót*), глыбы (*björg*), ср.: Hann tók til inn fyrsta vetrardag at gera *borgina*, en of nærtr dró hann til *grjót* á hestinum. En þat þótti ásunum mikit undr, hversu stór *björg* sá hestr dró, ok hálfu meira þrekvirki gerði hestrinn en smíðrinn (SnE 41) «С первым зимним днем принялся он делать *крепость*. По ночам возил *камни* на своем коне, и дивились асы, что за *глыбы* тащил тот конь: он делал вдвое больше каменщика».

В качестве антонима крепости в «Младшей Эдде» выступают равнина, поле (*völlr*), ср. Þá sér hann þar *völlu* víða ok fagra, en engu *borg* (SnE 46) «Он видит одно лишь *поле*, широкое да красивое, а *крепости* и нет»; þá stendr hann úti á sléttum *velli*, sér þá engu höll ok engu *borg* (SnE 53) «стоит он в чистом *поле* и нет нигде ни палат, ни *крепости*».

Обозначение крепости в «Младшей Эдде» ассоциируется со следующими концептами:

середина (др.-исл. *miðr*): Nær *miðri* veröldinni var gert þat hús ok herbergi, er ágætast hefir verit, er kallat Trója, þar sem vér köllum Tyrkland. Þessi staðr var miklu meiri gerr en aðrir ... Þar váru í *borginni* tólf höfðingjar (SnE Prol. 3) «Вблизи *середины* земли был сделан дом и убежище, снискавший величавую славу. Он назывался тогда Троя, а теперь Страна Турков. Это место было много больше, чем другие ... В *крепости* было двенадцать правителей»; Þar næst gerðu þeir sér *borg* í *miðjum* heimi er kölluð er Ásgarðr (SnE 8) «Вслед за тем они [сыновья Бора] построили себе *крепость* в *середине* мира и назвали его Асгард»; Hárr mælti: «Í upphafi setti hann stjórnmenn í sæti ok beiddi þá at dæma með sér örlög manna ok ráða um skipun *borgarinnar*. Þat var þar, sem heitir Íðavöllur í *miðri borginni* (SnE 13) «Высокий отвечает: «Сначала он [Всеотец = Один] собрал правителей мира, чтобы решить с ними судьбу людей и рассудить, как построить *крепость*. Было это в поле, что зовется Идавёлль, в *середине города*».

вокруг (*umhverfis*, *um*), ср.: En fyrir innan á jörðunni gerðu þeir *borg umhverfis* heim fyrir ófriði jötna (SnE 7) «а в глубине суши сделали они себе *вал* (/ *крепость*) *вокруг* мира для защиты от великанов»; þá kom þar smíðr nökkurr ok bauð at gera þeim *borg* á þrim misserum svá góða, at trú ok örugg væri fyrir bergisum ok hrímþursum, þótt þeir kæmi inn *um* Miðgarð (SnE 41) «пришел к ним некий мастер и взялся построить за три полугодия *стены*, да такие прочные, чтоб могли устоять против горных великанов и инеистых исполинов, вздумай они войти внутрь *вокруг* Мидгарда».

внутри / внутри (*inn, innan*), ср.: Ok er hann kom *inn* í *borgina*, þá sá hann þar háva höll, svá at varla mátti hann sjá yfir hana (SnE 1) «И вот, вступив *внутри* в *город*, он увидел чертог такой высокий, что едва мог окинуть его взором»; En fyrir *innan* á jörðunni gerðu þeir *borg* umhverfis heim fyrir ófriði jötna, en til þeirar *borgar* höfðu þeir brár Ymis jötuns ok kölluðu þá *borg* Miðgarð (SnE 7) «а весь мир *внутри* суши оградили *стеною* для защиты от великанов. Для этой *стены* они взяли веки великана Имира и назвали *крепость* Мидгард»; þá kom þar smiðr nökkurr ok bauð at gera þeim *borg* á þrim misserum svá góða, at trú ok örugg væri fyrir bergrisum ok hrímpursum, þótt þeir kæmi *inn* um Miðgarð (SnE 41) «пришел к ним некий мастер и взялся построить за три полугодия *стены*, да такие прочные, чтоб могли устоять против горных великанов и инеистых исполинов, вздумай они войти *внутри* в Мидгард»; Ok þá er valrinn flaug *inn* of *borgina*, lét hann fallast niðr við borgarvegginn (SnE Sk. 1) «Сокол, лишь только влетел *внутри* в *крепость*, камнем упал у городских стен».

снаружи (*braut, út*), ср.: Útgarða-Loki fylgir þeim *út*, gengr með þeim *braut* ór *borginni* ... Nú skal segja þér it sanna, er þú ert *út* kominn ór *borginni* (SnE 46) «Утгарда-Локи их провожает и выходит вместе с ними *прочь* из *крепости*».

делать крепость (*gera borg*), ср.: En fyrir innan á jörðunni gerðu þeir *borg* umhverfis heim fyrir ófriði jötna (SnE 7) «а в глубине суши *сделали* они *вал* (*крепость*) вокруг мира для защиты от великанов»; Þar næst gerðu þeir sér *borg* í miðjum heimi er kölluð er Ásgarðr (SnE 8) «Вслед за тем они [сыновья Бора] *сделали* себе *крепость* в середине мира и назвали ее Асгард»; þá kom þar smiðr nökkurr ok bauð at gera þeim *borg* á þrim misserum svá góða ... ef hann fengi *gert borgina* á einum vetri, en inn fyrsta sumarsdag, ef nökkurr hlutr væri *ógerr* at *borginni*, þá skyldi hann af kaupinu ... Hann tók til inn fyrsta vetrardag at *gera borgina* (SnE 41) «пришел к ним некий мастер и взялся *сделать* за три полугодия *стены*, да такие прочные, ... если сумеет *сделать* *стены* в одну зиму. Но если с первым летним днем будет хоть что-нибудь не *сделано* из *стен*, он ничего не получит ... С первым зимним днем принялся он *делать* *стены*».

Обладателями *borg* являются:

боги (асы): Þar næst gerðu þeir sér *borg* í miðjum heimi er kölluð er Ásgarðr (SnE 8) «Вслед за тем они [сыновья Бора] построили себе *град* в середине мира и назвали его *Асгард*».

правитель: Þar váru í *borginni* tólf höfðingjar (SnE Prol. 3) «В *городе* было двенадцать *правителей*».

великаны: en ekki eiguð þér nú langa leið fram til *borgarinnar*, er kölluð er *Útgarðr* (SnE 44) «Недалеко тебе [то есть Тору] осталось до *крепости*, что зовется *Утгард* (букв. «Внешний мир», жилище великанов)».

В «Младшей Эдде» представлены следующие а т р и б у т ы *borg*:

хороший, надежный: þá kom þar smiðr nökkurr ok bauð at gera þeim *borg* á þrim misserum svá góða, at *trú* ok *örugg* væri fyrir bergisum ok hrímþursum, þótt þeir kæmi inn um Miðgarð (SnE 41) «пришел к ним некий мастер и взялся построить за три полугодия *валы* такие *хорошие*, *надежные* и *внушающие доверие*, чтоб могли устоять против горных великанов и инеистых исполинов, вздумай они напасть на Мидгард».

В «Младшей Эдде» репрезентированы предикаты *borg* как с у б ъ - е к т а :

стоять: Þá sá þeir *borg standa* á völlum (SnE 45) «Тут увидели они: *стоит* посреди поля *крепость*».

п р е д и к а т ы *borg* как о б ъ е к т а :

видеть: Þá sér hann þar völlu víða ok fagra, en engi *borg* (SnE 46) «Но *видит* он одно лишь поле, широкое да красивое, и никакой *крепости*»; þá stendr hann úti á sléttum velli, sér þá engi höll ok engi *borg* (SnE 53) «стоит он в чистом поле и не *видит* нигде ни палат, ни *крепости*».

делать: En fyrir innan á jörðunni *gerðu* þeir *borg umhverfis* heim fyrir ófriði jötna (SnE 7) «А в глубине суши они *сделали вал* вокруг мира для защиты от великанов»; Þar næst *gerðu* þeir sér *borg* í miðjum heimi er kölluð er Ásgarðr (SnE 8) «Вслед за тем они [сыновья Бора] *сделали себе крепость* в середине мира и назвали его Асгард»; þá kom þar smiðr nökkurr ok bauð at *gera* þeim *borg* á þrim misserum svá góða ... ef hann fengi *gert borgina* á einum vetri, en inn fyrsta sumarsdag, ef nökkurr hlutr væri ógerr at *borginni*, þá skyldi hann af kaupinu ... Hann tók til inn fyrsta vetrardag at *gera borgina* (SnE 41) «пришел к ним некий мастер и взялся *сделать стены* ... если сумеет *сделать стены* в одну зиму ... С первым зимним днем принялся он *делать стены*, ... но если с первым летним днем будет хоть какая-нибудь часть не *сделана* в *крепости*».

защищать: Ek mun enn annat sinn *verja borg mína* (SnE 46) «я и в другой раз сумею *защитить* мою *крепость*».

иметь: en til þeirar *borgar höfðu* þeir brár Ymis jötuns (SnE 7) «Для этого (крепостного) *вала* они *имели* веки великана Имира».

называть: kölluði þá *borg* Miðgarð (SnE 7) «*назвали крепость* Мидгард».

разрушить: ... ok ætlast þá fyrir at *brjóta borgina* (SnE 46) «... и замышляет *разрушить крепость*».

предикаты *borg* как локуса:

быть: Þar váru í *borginni* tólf höfðingjar (SnE Prol. 3) «В *крепости* были двенадцать правителей».

предикаты *borg* как направления, цели:

влетать: Ok þá er valrinn *flaug* inn of *borgina*, lét hann fallast niðr við *borgarvegginn* (SnE Sk. 1) «Сокол, лишь только *влетел* в *крепость*, камнем упал у крепостных стен».

возвращаться: Ok þá *snýst* hann aftr til *borgarinnar* (SnE 46) «Возвратился он тогда назад к *крепости*».

входить / выходить: Ok er hann *kom* inn í *borgina* (SnE 1) «И когда он *вошел* внутрь в *крепость*»; Nú skal segja þér it sanna, er þú ert út *kominn* ór *borginni* (SnE 46) «Теперь, когда ты *вышел* из *крепости*, скажу тебе правду»; en er þeir þreyttu at *komast* í *borgina* (SnE 45) «все же они так силились *войти* в *крепость*».

идти: *ganga* til *borgarinnar* (SnE 45) «*пойти* к *крепости*»; Útgarda-Loki fylgir þeim út, *gengr* með þeim braut ór *borginni* (SnE 46) «Утгарда-Локи их провожает и *идет* вместе с ними прочь из *крепости*».

В «Младшей Эдде» обозначение крепости принимает участие в ряде звуковых повторов, в частности,

AB-A...B: ... *gengr* með þeim *braut* ór *borginni* ... ok ætlast þá fyrir at *brjóta borgina* (SnE 46) «... выходит вместе с ними прочь из *крепости* ... и замышляет разрушить *крепость*».

AB-BA: Þá sér hann þar völlu víða ok fagra, en enga *borg* (SnE 46) «Но видит он одно лишь поле, широкое да красивое, и никакой *крепости*».

A...B-BA: *gerðu* þeir *borg* (SnE 7) «они сделали *вал*»; *gerðu* þeir sér *borg* (SnE 8) «они [сыновья Бора] *сделали* себе *крепость*».

анаграмма (анаграммируемое словосочетание *gera borg* «делать крепость»): Þat var snimma í öndverða *byggð* *goðanna*, þá er *goðin* höfðu sett Miðgarð ok *gert* Valhöll, þá kom þar smiðr nökkurr ok *hauð* at *gera* þeim *borg* í þrim misserum svá *góða*, at *trú* ok *örugg* væri fyrir *bergrisum* ok *hrímþursum*, þótt þeir kæmi inn um Miðgarð, ... ef hann fengi *gert borgina* á einum vetri, en inn fyrsta sumarsdag, ef nökkurr hlutr væri *ógerr* at *borginni* ... at *gera borgina*, en of nætr dró hann til *grjót* á hestinum. En þat þótti ásunum mikit undr, hversu stór *björg* sá hestr *dró* (SnE 41) «В те времена боги только начинали селиться, и когда они устроили Мидгард и возвели Вальгаллу, пришел к ним некий мастер и взялся *сделать* за три полугодия *крепость*, да такие прочные, чтоб могли устоять против горных великанов и инеистых исполинов, вздумай они напасть на Мидгард ... если сумеет *сделать крепость* в одну зиму. Но если с первым летним днем будет хоть что-нибудь не *сделано* в *крепости* ...

делать крепость. По ночам возил камни на своем коне, и дивились асы, что за глыбы тащил тот конь».

повтор общего элемента: *ganga til borgarinnar, ok var grind fyrir borghliðinu ok lokin aftr* (SnE 45) «Подшли они к *крепости*, а решетка перед *крепости* воротами была на запоре»; *Ok þá er valrinn flaug inn of borgina, lét hann fallast niðr við borgarvegginn* (SnE Sk. 1) «Сокол, лишь только влетел в *крепость*, камнем упал у *крепости* стен».

Др.-исл. *borg* отличается в «Младшей Эдде» большой частотностью: эта лексема зафиксирована 25 раз. Если обратиться к «грамматике текста», то обнаруживается любопытный факт: мн. ч. отсутствует, а ед. ч. засвидетельствовано 25 раз. Это явление несомненно нуждается в комментариях. На наш взгляд оно объясняется восприятием *borg* как единственного в своем роде объекта, уникального поселения, будь то мир богов (Асгард), людей (Мидгард) или великанов (Утгард). В ед. ч. ном. sg. не встречается ни разу, а наиболее употребительным оказывается асс. sg. (15 раз), состоящий из двух неравномерно представленных групп — с *borg* в качестве прямого объекта (12 раз, из них 6 раз в словосочетании *делать крепость*) и с глаголами движения в конструкциях с предлогами (3 раза, ср. «входить в крепость» (*kom inn í borgina* (SnE 1), *at komast í borgina* (SnE 45)), «влетать в крепость» (*flaug inn of borgina* (SnE Sk. 1)). gen. sg. и dat. sg. одинаковы по степени распространенности и включают по пять словоупотреблений др.-исл. *borg*, в том числе в именных конструкциях (gen. sg.: *um skipun borgarinnar* (SnE 13) «о судьбе крепости», *leið fram til borgarinnar* (SnE 44) «путь вперед до крепости», *í miðri borginni* (SnE 13) «в середине крепости») и с *borg* в функции направления, цели (*ganga til borgarinnar* (SnE 45) «идти к крепости», *snýst ... aftr til borgarinnar* (SnE 46) «возвратился ... к крепости», *gengr ... braut ór borginni* (SnE 46), *út kominn ór borginni* (SnE 46) «пошел прочь из крепости»).

В композитах — всегда детерминативных — др.-исл. *borg*, как правило, занимает первую позицию, обозначая либо процесс возведения крепости, либо ее части — *стену*, *ворота*, ср. *borgar-gerð* «крепости постройка», *borgar-veggr* «крепости стена», *borg-hlið* «крепости ворота» на фоне единичного *borg* в качестве второго компонента сложного слова (*skjald-borg* «щитов крепость (= ограда)').

Синонимами др.-исл. *borg*, с одной стороны, являются *дом* (*hús*), *убежище* (*herbergi*), *место* (*staðr*), а с другой — *камни* (*grjót*), *скалы* (*björg*), а антонимом — *равнина*, *поле* (*völlr*).

В «Младшей Эдде» др.-исл. *borg* ассоциируется с серединой мира, в которой локализуется соответствующий денотат, с окружностью, точнее — внутренним кругом, каким согласно эддическим данным предстает *borg*, населенным богами и отделенным от враждебного мира великанов; по отношению к др.-исл. *borg* актуальна оппозиция ‘внутри’ — ‘снаружи’. Мотив *делания крепости* наиболее частотен (ср.: *gerðu þeir borg* (SnE 7) «они сделали вал»; *gerðu þeir sér borg* (SnE 8) «они [сыновья Бора] сделали себе крепость»; *at gera þeim borg ... ef hann fengi gert borgina ... at gera borgina* (SnE 41) «взялся сделать вал ... если сумеет сделать вал ... делать вал»; *vægi ógerr at borginni* (SnE 41) «будет не сделано в крепости»; *borgar-gerð* ‘крепости делание’).

По сессорам и крепости изображаются боги, правители, великаны. Показательно, что др.-исл. *borg* как цитадель богов, в которой собраны двенадцать правителей, включается в социальную структуру общества и соотносится с высшей ступенью властной иерархии.

Др.-исл. *borg* характеризуют атрибуты исключительно положительной оценки — *надежный, хороший*.

Предикаты др.-исл. *borg* (23) весьма разнообразны. Максимальная частотность типична для предикатов др.-исл. *borg* как объекта (12, ср. *делать* (6), *видеть* (2), *защищать*, *иметь*, *называть*, *разрушать* — по 1), а минимальная, ограничивающаяся всего одним примером, — отмечена у предикатов др.-исл. *borg* как субъекта (*крепость стоит*) и локуса (*быть в крепости*); предикаты др.-исл. *borg* как инструмента отсутствуют. На втором месте по количеству словоупотреблений находятся предикаты др.-исл. *borg* как направления, цели (7, ср.: *входить*, *идти к крепости* (3), *возвращаться к крепости* (1), *влетать в крепость* (1), *выходить из крепости* (2)). Специального упоминания заслуживает участие др.-исл. *borg* в различного рода поэтических приемах, в частности, в двузвучных повторах — дистантных (AB–A ... B; A .. B–BA) и инверсивных (AB–BA; A ... B–BA), а также в анаграмме с зашифрованным словосочетанием *gera borg* «делать крепость».

Судя по информации, отраженной в «Младшей Эдде», можно констатировать функционирование др.-исл. *borg* в мифологической сфере, а именно, в антропогоническом мифе (ср. мотив происхождения крепости из век первочеловека Имира) и мифе о возведении вала (/ крепости) для ограждения мира богов от великанов.

Подводя итоги изучения др.-исл. *borg* в «Младшей Эдде», можно постулировать наличие у этой лексемы следующего круга значений:

- каждый из миров в древнеисландской — и шире- скандинавской — мифопоэтической модели мира — богов (Асгард, букв. ‘асов ограда’),

людей (Мидгард, букв. 'средняя ограда'), великанов (Утгард, букв. 'внешняя ограда').

- вал, возводимый вокруг мира богов для защиты его от враждебных великанов, и пространство внутри него.

На основании сведений, содержащихся в «Младшей Эдде», оказывается возможным прояснить как первоначальную семантику др.-исл. *borg* и определить место данной лексемы в семантическом ряде *гора — скала — камень*, так и сделать некоторые заключения о свойствах интересующего нас денотата.

Во-первых, нельзя не обратить внимания на то обстоятельство, что др.-исл. *borg* выступает преимущественно в качестве объекта, причем по поводу его возникновения существуют следующие версии:

- демиургами *borg* были сыновья Бора, оградившие свое поселение веками великана Имира (SnE 7).
- вал (*borg*) вокруг Мидгарда возвел великан (SnE 41).

Кажется, что эти варианты представляют собой последовательную цепь демиургических актов, совершаемых самыми древними обитателями вселенной — великанами: сначала сыновья Бора, потомки великанов, впоследствии ставшие богами, выделили свою территорию — Мидгард «среднее огороженное пространство» — при помощи вала, изготовленного из век Имира, а потом они поселили там род людской, создав себе в его центре новое пристанище — Асгард «асов ограду».

Во-вторых, показательно, что великаны являются одновременно как первоначальной материей, из которой была создана *borg* (ср. веки Имира), так и самими создателями *borg*, то есть в данном случае речь идет об идентификации субъекта и объекта творения.

В-третьих, др.-исл. *borg*, по-видимому, первоначально обозначало вал, представляющий собой нагромождение скал (др.-исл. *björg*, ср. SnE 41), и метонимически заключенное внутри него пространство. В мифопоэтической модели мира, реализованной в «Младшей Эдде», вся вселенная воспринимается как ряд концентрических кругов — *borg* -: Асгард, Мидгард, Утгард, море⁹.

При сравнительном анализе др.-исл. *borg* в «Старшей» и «Младшей Эдде» могут быть установлены некоторые черты подобия, к которым относятся:

⁹ О концентрическом характере мироздания скандинавской мифологии см. [Хлезов 2003].

- относительное или абсолютное доминирование ед. ч., ср. 12 ед. ч. на фоне 2-го л. мн. ч. в «Старшей Эдде» (*borgir* обозначают не совокупность отдельных зданий, а скорее неделимое целое, и их эквивалентом служат русск. *палаты*) и 25 ед. ч. при отсутствии мн. ч. в «Младшей Эдде».
- наличие одинаковых композитов (*borgar-hlið* ‘крепости ворота’, *scjald-borg* ‘щитов крепость’).
- общие предикаты *borg* как объекта (*видеть, иметь*) и как направления, цели (*идти*).
- идентичные звуковые повторы, имитирующие идею деформации, разрушения, ср. b-г (*borg brotin* ‘крепость разрушена’ (Od. 18), *brjóta borgin* ‘разрушить крепость’ (SnE 46).
- обозначение *borg* жилища богов.

Вместе с тем обнаруживается и ряд расхождений, свойственных др.-исл. *borg* в «Старшей» и «Младшей Эдде». Перечислим наиболее релевантные отличия:

- в «Младшей Эдде» явным лидером является асс. sg. (15) при gen. sg. (5), dat. sg. (5) в функции прямого объекта, в то время как в «Старшей Эдде» др.-исл. *borg* распределяется по косвенным падежам приблизительно в равных пропорциях, ср. gen. sg. (4), dat. sg. (4), acc. sg. (3).
- для «Старшей Эдды» типично преимущественное использование *borg* в качестве второго компонента сложного слова, а в «Младшей Эдде», напротив, *borg*, как правило, занимает первую позицию в композите.
- possessors *borg* в «Младшей Эдде» являются не только асы, как в «Старшей Эдде», но и великаны.
- атрибуты *borg* в «Младшей Эдде» не нейтральны в плане оценки (ср. *хороший, надежный*), они явно характеризуют денотат как нечто безусловно положительное, в «Старшей Эдде» атрибут *высокий* лишен аксиологических коннотаций, обозначая физическое свойство объекта.
- в «Старшей Эдде» ни одна из синтаксических функций др.-исл. *borg* не доминирует, а в «Младшей Эдде» наблюдается значительное преобладание предикатов др.-исл. *borg* как объекта (12) на фоне предикатов *borg* как направления, цели (7), предикатов *borg* как субъекта (1), локуса (1).
- в «Старшей Эдде» анаграммируемое слово — *borg* ‘крепость’, а в «Младшей» — *gera borg* ‘делать крепость’.

Таким образом, нельзя не признать, что в «Младшей Эдде» др.-исл. *borg* обладает более широким спектром значений, обозначая не только жилище

богов Асгард, как в «Старшей Эдде», но и любое другое поселение, в том числе и Мидгард, мир людей, и Утгард, мир великанов, причем на основании контекстов «Младшей Эдды» (SnE 7; 41) с большой достоверностью можно реконструировать для *borg* первоначальную семантику ‘вал, ограждение из скал (др.-исл. *björg*)’ с метонимическим переносом ‘территория внутри вала’, ‘крепость’.

Если продолжить сравнение др.-исл. *borg* ‘крепость’ и *berg* ‘гора’, дополнив его информацией, почерпнутой в «Младшей Эдде», то можно увидеть помимо прямого отождествления обоих денотатов (*вал (borg)* образуют глыбы, куски *скал (berg)* в SnE 41) ряд общих признаков, к которым относятся:

- possessors великаны, боги.
- маркирование *borg*, *berg* первого члена оппозиции ‘высокий’ — ‘низкий’, ср. *borg* ‘крепость’ — *völlr* ‘равнина’, *berg* ‘гора’ — *brim* ‘море’.
- общие предикаты как направления (*идти: ganga til borgarinnar* (SnE 45) «пойти к крепости»; идти к крепости, горе) и субъекта / объекта (*разрушать(ся): brjóta borgin* ‘разрушить крепость’ (SnE 46); *Björg brotnoðo* (Prk. 21) «Горы рушились»).
- одинаковые звуковые приемы, в частности, b-г: *brjóta borgin* ‘разрушить крепость’ (SnE 46); *Björg brotnoðo* (Prk. 21) «Горы рушились»).
- происхождение и *гор* и *крепости* из частей тела первочеловека Имира согласно мифу творения (соответственно — из его *костей* и *век*).

Кроме того нельзя не обратить внимание на релевантные различия др.-исл. *borg* ‘крепость’ и *berg* ‘гора’, заключающиеся в том, что:

- в «Младшей Эдде» гора (*berg*) трактуется чаще всего как субъект (ср. самый продуктивный ном. pl.), наделенный признаками *одушевленности*, истоки которой мотивируются мифопоэтическим представлением о происхождении гор из костей первочеловека Имира, а крепость (*borg*) — как объект, (ср. самый продуктивный асс. sg., а также наиболее многочисленные предикаты *borg* как объекта или анаграммирование словосочетания *gera borg* «делать крепость»), в котором генетически унаследованные, как и у *berg*, реликты одушевленности, как свидетельствует анализ «грамматики текста», выражены в меньшей степени;
- в мифопоэтической модели мира «Младшей Эдды» для горы наиболее актуальным является измерение по вертикали, а для крепости наряду с этим не менее важным оказывается функционирование в горизонтальной плоскости (ср. идею *окружности* и *центра*, а также оппозицию ‘внутри’ — ‘снаружи’); гора остается лишь элементом при-

роды, а крепость благодаря имплицитно выраженному в ее семантике мотиву *огражденности* и, следовательно, изолированности от стихии хаоса и трактовке космизированной вселенной как нескольких концентрических кругов наделяется чертами социума (ср. правителей — поссессоров *borg*, атрибуты *borg* с позитивной оценкой) и приобретает положительные коннотации.

Эддическое обозначение *крепости* — др.-исл. *borg* — обнаруживает далеко идущее сходство с номинацией *крепости* в Ригведе — др.-инд. *púr-*, проявляющееся в ряде общих мотивов, среди которых могут быть названы:

- самой частотной в парадигме др.-инд. *púr-* является граммема винительного падежа (56 раз из 83: 45 — мн. ч., 11 раз — ед. ч.), как и в «Старшей» (5 из 12 употреблений¹⁰) и «Младшей Эдде» (15 accus. sing. из 25 употреблений), причём в обоих случаях моделируется один и тот же мотив «разрушать крепость»¹¹ или accus. управляется глаголами движения (преимущественно «входить в крепость» [Елизаренкова 1999, 207])¹².
- фигурируют общие синтаксические конструкции (ср. «делать крепость»: др.-исл. *gera borg* в «Младшей Эдде» и др.-инд. *púr-* как прямое дополнение при глаголе *kar-* ‘делать’ [Елизаренкова 1999, 205–206]), эпитеты, к тому же выраженные одним и тем же индоевропейским корнем, ср. др.-исл. *iárn-borg* ‘железа крепость’, др.-инд. *áyasa- púr-* ‘железная крепость’¹³ и именные («асов / асуров крепость»: др.-исл. *borgar ása* (Vsp. 24) ‘крепости асов’, др.-инд. *ḍṛhāṇi ... ásurasya* (X.138.3) [Елизаренкова 1999, 220]) и глагольные синтаксические конструкции «защищать крепость»: др.-исл. *verja borg* (SnE 46), др.-инд. *ṣāmbara*, имя демона < др.-инд *var-* ‘окружать, заключать, защищать’ & *púr-* [Елизаренкова 1999, 218]; «быть» & «крепость» (ср. др.-исл. *váru í borginni* (SnE Prol. 3) «были в крепости»,

¹⁰ Другие падежи менее распространены: род. пад. — 4 раза, дат. пад. — 4 раза, им. пад. — один раз.

¹¹ Ср. мифологическую ситуацию: «Индра разбивает (проламывает, раскалывает и т. п.) крепости (крепость) даса / дасью. Иногда упоминается, что он делает это для своих адептов» [Елизаренкова 1999, 201], а также at *brjóta borgina* (SnE 46) «... разрушить крепость».

¹² Ср. [Елизаренкова 1999, 204–205].

¹³ «Некоторые эпитеты требуют пояснений. *Áyasa-* как «железный» является условным переводом (точнее было бы «металлический», «медный», «бронзовый»), поскольку в русском языке это прилагательное достаточно широко употребляется и в переносном смысле: «очень твердый», «несгибаемый» [Елизаренкова 1999, 199].

др.-инд. *bhū-* ‘быть, становиться’ & *pūr-* [Елизаренкова 1999, 198–199]¹⁴.

- обозначения крепости могут употребляться метафорически и символизировать прочную защиту, безопасность¹⁵.
- крепость ассоциируется с окружностью, концентрическими кругами, ср. оппозицию *внутри* — *снаружи* у др.-исл. *borg* в «Младшей Эдде» и эпитет *ṣatá-bhuj-* «в сто изгибов» у др.-инд. *pūr-* в Ригведе.
- *крепость* и *гора* отождествляются¹⁶.

Комплексный анализ обозначения крепости в «Старшей» и «Младшей Эдде», а также Ригведе свидетельствует и о противоположной тенденции — **р а з л и ч и я х**, реализующихся в следующих моментах:

- у др.-инд. *pūr-* в Ригведе граммемы мн. ч. (64 раза) заметно преобладают по сравнению с ед. ч (19 раз)¹⁷, в то время как в «Младшей Эдде» мн. ч. у др.-исл. *borg* вообще не засвидетельствовано, а в «Старшей Эдде» формы sg. доминируют (их 12 на фоне 2 мн. ч. в функции *pluralia tantum*¹⁸).
- в Ригведе «говорится о том, что в крепость входят, но нигде не упоминается, чтобы из неё выходили» [Елизаренкова 1999, 207], а в «Младшей Эдде» такая ситуация возможна (ср. *þú ert út kominn ór borginni* (SnE 46) «ты вышел из крепости»).
- если вопрос о принадлежности «др.-инд. *pūr-* к «благоприятной», т. е. связанной с богами и их адептами, или «неблагоприятной», т. е. имеющей отношение к врагам ариев, не приносящим жертв их бо-

¹⁴ «В N. sg. *pūr-* имеет метафорическое значение и является характеристикой бога: «ты еси крепость», или «будь нам крепостью» [Елизаренкова 1999, 208].

¹⁵ Ср. др.-исл. *borg* в значении ‘окружение’, ‘ограда’ (= ‘защита’) в ННv. 13, а также [Елизаренкова 1999, 200].

¹⁶ Оба концепта трактовались в Ригведе как «неприступная твердыня снаружи, таящая в себе важное для ариев содержание внутри. В случае крепости это были демоны и враги, подлежащие уничтожению. В случае горы это были блага, необходимые для жизни: свет, коровы, утренние зори и пр. Вот тут-то и могло произойти смешение, когда крепость описывали в терминах горы, как если бы это был миф Вала, или, наоборот, гору — как крепость» [Елизаренкова 1999, 203]. В «Эддах» *гора* и *крепость* обозначаются однокорневыми лексемами (др.-исл. *berg* и *borg*), в качестве синонима *крепости* выступает др.-исл. *grjót* ‘глыба, скала’.

¹⁷ Неслучаен эпитет др.-инд. *pūr-* ‘крепость’ *pūrvī-* f. *purú* ‘многий’, ‘многочисленный’, *ṣatá-* ‘100’ [Елизаренкова 1999, 215].

¹⁸ Ср. русск. *хоромы* или, точнее, *палаты* (как неделимое целое, а не как совокупность отдельных зданий).

гам» [Елизаренкова 1999, 208–209], остаётся открытым¹⁹, то в «Эддах» крепость ассоциируется с богами (асами) и характеризуется исключительно положительно (ср. атрибуты *хороший, надёжный, внушающий доверие*).

На основании данных «Старшей» и «Младшей Эдды» и Ригведы можно сделать некоторые выводы и о природе самого денотата и выдвинуть гипотезу о том, крепость представляла собой насыпь, земляные или глинобитные валы (стены), снабжённые воротами и расположенные в виде концентрических кругов.

Издания текстов

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hrsg. von Gustav Neckel. I. Text. Vierte, umgearbeitete Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg, 1962.

Snorri Sturluson. Edda. Udg. af Finnur Jónsson. København, 1900.

Переводы текстов

Младшая Эдда. Изд. подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. М., 1970.

Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Перевод А.И. Корсуна. Редакция, вступительная статья и комментарии М.И. Стеблин-Каменского. М.—Л., 1963.

Словари

Cleasby 1954 — *Cleasby R., Vigfusson G.* An Icelandic-English Dictionary. Initiated by R. Cleasby; revised, enlarged and completed by G. Vigfusson. Second edition with a supplement by Sir W.A. Craigie. Oxford, 1954.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hrsg. von Gustav Neckel. II. Kurzes Wörterbuch von H. Kuhn. Dritte umgearbeitete Aufl. des kommentierenden Glossars. Heidelberg, 1968.

La Farge, Tucker 1992 — *La Farge B., Tucker J.* Glossary to the Poetic Edda. Based on Hans Kuhn's Kurzes Wörterbuch // Skandinavistische Arbeiten hrsg. von K. von See. Bd. 15. Heidelberg, 1992.

¹⁹ Ср., однако, новую гипотезу Парполы о том, что хозяева крепостей — «племена врагов Индры, называемые в гимнах РВ даса, дасью, пани, считавшиеся носителями неиндоевропейских языков, на самом деле являются первой волной арийских племен, вторгшихся в Северо-Западную Индию около 2000 г. до н. э.» [Елизаренкова 1999, 223].

Vries 1977 — *Vries J. de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. 2. Aufl. Leiden, 1977.*

Литература

- Елизаренкова 1999 — *Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М.*
 Стеблин-Каменский 1955 — *Стеблин-Каменский М.И. Древнеисландский язык. М.*
 Стеблин-Каменский 1963 — *Стеблин-Каменский М.И. «Старшая Эдда» // Старшая Эдда. Древнеисландские песни о богах и героях. Перевод А.И. Корсуна / Редакция, вступит. ст. и коммент. М.И. Стеблин-Каменского. М.–Л. Сс. 181–213.*
 Топорова 2006 — *Топорова Т.В. Принципы описания эпического слова: концепт горы в «Старшей Эдде». М.: Академия гуманитарных исследований.*
 Хлезов 2003 — *Хлезов А.А. О географии мифологического пространства архаической Скандинавии // Philologica Scandinavica. Сборник статей к 100-летию со дня рождения М.И. Стеблин-Каменского. СПб. Сс. 217–231.*

Сокращения

- Alv. — *Alvíssmál* «Речи Альвиса»
 Akv. — *Atlaqviða in grœnlenzca* «Гренландская песнь об Атли»
 Am. — *Atlamál in grœnlenzco* «Гренландские речи Атли»
 Bdr. — *Baldrs draumar* «Сны Бальдра»
 Fm. — *Fáfnismál* «Речи Фафнира»
 Grm. — *Grímnismál* «Речи Гримнира»
 Grp. — *Grípiðspá* «Пророчество Грипира»
 Grt. — *Grottasöngur* «Песнь о Гротти»
 Gðr. I — *Guðrúnarkviða I* «Первая Песнь о Гудрун»
 Gðr. II — *Guðrúnarkviða II* «Вторая Песнь о Гудрун»
 Háv. — *Hávamál* «Речи Высокого»
 Hdl. — *Hyndluljóð* «Песнь о Хюндле»
 HH. — *Helgaqviða Hundingsbana in fyrri* «Первая песнь о Хельги Убийце Хундинга»
 HHv. — *Helgaqviða Hiorvarðzsonar* «Песнь о Хельги сыне Хьёрварда»
 Hlr. — *Helreið Brynhildar* «Поездка Брюнхильд в Хель»
 Hm. — *Hamðismál* «Речи Хамдира»
 Hrbl. — *Hárbarðsljóð* «Песнь о Харбарде»
 Hunn. — *Hunnenschlachtlied* «Песнь о битве готов с гуннами»
 Ls. — *Lokasenna* «Перебранка Локи»
 Nib. — *Der Nibelungen Lied* «Песнь о Нибелунгах»
 Od. — *Oddrúnargrátr* «Плач Оддрун»
 Þrk. — *Þrymsqviða* «Песнь о Трюме»
 Rm. — *Reginismál* «Речи Регина»
 Sd. — *Sigrdrífomál* «Речи Сигдривы»
 Sg. — *Sigurðarqviða in scamma* «Краткая песнь о Сигурде»
 Skm. — *For Skírnis* «Поездка Скирнира»

SnE — Edda Snorra Sturlusonar «Младшая Эдда»

SnE Prol. — Edda Snorra Sturlusonar Prologus

SnE Sk. 1 — Edda Snorra Sturlusonar Skáldskaparmál «Язык поэзии» в «Младшей Эдде» Снорри Стурлусона

Vm. — Vafþrúðnismál «Речи Вафтруднира»

Vsp. — Völuspá «Прорицание вельвы»

**Eine indische Nachtmusik:
Zu drei Zitaten aus anderen Arthaśāstras in Viśvarūpas Bālakrīḍā
(Untersuchungen zum Kauṭīliya Arthaśāstra IV)***

A. Wezler
(Universität Hamburg)

Vorrede: Darüber, daß meine Frau und ich unsere Pläne und Versprechen bezüglich der Festschrift für Tatjana J. Elizarenkova zu unserem Kummer nicht haben einhalten und verwirklichen können, hat Leonid Kulikov („Preface“ zu Bd. 1) bereits mit sympathischer Offenheit berichtet. Uns bleibt nur die angenehme Pflicht, unsere Freude und Genugtuung darüber auszudrücken, daß er in M. Rusanov einen tatkräftigen Mitstreiter gefunden hat und es beiden gelungen ist, das von uns Angedachte, aber nur teilweise auf den Weg Gebrachte weiter zu führen und in die Tat umzusetzen.

Persönlich begegnet war ich Tatjana Elizarenkova Ende Oktober 1999 in Schiphol, dem Amsterdamer Flughafen, und es war wohl diese Begegnung, durch die, ohne daß die russische Kollegin es gemerkt hat, der Same des Festschriftplanes gesät wurde. Ich stieg in den Jumbojet der KLM und ‘entdeckte’ sie in der Economy-Klasse, wobei mir nach wie vor rätselhaft ist, wie ich sie überhaupt erkannte. Intuitiv oder aufgrund einer *vāsanā*, d. h. weil ich sie schon einmal gesehen hatte (etwa auf dem Internationalen Orientalistenkongreß 1969 in Moskau) oder eine Photographie von ihr? Jedenfalls unterhielten wir uns beide auf dem Flug zu dem „Second International Vedic Workshop“, der vom 30. Okt. bis 2. Nov. 1999 in Kyōto stattfand, lebhaft und lange miteinander und setzten unsere Gespräche auch während der Konferenz, soweit das möglich war, fort. Auf diese Weise erfuhr ich auch einiges darüber, wie man in der Sowjetunion mit ihr umgesprungen war, wozu jetzt V. V. Ivanovs Beitrag „Путь Т. Я. Елизаренковой в индологии“ (Bd. 1, S. 9–20) zu vergleichen wäre.

* Für mannigfache, vor allem logistische Hilfe gilt mein aufrichtiger Dank: Horst Brinkhaus, Heidrun Brückner, Georg Buddruss, Katrin Einicke, Reinhold Grünendahl, Oskar von Hinüber, Harunaga Isaacson, Annette Schmiedchen, Lambert Schmithausen, Walter Slaje, Klaus Vogel und Małgorzata Wieleńska-Soltwedel. Was die „Untersuchungen...“ I bis III betrifft, s. Wezler (1991), (1993) und (2000).

Tief erschüttert hat mich die Nachricht von ihrem Tod, zu Tränen gerührt, daß Leonid Kulikov einen Tag, nachdem sie hingegangen war, in Moskau eintraf, um ihr ein Exemplar des ersten Bandes der Festschrift zu überreichen, aus der nun leider eine Gedenkschrift geworden ist. Ein „zu spät“ gilt auch für meinen Beitrag, der zudem außerhalb ihrer vielfältigen Arbeitsbereiche liegt. Trotzdem bin ich mir sicher, daß Tatjana Jakovlevna ihn mit dem für sie charakteristischen *viśvatomukhatva* wohlwollend zur Kenntnis genommen hätte.

Gleichwohl finde ich den *arthāntaranyāsa* Bhāravis (Kir.51 d) einmal mehr bestätigt: *saṃdhatte bhr̥śam aratiṃ hi sadviyogaḥ* //!

1. Vers 1.327 (Zählung gemäß Bālakrīḍā) der Yājñavalkyasmṛti (hinfort — dem Vorbild P. Olivelles (2005 und 2006) folgend — abgekürzt YDhŚ) lautet:

*saṃviśet tūryaghoṣeṇa
suptvā budhyet tathaiva ca /
śāstrāṇi cintayed buddhvā
sarvakartavyatās tathā //*

Schon Stenzler (1849: 42), dem von den Kommentaren nur Vijñāneśvaras (abgekürzt Vijñ.) Mitākṣarā „zu Gebote stand“ (1849: „Vorrede“ VI)¹, hatte übersetzt: „Er gehe zu bette unter musik von instrumenten und erwache ebenso, und wenn er erwacht ist, denke er nach über die vorschriften der heiligen bücher und über alle geschäfte.“²

Viśvarūpas³ (hinfort abgekürzt Vi.) Erklärung dieses Verses aber lautet (Bālakrīḍā [hinfort Bāl.] p. 190): *apasvapnāyato mantrasrutir mā bhūd iti yāvatsvāpaṃ yathāsthānaṃ tauryatatriko nṛtagītavādītralakṣaṇaḥ prayojyaḥ /*

¹ Bei Stenzler hat der Vers die Nummer 1.330, in der Ausgabe des YDhŚ der ‘Nirṇaya-Sāgar’ Press (ich benutze die 3. Ausgabe, Bombay 1926) die Nummer 1.331. Dort übrigens — wie bei Stenzler 1849 — *pratibuddhyet* in *pāda* b und *buddhyā* statt *buddhvā* in c ; vgl. auch Aparārka.

² Der Gebrauch der Kleinschreibung war im 19. Jhdt. in Deutschland nicht ungewöhnlich; sie ging meist einher mit der Verwendung der als modern geltenden Antiqua-Schrift.

³ Die Entdeckung und Herausgabe auch dieses wichtigen Textes verdankt die Indologie T. Gaṇapati Sāstrī, der ihn 1922 (1. und 2. *adhyāya*) bzw. 1924 (3. *adhyāya*) in der TSS LXXIV bzw. LXXXI herausgegeben hat (Nachdruck: Delhi 1982) — wobei eine handschriftliche Notiz (vermutlich von Schrader stammend) in dem von mir benutzten Exemplar darauf hinweist, daß im *Prāyaścittādhyaṃ* von S. 33 an die Verszählung falsch ist: statt „60“ ist zu lesen „70“, statt „61“ „71“ usw.

caśabdo vandyādighoṣaṇārthaḥ / kāmo 'pi caivam utpannaḥ saṁvṛto bhavati, arthaś ca / suptvā vibhudhya vyapetaklamo nipuṇayā prajñayā tivargacā-turyeṇa sarvārthaṁ viniścinuyāt //

1.1. Das Nomen *apasvapna-* ist in den Wörterbüchern⁴ nicht verzeichnet, geschweige denn das Denominativum *apasvapnāyati*. Seine Bedeutung dürfte aber unschwer zu ermitteln sein, anhand von ihm analogen Bildungen, seien sie nun in (den) Lexica verzeichnet wie etwa *apakaṣāya*, „sinless“ oder *apatīrtha*, „a bad, improper Tīrtha“ (beides Monier-Williams) oder (noch) nicht wie z. B. *apalatā-(bhavanā)* (Kir. 5.10), von Mallinātha erklärt durch *latāgrharahitā(h)*, oder *apapayo-(viśadaṁ)* (Kir. 5.12), das derselbe Kommentator expliziert durch *nirjalo 'ta eva viśadaś ca tam*, oder — semantisch vermutlich identisch mit *apasvapna* — das Kompositum *apanidra-(cūtagandhair)* (Kir. 5.26), bei dessen Erklärung Mallinātha sich (schon?) auf die Angabe des Gemeinten beschränkt, indem er paraphrasiert *phullām-rapuṣpagandhasadrśaṁ*.

Wegen der letztgenannten Parallele liegt es nahe, sich bezüglich der theoretisch möglichen Bedeutungen, nämlich a) „schlaflos“ und b) „schlechter (d.h. unruhiger usw., also letztlich nicht erholsamer) Schlaf“ zunächst für die erste zu entscheiden.

mantrasruti, auch nicht zu finden in den Wörterbüchern, dürfte die gleiche Bedeutung haben wie das zum Terminus gewordene *mantrabheda*, das im Mahābh. und mehrfach im KĀŚ und verwandten Texten belegt ist, vom Syntagma *mantram* $\sqrt{bhid}$ einmal abgesehen,⁵ also „Verrat einer Berathung“ (*pw*) „eines Ratschlusses“, d. h. des Inhalts und des Ergebnisses der Beratung des Königs mit (seinen) Ratgebern (*mantrin*).⁶

Vi.s Erläuterungen zu 1.327 können demnach folgendermaßen wiedergegeben werden:

„Damit es nicht zu einem Verrat des Ratschlusses komme, soll, solange [sein] Schlaf dauert, je nachdem, wo [er] sich befindet / wo Platz ist, die Dreiheit der 'reproduzierenden Künste', die aus Tanz, Gesang und Instrumentalmusik besteht, Verwendung finden. Das Sprachelement „und“ (*ca*, in *pāda* b) [das andernfalls ja redundant wäre] bedeutet „[auch] das, was die Lobsänger-des-Königs/Panegyriker usw.⁷ zu Gehör bringen“. [Nicht nur die

⁴ Soweit sie mir zugänglich sind!

⁵ Vgl. die v. l. *anisrāvi* in KĀŚ 1.15.3.

⁶ Zu *mantrin* vgl. Scharfe (1968: 147–155).

⁷ Aus Māghas Mahākāvya verzeichne ich folgende Bezeichnungen für sie — und füge jeweils in Klammern die Stellenangabe sowie Mallināthas Bedeutungsangaben

dharma-Substanz, die der König auf diese Weise gewinnt, sondern] auch Lust, die [ihm möglicherweise] entstanden ist, bleibt dadurch ganz heimlich⁸ und [ebenso] ein [allfälliger] materieller Gewinn. Nach dem Schlafen aufgewacht, d. h. erwacht, [also] der Müdigkeit ledig soll er mit [wieder] scharfem Verstand mit der [erforderlichen] Geschicklichkeit, was [den Erwerb] der Gruppe der drei weltlichen [Lebensziele] betrifft, jegliche Angelegenheit entscheiden.“

1.3. Die ‘Vorschriften’ von YDhŚ 1.327 versteht Vi. also anscheinend dahingehend, daß Tanz, Gesang und Instrumentalmusik den König nicht nur sozusagen ‘in den Schlaf wiegen’, sondern auch, indem sie während seiner Nachtruhe andauern, für einen gesunden und erholsamen Schlaf sorgen, durch den erquickt der König, wenn er sich erhoben hat und nun zusätzlich auch noch von den *bandins* erfreut und in seinem Selbstbewußtsein gestärkt wurde, sich wieder seinen Amtsgeschäften zuwenden kann. Merkwürdig ist der durch *yāvatsvāpaṃ*, so möchte man meinen, klar ausgedrückte Gedanke, daß der *tauryatrika* nicht nur dem Zwecke dient, das Einschlafen zu bewirken oder mindestens zu befördern — wohl durch Ablenkung und dadurch be-

hinzu — : *vaitālika* [Śiśupāla. 5.67] (*maṅgalapāṭhaka*), *māgadha* [11.1] (*vaitālika*), *gāyaka* [11.10; s. zu diesem Vers s. u. § 1.6] (*vaitālika*), *bandin* [12.35] (*stutipāṭhaka*, unter Zitierung von Amara 2.7.1127), *bandin*, [15, Anhang Vers 20] (*vaitālika*), *kalakvaṇan madhupakulopagītayā* (*dvipaghaṭayā*) [17.24] (was Mallinātha erläutert *kalam kvaṇatā ... aligaṇenopagītayā bandimāgadhaṣṭutayā ceti gamyate*) und *nagna* [18.16] (*bandin*, unter Zitierung von Viśva [dies ist das Wörterbuch (kośa), das Mallinātha nächst Amara am häufigsten zitiert; vgl. Banerji (1972: 314–319), leider ohne Identifizierung]) (*bandini kṣapaṇe nagnaḥ*). Es hat also den Anschein, als gäbe es zwei Gruppen mit unterschiedlichen Funktionen, die ‘Glückwünscher’ (die Glück Verheißendes vortragen) und die ‘Lobsänger’. Auch in Kir. 1.38 — im Rahmen des an Yudhiṣṭhira gerichteten Mahn-Rede Draupadīs –, einem Vers, in dem D. ihrem Gatten drastisch vor Augen führt, in welchem Maße sich sein Leben geändert hat (*purārūḍhaḥ śayanaṃ mahādhanam vibodhyase yaḥ stutigūṭimaṅgalaiḥ / adabhradarbhām adhiśayya sa sthaliṃ jahāsi nidrām aśivaiḥ śivārutaiḥ //*) — werden zwei Arten von ‘Zuwendungen’ an den König beim Aufwachen unterschieden. Die semantischen und (kultur-)geschichtlichen Probleme bedürfen aber natürlich noch genauerer Untersuchung. Trotzdem sei es gestattet, noch eine Lesefrucht zu zitieren, nämlich Citrabhānu (S. 134 Z. 8 v. o. f.) Explikation des Begriffes *yaśas* des Grundtextes: *yaśaḥ prakṛṣṭakriyāguṇakṛtām svargasthitihetum stutirūpam khyātim ity arthaḥ* /; vgl. auch S. 134 Z. 8 v. u. ff.

⁸ Dies ist Meyers (1926: 31) Wiedergabe von *saṃvṛta* (in KAS 1.15.2). Weitere Belege sind 2.25.15, 7.6.36 und 7.13.43, in denen Kangle (1963) die Wiedergaben „secluded“, „concealed“ bzw. „maintaining secrecy“ wählt; vgl. auch *saṃvaraṇa*, z. B. 1.2.5 („cloak“), 10 („concealment“).

wirkte Entspannung –, sondern eben auch dazu, jedenfalls u. a., für anhaltenden guten Schlaf zu sorgen. Allzu laut darf die Musik dann nicht sein! Auch dürfte sie kaum in unmittelbarer Nähe des Schlafgemachs, worauf *yathāsthānam* hindeuten könnte, erklingen! Merkwürdig ist aber auch die Begründung: Für guten, erholsamen Schlaf des Königs ist Sorge zu tragen, weil anderenfalls, wenn er bedrückt von Sorgen oder voll der Pläne für zukünftige Unternehmungen keinen Schlaf findet (*apasvapnāyato*), die Gefahr besteht, daß es zu einem Verrat eines Ratschlusses kommt, scil. doch wohl: durch den König selbst!

1.4. Schon Stenzler (1849: 42) hatte auf die Parallele „Manu“ 7.225⁹ hingewiesen:

*tatra bhuktvā punaḥ kiṃcit
tūryaghoṣaiḥ praharṣitaḥ /
samviśec ca yathākālam
uttiṣṭhec ca gataklamah //*

In der Tat ist die Nähe von YDhŚ 1.327,⁹ aber auch der Bāl. zu diesem Vers des Mānavadharmasāstra nicht zu übersehen, denn Olivelle (2006: 166) übersetzt (sieht man einmal von der Frage ab, mit welchem Verbum die Aussage von *pāda* b zu verbinden ist) richtig: „After eating something there¹⁰ again¹¹ while he is being entertained with music, he should go to bed at the proper time and rise up refreshed”.

Manu — und seine Kommentatoren — sagen zwar nichts über die Dauer der Musikdarbietung noch äußern sich über das Motiv, das hinter dem Gedanken steht, der König möge gut schlafen, d. h. sich erst erheben, wenn er seine Müdigkeit überwunden hat; aber andererseits findet sich in diesem Vers auch nichts, was es verbieten würde, Vi.s Interpretation und MDhŚ 7.225 als auf gleicher Welle liegend anzusehen.

⁹ S. auch Tokunaga (1993: 20 f. und 38). Im Lichte der erdrückenden Beweislage, die J. J. Meyer (1927) zusammengetragen hat, steht außer Zweifel, daß Yājñavalkya derjenige ist, der hier „stibitzt“.

¹⁰ D.h. im *antahpura*, in das er sich gemäß 7.224 begeben hatte.

¹¹ „Wieder“, weil der König 7.221 zufolge schon vorher (zu abend-)gegessen hat. Die Kommentatoren äußern sich nicht zu *punaḥ*, allenfalls zu *kiṃcit* (*alpabhuḥ*, *nā-titṛptaḥ* /-m). Medātithi expliziert *tūryāṇi* [=] *veṇuvīṇāpaṇavamṛdaṅgabherīśaṅkhādīni* /. Das NīVāA hat (25.43 ff.) einiges zu den Mahlzeiten des Königs zu sagen; am interessantesten ist wohl 25.42 selbst, demzufolge „er so(viel) essen soll, daß [sein] Verdauungsfeuer am Abend und [am Morgen] des folgenden Tages nicht in eine schlimme Lage gerät“ (*tathā bhuñjīta yathā sāyam anyedyuś ca na vipadyate*), d.h. daß er noch bzw. wieder Hunger hat (?).

Wenn der Rückschluß von der Gegenwart auf die Vergangenheit erlaubt ist, und mir scheint, er ist es zumindest bis zu einem gewissen Grade, dann darf man die ganze Nacht hindurch andauernden Konzerten klassischer indischer Musik (Nacht-Ragas etc.), entsprechend langen Aufführungen von klassischen Schauspielen (z. B. in Kerala), die ich selbst beobachtet habe, entnehmen, daß es auch schon in früheren Jahrhunderten nicht nur den Brauch religiöser ‘Wachen’ (*vigilien*¹²) gab, sondern auch entsprechende säkulare (und vielleicht nicht allein im Bereich der höfischen Kultur angesiedelte) Traditionen gegeben hat (wie etwa Schattenspieldarbietungen). Vor diesem Hintergrund wirkt die von mir angenommene besondere ‘Nachtmusik’ nicht mehr ganz so befremdlich oder von vorneherein unmöglich, obwohl festzuhalten bleibt, daß letztere Veranstaltungen natürlich nicht ohne breitere(s) Publikum/Teilnehmer stattfanden bzw. -finden.

1.5. Die adverbelle Bestimmung *yathākālam*¹³ in dem zitierten Manu-Vers bietet Anlaß, kurz auf die Einleitung des Tages- und Nachtlaufts (*vr̥tta*¹⁴) des Königs einzugehen. Die „Achtteilung des Ablaufs des Tages eines Königs“ ist neuerdings auch von dem Linguisten R. Harweg besprochen worden im Rahmen seiner Untersuchung des Daśakumāracarita hinsichtlich des für die indische Chronographie relevanten Materials. Dabei stellt er u. a. fest (2009: 129): „Wie der Tag, so ist auch die Nacht des Königs in acht Teile geteilt. Dies, nämlich, daß es ebenfalls acht Teile sind, erfährt man allerdings erst am Ende der Aufzählung; denn bei der Erwähnung des ersten Teils der Nacht heißt es nicht im *ersten achten Teil* der Nacht, sondern einfach nur *im ersten Teil der Nacht*, *prathame rātri-bhāge*.¹⁵ ... Das Leben eines Königs, wie es sich in der Schilderung des typischen Ablaufs eines Tages und einer Nacht aus dem Leben des Königs darstellt, ist nicht gerade rosig. Schlafen

¹² S. dazu M. Thiel-Horstmann (1985).

¹³ S. auch MDhŚ 7.221. Es fällt auf, daß Manu im Unterschied etwa zu Kautilya mit genaueren Zeitangaben ‘geizt’ und er es, abgesehen von der dem Tages-, Nachtlauft folgenden Sequenz seiner Verse, bei ungefähren Angaben beläßt, die geradezu wie Anspielungen (für die Kenner der Materie) wirken.

¹⁴ Diesen Begriff in dieser Bedeutung verwendet auch Manu in Vers 7.226.

¹⁵ Das Fehlen der Explizierung „achten“ finde ich nicht verwunderlich, denn jeder Leser des Daṇḍin wußte natürlich, daß die Nacht acht gleiche Teile umfaßt. Auch wir lassen doch bei Zeitangaben häufig „Uhr“ weg! Im übrigen folgt der Verfasser des Daśakumāracarita — auch hier — dem KAŚ; s. 1.19.18. Den „spezifischen Oberbegriff“, den Harweg vermisst, bilden eben „Tag“ und „Nacht“ bzw. „die acht Teile des Tages“ etc.. Vgl. KAŚ 1.19.6 ff.

mag der König nur im vierten und im fünften der acht Teile der Nacht.“ Harweg rechnet dann vor, daß dem König nur 2×90 Minuten Schlaf zugestanden werden. In der bei Citrabhānu bezeugten Einteilung¹⁶ ist dem König sogar nur eine Nachtruhe von 90 Minuten erlaubt!

Hier muß aber dann noch in Erinnerung gerufen werden, daß es sich bei dieser „Achtteilung“ von Tag und Nacht des Lebens des Königs um ein theoretisches, mechanisches, weil lebens- und realitätsfernes — manche würden sagen: für das brahmanische Denken typisches — Schema handelt, das im Kontext der Tradition(en) der altindischen Staatsrechtslehre, vielleicht in Anlehnung an die für *dvijas* geltende *āhnika*-Gliederung, wie sie in den *Grhyasūtras* gelehrt wird, entwickelt worden ist — und erwartungsgemäß bei Kautilya bezeugt ist, — ein Schema, das Daṇḍin (wie auch andere *kavis*) nur aufgegriffen und auf seine fiktionale Welt projiziert hat, die inhaltliche Füllung einer gegebenen chronometrischen Gliederung mit Vorschriften. Mit keinem Wort erwähnt Harweg, in welchem erzählerischen Zusammenhang und mit welcher dichterischen Intention Daṇḍin überhaupt auf die achteilige Gliederung des Verlaufs von Tag und Nacht zu sprechen kommt. Es ist dies der 8. *ucchvāsa*, in dem der Protagonist Viśruta seine Abenteuer erzählt. Auf seiner Suche nach Rājavāhana war er im Dschungel auf einen achtjährigen Knaben und einen alten Mann gestoßen, von denen er, nachdem er sie nach ihrer Identität gefragt hatte, erzählt bekommt, was Anantavarman, dem Sohn König Puṇyavarman von Vidarbha, widerfahren ist, der „infolge (schlechtem) Schicksals der Politikwissenschaft so gut wie keine Aufmerksamkeit schenkte“ (*daivād daṇḍanītyāṃ nātyādrto 'bhūt*). Die Vorhaltungen des alten, vom Vater übernommenen Ministers Vasurakṣita, prallen von ihm ab. Dafür aber leiht er sein Ohr bereitwillig einem „Diener aus der Jugendzeit“ (*kumārāsevaka*) mit dem sprechenden Namen Vihārabhadra („Vergnügungs-Gut“), „who was skilled in acting according to the wishes (*i. e.* in humouring) his master, and who was known to be the royal favourite; who had a good insight into (*i. e.* knew) singing, dancing, and playing; who was libidinous, clever, of licentious tongue, skilled in paronomastic and enigmatical speeches, devoted to finding the weak points of others, and could excite laughter; who took delight in scandal; who was an expert in craft and in the art of receiving bribes even from ministers; and who was a professor of all the wicked acts and a pilot of libertinism“¹⁷ (Kale 1986: 350) (*cittānuvṛttikuśalaḥ prasādavitto gī-*

¹⁶ S. dazu u. S. 8 f.

¹⁷ J. J. Meyer (1927: 401 und Anm. 1) vertritt die Meinung, daß *kāmatantra* nicht gleich *kāmaśāstra* ist, sondern eher „das in der Liebe bestehende Ressort der inneren Politik“ bedeutet.

tanṛtyavādyādiṣv abāhyo bāhyanārīparāyaṇaḥ paṭur ayantritāmukho bahu-bhaṅgiviśāradaḥ paramarmānveṣaṇaparaḥ parihāsayitā parivādaruciḥ pai-śunyaṇḍitaḥ sacivamaṇḍalād apy utkocahārī sakaladurnayopādhyāyaḥ kāmāntrakarṇadhārāḥ). Es ist dieser falsche Freund, der Anantavarman in seiner verhängnisvollen, im Widerspruch zu den Lehren des Arthaśāstra stehenden Vorliebe für Sinnesgenüsse, die „Feinde“ (*ari*) und „Laster“ (*vyasana*), noch bestärkt und so durch Rat und — endlich auch verräterische — Tat zu seinem Untergang beiträgt. Er ist es, der sich in einer langen Rede im *antahpura*, in das sich der König nach den Vorhaltungen des alten Ministers zurückgezogen hatte, über die „vier Königswissenschaften“ (*catasro rājavidyāḥ*), in Sonderheit die vierte, die *daṇḍanīti*, lustig macht, vermeintlich ihren wahren Charakter aufdeckend. In diesem Kontext kommt Vihārabhadra dann vor allem auf den idealen Tages- und Nachtlauf des Königs zu sprechen. So heißt es dann z. B. „in the third“, scil. watch¹⁸ of the night, “with the sounds of the trumpets¹⁹ he is sent to sleep, which he may enjoy in the fourth and fifth; but how possibly can the poor man get any repose, his mind being distracted by constant, anxious thought“ (Kale 1986: 352) (*tṛtīye tūryaghoṣeṇa saṁviṣṭaś caturthapañcamau śayīta kila / katham ivāsyājasracintāyāsavihvalamanaso varākasya nidrāsukham upanamet*), und so weiter und so fort: Durch den Mund eines der Protagonisten in Gestalt des klassischen ‘Verführers’ ‘entlarvt’ Daṇḍin in von Ironie nur so triefender, aber auch spöttisch-witziger Rede das ‘wahre’ Wesen der für den König und sein Personal geltenden Normen, indem er sie erbarmungslos mit der Wirklichkeit konfrontiert. Er scheint, so könnte man meinen, nicht gerade ein Anhänger der These

¹⁸ „Watch“, ein Begriff, den auch Harweg erwähnt, bezeichnet verschiedene Zeitspannen, je nachdem welches Sanskrit-Wort er wiedergibt bzw. welches Zeitaufteilungs-System zugrunde liegt, dasjenige, bei dem Tag und Nacht j e w e i l s in acht Teile aufgeteilt sind, oder dasjenige, bei dem die E i n h e i t v o n 24 S t u n d e n in acht Teile aufgeteilt ist.

¹⁹ Die Übersetzung „trumpets“ ist falsch. Aber ich zitiere aus Kales Übersetzung mehr, um meinen allgemeinen Respekt vor seiner Lebensleistung zu bekunden, als weil ich der Ansicht wäre, daß sie die zuverlässigste und beste ist; J. J. Meyers und J. Hertels Übersetzungen sind mir z. Zt. nicht zugänglich. — Man beachte die enge Anlehnung Daṇḍins an das KAŚ 1.19.20 (*tṛtīye tūryaghoṣeṇa saṁviṣṭaś caturthapañcamau śayīta*) bzw. MDhŚ 7.225. — Aus den publizierten Kommentaren des Daśakumāracarita (Delhi 1983) notiere ich — zu dem ganzen Abschnitt — die Explikationen *rājanītyām* für *daṇḍanītyam* [Padacandrikā], *puruṣaguṇāḥ* für *ātmasampat*, *ānvīkṣikyādiṣu* für *arthaśāstreṣu* (was aber nicht überzeugend ist, da Daṇḍin wohl eher an (die) verschiedenen Traditionen der Staatsrechtslehre gedacht hat) sowie *kumārāvasthāyāḥ prabhṛti sevakaḥ* für *kumārāsevakaḥ*.

gewesen zu sein, daß sie strikt zu beobachten sind. Indem er König Anantavarman aber scheitern läßt, zeigt er episch jedoch das Gegenteil — was ja auch nicht anders zu erwarten ist in einem Roman, der vom Treiben von altindischen Prinzen und Ministersöhnen handelt und der eben deshalb insgesamt — und nicht nur in einem seiner Kapitel — von Gedankengut der Arthaśāstra-Tradition durchtränkt ist.²⁰

Praktisch der gesamte 19. *rājapraṇidhi*, „Regeln für den König“²¹ über-schriebene *adhyāya* des 1. *adhikaraṇa* des AŚ handelt von diesem Schema. Dabei heißt es u. a. (KAŚ 1.19.21): *trīṭhye* (scil. *rātribhāge*) *tūryaghoṣeṇa saṃviṣṭaś caturthapañcamau śayīta / śaṣṭhe tūryaghoṣeṇa pratibuddhaḥ śāstram itikartavyatām ca cintayet* / „(d)uring the third, he should go to bed to the strains of musical instruments²² and sleep during the forth and fifth (parts). During the sixth, he should awaken to the sound of musical instruments and ponder over the teaching of the science (of politics) as well as over the work to be done“ (Kangle 1963: 52). Auf die — schon erwähnte — offenkundige Abhängigkeit des Verses YDhŚ 1.327 von dieser Stelle aus den KAŚ bzw. des gesamten *rājadharmaparakaraṇa* vom Kautīliya kann hier natürlich nicht eingegangen werden; es sei nur verwiesen auf J. J. Meyer (1927)²³ und Muneo Tokunaga (1993).

²⁰ S. auch u. § 1.5 Ende.

²¹ Cs zu KAŚ 1.1.3 expliziert: *praṇidhiḥ* [=] *praṇidhānam* [=] *tatkāryeṣu svāminā niyojanam (iti tadarthaḥ)*; vgl. Cs zu KAŚ 1.12 (Kapitelüberschrift) (I 56 Z. 8 v. o.). „Regel“, Kangles „rules“, ist also eine freie Wiedergabe, die hier aber gerechtfertigt ist.

²² Ist *tūrya*- hier prägnant gebraucht und schließt Gesang (und Tanz?) mit ein, wie Cs (I 95 Z. 13 v. u. f.) meint (... *trīṭhye rātribhāge gītavādyaśravaṇasukham anubhavan eva śayitaḥ*)?

²³ Dieses zu Unrecht kaum rezipierte Spätwerk und die Gründe für seine fehlende Berücksichtigung will ich anderwärts etwas beleuchten. Tokunaga (1993) wie auch andere Teilnehmer der Arbeitsgruppe „Law and Society in Ancient India“ (vgl. Ikari 2001/2002: „Preface“) verweisen zwar gelegentlich auf Meyer (1927), aber ein genaues Verständnis und eine umfassende(re) Auseinandersetzung mit ihm ist nicht erkennbar; sie wäre ihnen auch kaum möglich gewesen angesichts des z. T. doch sehr hermetischen Charakters des Meyer'schen Buches. Wenn Tokunaga sagt (1993: 4) „this the KAŚ exerted its influence on almost the whole structure of the Rājadharm section of the YS“, verkehrt er, wenigstens verbal, die tatsächliche Situation, die Meyer (1927) immer wieder richtig beschreibt, am drastisch-treffendsten vielleicht, wenn er meint (1927: 139), „Dutzende und aber Dutzende von Strophen des Y, sind aus M.“, und anderen Quellen,“ ... zurechtgeleimt worden“. Vgl. auch sein 'Portrait' Yājñavalkyas (1927: 194 f.).

Kauṭilya selbst war aber pragmatisch und realistisch genug, um dem König, der seit seiner Kindheit an einen straffen ‘Stundenplan’ gewöhnt ist (KAŚ 1.7.8), eine Alternative anzubieten; denn KAŚ 1.19.25 lautet: *āt-mabalānukūlyena vā niśāharbhāgān pravibhajya kāryāṇi seveta*, „(or) he should divide the day and night into (different) parts in conformity with his capacity and carry out his tasks”. Ähnlich rät Somadeva, Nītivākyāmṛta (abgekürzt NīVāA) 25.68, “er (der König) möge Nacht und Tag zum Zwecke seine Pflicht(enerfüllung) aufteilen in Übereinstimmung mit seinem Wohlbefinden” (*ātmasukhānuśāhena kāryāya naktam ahaś ca vibhajet*).²⁴ Auch einige der Kommentatoren zu MDhŚ 7.225 gestehen dem König eine etwas längere Nachtruhe zu. So Kullūka (der König stehe „in der letzten Nachtwache auf”: *tato paścimayāme ca ... uttiṣṭhet*), also nach mindestens dreistündiger Nachtruhe; er folgt damit — einmal mehr — Govindarāja. Last but not least soll wenigstens erwähnt werden, daß der Tag bzw. die Nacht nicht das ganze Jahr hindurch bzw. in allen Teilen Indiens von immer gleicher Länge ist, worauf z. B. Kauṭilya, AŚ 2.20.37 oder Citrabhānu, Śabdārthadīpikā S. 210 Z. 2 v. u. f. eingehen.

Die größere Faszination hat verständlicherweise aber doch das einfache und rigide Achterschema der Aufteilung von Tag und Nacht ausgeübt, bis in die ‘schöne Literatur’ (*kāvya*) hinein, wie u. a. auch der in Anm. 43 zitierte Vers aus dem Śiśupāla. zeigt. In dem außerordentlich bemerkenswerten, weil aus der großen Masse von Kommentaren zu *kāvya*-Texten deutlich herausragenden, aber wohl kaum gelesenen, schon genannten Kommentar des Citrabhānu²⁵ zu Māghas Dichtwerk führt der Verfasser übrigens zu *vibhajya*

²⁴ Vgl. die v. l. –*sukhānavarodhena*. Der unmittelbar folgende „Satz“ (25.69) *kālāṇiyamena kāryānuṣṭhānaṃ maraṇasamam* scheint zunächst merkwürdig, bis man versteht, daß die Notwendigkeit der Aufteilung, des geregelten Tagesablaufs begründet wird und nicht, warum diese das *ātmasukha* nicht beeinträchtigen soll.

²⁵ Ich bin Harunaga Isaacson außerordentlich dankbar, daß er mich auf diesen Text aufmerksam gemacht hat, den Gaṇapati Sāstrī 1918 als Nr. LXIII der TSS herausgebracht hat und der m. E. unbedingt durch einen Nachdruck (wieder) leichter zugänglich gemacht werden sollte. Es ist dies bei weitem der beste Kommentar zu einem *kāvya*, den ich je vor Augen bekommen habe (zu beachten ist freilich, daß die Verse 2.21–38 nebst ihren Erläuterungen fehlen): Ein solches Maß von ausführlicher analytischer Gründlichkeit, kluger und allumfassender Reflektiertheit und gedanklicher wie stilistischer Luzidität ist konkurrenzlos! Allein die — manchmal natürlich ein wenig vom Kontext (des Verses) gefärbten — Begriffsdefinitionen, denen man auf Schritt und Tritt begegnet, verdienen es (wie übrigens auch die von *vaiyākaraṇas* wie z. B. Nāgeśabhaṭṭa), in (unsere) Wörterbücher aufgenommen zu werden. Um nur einige

naktaṃdivam (Anfang des *pāda* c von Vers 1.9) aus (S. 23, Z. 5 v. u. ff.): *rātriṃ dinaṃ cāṣṭadhā vibhajya prathame divasabhāge bhūpatir ātmano rakṣāvidhānam āvavyayau ca cintayet*²⁶ / *dvitīye pauraṇānapadānām* („der Bewohner von Stadt und Landgebieten“) *kāryāṇy āsthānagataḥ* („in die Audienzhalle gegangen [um dort Rechtsfälle zu entscheiden]“) *paśyet / tṛtīye snānasvādhyāyādibhojanāni kurvīta / caturthe svabuddhyaucityānusāreṇa svamantribhir nirvartiteṣu pauraṇānapadakāryeṣu nyāyalabhyāni* („auf legale Weise erlangbare“) *hiraṇyādīdhanāni* („Wertsachen wie Geld usw.“) *pratigṛhṇīyāt / koṣādyadhikṛtāmś ca* (vgl. KAŚ 2.5 ff.) *svakṛtyeṣu viniyuñjīta / pañcame mantripariṣadā saha pat(t)rasampreṣaṇena vā* („oder mit dem für die Versendung von Briefen/Botschaften [zuständigen Amt]“) *mantrayet cāraguhyabodhanīyāni ca budhyet / ṣaṣṭhe suhrdādīnām bhāvaviśeṣam* („besondere Gemütslage/Stimmung“) *paśyan svairam vihāram kuryāt, svabuddhyā mantratattvaṃ vivecayed vā* (d. h. widme sich der *anumantra(ṇa)* genannten Tätigkeit) / *saptame hastyaśvarathān āyudhīyāmś ca* („... und Soldaten“) *paśyet / aṣṭame dr̥ṣṭasya saīnyasya senāpatīnām tatsuhrdām ca bhaktiśaktyutsāhādi* („Ergebenheit, Fähigkeit, Energie etc.“) *cintayet pratiṣṭhite 'hani* („wenn der Tag zuende gegangen ist“) *sandhyām upāsīta / prathame rātribhāge carādīn gūḍhapuruṣān paśyet / dvitīye snānabhojanaṃ kurvīta / tṛtīye gītavādyanṛttādy abhinandet / caturthe priyābhiḥ patnībhiḥ* (man beachte den Plu-

Kostproben zu bieten: (aus Kom. zu Kir. 1.3., S. 12 Z. 4 v. u.) *karaṇetikartavyatāsa-hitam niyataphalaṃ v i d h ā n a m*, (aus Kom. zu 1.6, S. 19 Z. 8 v. o. f.) *nīyate 'nena phalānubandhinī pravṛttir ity arthaśāstropaskṛtā buddhir n a y a ḥ*, (aus Kom. zu 1.13, S. 33 Z. 12 v. o. f.) *ajñātasya śreyasādhanaśyārthasya śraddadhānāya rahasyākhyānam u p a d e ś a ḥ*; *aīhikāmuṣmikābhuyadayaḥetutvapratītipūrvikā snehabahumānaviśvāsātmikā devādiviṣayā cittavṛttir b h a k t i ḥ* (aus Kom. zu Kir. 1.11, S. 28 Z. 3 v. u. f.), *duṣyatām dviṣatām vā dharmādipratikūlānām vā damanasādhanaṃ d a ṇ ḍ a ś a bdenocyate* / (aus Kom. zu 1.13, S. 33 Z. 7 v. o. f.) oder *dīnān anāthān upakāraṇiṣayān prati yogakṣemādhānarūpam upakāraṇi svārthānapekṣayā prayojayanī cittavṛttir d a y ā ...* (aus Kom. zu 1.18, S. 42 Z. 13 v. o. f.) oder (aus Kom. zu 2.15, S. 127 Z. 11 v. o. ff.) *ahorātrādyanalpakālavayāpinī nilayādyadhikaraṇā cetanakartṛkā buddhipūrvikā sthītikriyā v a s a t idhātor arthaḥ* /.

²⁶ Im Kom. zu Kir. 1.3. (S. 12 Z. 14 v.o. stellt Citrabhānu fest ‘*rātreḥ prathame yāme carāṇām darśanam, carame tu kṛtyaviśeṣānuṣṭhānāya teṣāṃ visarjanam*’ (Zitat oder eigene Wiedergabe / Resume?) *iti nītiśāstre caradarśanakālasya niyamitatvād rātreḥ prathame yāma iti ca siddhyati* („(nicht nur — wie im Vers gesagt — im Geheimen, sondern) es ergibt sich auch ‘während der 1. Nachtwache’, da in der Aussage im Nītiśāstra ... die Zeit für den Empfang der Späher festgelegt ist“, d. h. davon auszugehen ist, daß das in diesem und in den folgenden Versen geschilderte Geschehen sich zu diesem Zeitpunkt abspielt).

ral!) *saha rameta / pañcame śayīta / śaṣṭhe tūryaghoṣeṇa prabuddhaḥ śāstram itikartavyatām ca cintayet / saptame gūḍhamantram kuryād, gūḍhapuruṣān preṣayed vā / aṣṭame ṛtvigācāryapurohitasakhisvastyayanādīni* („die Nachfragen nach seinem Wohlbefinden usw. seitens ...“) *pratigṛhṇīyāt, cikitsakamāhānasikamauhūrttikāmś ca paśyet, tataḥ sandhyām upāsīta ityādinaktandivavibhāgo nītiśāstreṣu nigadyate / tat sūcayati — v i b h a j y a n a k t a n d i v a m i t i /*.

Dieses Textstück, das ich trotz seiner Länge zur Gänze zitiert habe, weist, vergleicht man es mit KAŚ 1. 19.9–24, eine Reihe oft wörtlicher Übereinstimmungen auf, andererseits aber auch zahlreiche, z. T. auch inhaltliche Abweichungen. Schade, daß Citrabhānu sich — auch in diesem Fall²⁷ — auf die opake Herkunftsangabe *nītiśāstreṣu* beschränkt hat.

1.5. Die Śabdārthadīpikā alias das Traisargika zu Śiśupāla. 1.9 enthält darüberhinaus noch weiteres Material für die hier im Vordergrund stehende Untersuchung von Vi. zu YDhŚ 1.327. Citrabhānu führt nämlich kurz nach dem zitierten Abschnitt, immer noch bei *naktandivam vibhajya* verweilend, aus, daß durch dieses Syntagma „angedeutet werde, daß er (der König) jedoch zu der Zeit, wenn die [anderen] Lebewesen schlafen, [also in der Nacht] im besonderen Maße der für ihn angemessenen Tätigkeit nachgeht, nicht zu der Zeit, wenn [andere, gemeine] Leute ihren Geschäften obliegen, [aber auch] während des Tages, damit ihm die Menschen vertrauen“ (*tenaitat sūcyate — jantūnām svāpakāle rātrau sa tu viśeṣeṇa svocitaṁ karma karoti, na janavyavaharakāle, janapratyayārthaṁ dina iti*). Darin, das will uns Citrabhānu indirekt sagen, liegt zumindest einer der Gründe dafür, daß der König nur so wenig schläft.²⁸ Der König überwindet die „natürliche Trägheit“, wie sich aus Citrabhānus Erläuterung von *astatandriṇā* (2. Hälfte des *pāda* c von 1.9) ergibt (S. 24 Z. 5 v. u. u. ff.): *astā tandrī alasatā yena so 'statandriḥ tena, svābhāvikīm tandrīm vivekadhairyādiguṇair nirastavatety arthaḥ / ... / tandrīnirāsena tandrīsahacāriṇī nidrāpi* („auch die geistige Dumpfheit“) *nirasteti pratīyate /*. Darin und in der Entfaltung und in der Bedeutung von *puruṣa*, „männlicher Tatkraft“ (Hultsch 1926), die dem König aufgetragen ist und an der er im ureigensten Interesse festhalten muß, liegt das zweite Motiv für die strikte Kontrolle und Einschränkung des Schlafbedürfnisses, meint der Kommentator.

²⁷ Weitere, in vorangehenden bzw. darauffolgenden Teilen seines Kommentars finden sich S. 17 Z. 7 v. o. (*rājanīti-*), S. 46 Z. 8 v. u.) (*nītiśāstra*), S. 106 Z. 4 v. o. f. (*nayaśāstra*), S. 113 Z. 4 v. o. f. (*catasro vidyāḥ*), S. 122 Z. 12 v. o. f. (*nayaśāstra*).

²⁸ Auch das NīVāA hat (25.20 f.; 25.42–48) einiges zum Thema „Schlaf“ zu sagen.

Die Aussage über die Gliederung des Ablaufs von Tag und Nacht ist jedoch nicht als Zitat gekennzeichnet. Citrabhānu sagt von ihr lediglich: „sie werde in den *nītiśāstras* gelehrt“. Daß er damit auf andere „Lehrwerke“ als die der Arthaśāstra-Tradition, von der er z. B. in seinem Kommentar zu Kir. 1.6 spricht (S. 18 Z. 10 v. u.) (...*br̥haspati-prabhṛtīnām* [man beachte den Plural!]) *arthaśāstrapraṇayanenāpi* ...), Bezug nimmt oder diese gar als in einem kritischen Spannungsverhältnis zu jener stehend versteht, ist nicht zu befürchten. Alles deutet darauf hin, daß „Nīti-“ und „Artha-Śāstra“ für ihn Synonyma darstellen. Im Traisargika zu Kir. 1.12 heißt es zwar von *dāna* („Bestechung“, „jemanden durch Geschenke für sich gewinnen“ (S. 31 Z. 4 v.o. ff.)), „es sei im Nītiśāstra als fünffach gelehrt“ (*dānaṃ ca pañcavidhaṃ nītiśāstre nigadyate*) — und diese Untergliederung, nämlich in (1) *prayojana-siddhaye pareṇa dattasya spr̥haṇīyasyoccāvacasya dhanasya tathaiva pratipādanam*, (2) *svayaṃ gr̥hītasya vasanacandanāder anumodanam*, (3) *apūrvaspr̥haṇīyadravyadānam*, (4) *itaḥprabhṛty etad dhanam matpat(t)ramudrādi vinā tvayā svayaṃ gr̥hyatām iti tasya svayaṃgr̥hyatāpravartanam*, (5) *vi-vādaviṣayasya deśādeḥ pratimokṣaś ceti*²⁹ /, ist im AŚ des Kauṭilya nicht bezeugt ist, — während der Nītisāra (vgl. 18.6 f.)³⁰ sie kennt —; an anderen Stellen aber, wie wir gesehen haben, gebraucht Citrabhānu den Plural, so daß es naheliegt anzunehmen, daß er auch mit *nītiśāstra* in der Einleitung (*avata-ramaṇa*) des gerade zitierten Abschnitts nicht einen bestimmten Einzeltext vor Augen hat, sondern die Gattung „Wissenschaft der Politik“ insgesamt. Es ist jedoch nicht so, daß der in Rede stehende Kommentator es immer für angebracht bzw. nötig hielte, den Herkunftsbereich seiner politikwissenschaftlichen Erläuterungen auch, und sei es nur allgemein, zu benennen. Am Anfang der Śabdārthadīpikā zu Kir. 1.12 erklärt er (S. 30 Z. 3 v. o.) zunächst, was *sāma* „Freundlichkeit“, eine der vier „Methoden“ der Innenpolitik, ist, nämlich *madhurapadasandarbhāṃ priyārthayuktaṃ paropacchandanātmakaṃ va-*

²⁹ Das *iti* ist natürlich mit dem einleitenden Satz (*dānaṃ ca ... nigadyate*) zu verbinden.

³⁰ *yaḥ samprāptadhanotsarga
uttamādhama madhyamaḥ /
pratidānaṃ tathā tasya
gr̥hītasya anumodanam //6//
dravyadānam apūrvāṇ ca
svayaṃgr̥hapravartanam /
deyasya pratimokṣaś ca
dānaṃ pañcavidhaṃ smṛtam //.*

canam (*sāma*),³¹ um dann, das Verbum *pravartate* aus Bhāravī's Vers explizierend, fortzufahren: *tad viṣayādibhedāt p r a bhedena pañcavidham v a r t a t e bhavatīty arthaḥ* / und schließlich diese „Fünffachheit“ anzugeben. Um das Verhältnis zum KĀŚ dieses Mal klar kenntlich zu machen, biete ich beide Texte in zwei Kolumnen, in denen die gemeinsame, wortwörtlich übereinstimmenden Elemente durch Fettdruck hervorgehoben sind.

Citrabhānu zu Kir. 1.12

(1) *prajojanārthiṣu svasameṣu*
parasparopakāraprakāśanam,

(2) *ni(h)sprheṣu sūriṣu samucita-*
guṇasaṅkīrtanam,

(3) *samagraśaktiṣu suhṛtprabhṛtiṣu*
pūrvasambandhasamākhyānam,

(4) *bhṛtyādiṣu tadātvāyatipradarśanam,*

(5) *parameśvaramunigurvādiṣu*
*tavāham ity ātmārpaṇam ceti*³⁴
(viṣayabhedāt pañcavidham sāma
tattadavasthādeśakālādibhedāt

Kauṭīlya (AŚ 2.10.48–53)

(1) *parasparopakārasaṃdarśanam*
(2.10.48); *svapakṣaparapakṣayor*
anyonyopakārasaṃkīrtanam
parasparokārasaṃdarśanam
(2.10.51).

(2) *guṇasaṃkīrtanam* (2.10.48);
*tatrā*³² *-bhijanaśārīrakarmaprakṛtiśruta-*
dravyādīnām guṇagrahaṇam praśamsā
*stutiḥ*³³ *guṇakīrtanam* / (2.10.49).

(3) *sambandhopākhyānam* (2.10.48);
jñātiyaunamaukhasrauvakula-
hṛdayamītrasaṃkīrtanam sambandho-
pākhyānam / (2.10.50).

(4) *āyatipradarśanam* (2.10.48);
‘asminn evaṃ kṛta idam āvayor
bhavati’ity āśājananam
āyatipradarśanam (2.10.52).

(5) *ātmopanidhānam* (2.10.48);
‘yo ‘haṃ sa bhavān, yaṃ mama dravyaṃ
tad bhavatā svakṛtyeṣu prayojyatām’ ity
ātmopanidhānam / (2.10.53) *iti //*
prthag prthag anekaprakāram /.

³¹ Auch dies übrigens ein Beispiel für die in Anm. 24 erwähnten beachtenswerten Bedeutungsangaben Citrabhānus.

³² *tatra* bezieht sich natürlich auf die vorangehende (KĀŚ 1.10.48) Aufzählung („was diese [fünf Glieder des *sāman*] betrifft“).

³³ Kangle (1963: 110, n. zu KĀŚ 2.10.49) bemerkt zu *praśamsā stutiḥ* „one of the two words is super-fluous”; *stuti* könnte in der Tat eine ursprüngliche Randglosse sein.

³⁴ Die Stellung von *ca* — nach *-ārpaṇam* und nicht etwa nach *-ādiṣu* — ist nicht überraschend, da die Partikel die einzelnen Glieder des *sāman* miteinander verbindet.

Das Verhältnis zwischen KAŚ 2.10.48 (Aufzählung der 5 Arten des *sāman*) und 2.10.49–53 (Definitionen der einzelnen *sāman*-Typen) ist solcher Art, daß man in dieser Passage — wie auch in einigen anderen — ein klares Beispiel für die u. a.³⁵ in dem Vers nach dem Ende des AŚ (*dr̥ṣtvā vipratipattim ...*)³⁶ erwähnte Unterschied von *sūtra* und *bhāṣya* zu sehen versucht ist, wäre da nicht der aus Śāstra-Texten geläufige Unterschied zwischen Aufzählung (*uddeśa*) und Explikation (*lakṣaṇa*) der einzelnen Glieder.

Aber nicht darum geht es mir, sondern um die Feststellungen, a) daß die Reihenfolge der einzelnen *sāman*-Unterklassen bei Kauṭilya eine andere ist, und zwar, zählt man die bei Citrabhānu von 1–5, vielmehr 2, 3, 1, 4 und 5, b) daß außer den Namen (bzw. Teilen des Namens) keine wortwörtlichen Übereinstimmungen erkennbar sind und c) daß — wobei das als noch gravierendere Divergenz erscheint — beide Texte hinsichtlich ihres Verständnisses von *ātmārpaṇa* alias *ātmopanidhāna*³⁷ merklich voneinander abweichen, insofern in der Śabdārthadīpikā die indirekten Objekte des „placing oneself at the (other’s) disposal“ (Kangle 1963: 110) benannt sind und man das, was in KAŚ 2.10.53 steht, kaum zu (einem) Gott sagen würde.

Die Reihenfolge der Aufzählung bei Citrabhānu stimmt mit der des Nītisāra (vgl. 18. 4 f.) überein; andererseits folgt Kāmandaka dem AŚ des Kauṭilya in seiner inhaltlichen Auffassung von *ātmopanidhāna*. Die Anordnung im NīVāA (29.63) andererseits stimmt nur mit der des KAŚ überein.

Es sieht also nicht danach aus, daß Citrabhānu, der seine Informationen auch in diesem Fall einem oder den Nītiśāstras verdanken dürfte, seinen Honig aus dem Kauṭilya gesogen hätte. Daß er, worauf bereits aufmerksam gemacht wurde, nicht offenkundig zitiert — hier ja sogar auf eine allgemeine Herkunftsangabe verzichtet –, läßt die Möglichkeit offen, daß er generell Inhalte der Politikwissenschaft mindestens z. T. mit eigenen Worten darstellt. Die große Frage aber ist natürlich, auf welchen Quellen seine diesbezüglichen Kenntnisse letztlich ruhen. Etwa — auch (?) — auf anderen, älteren Texten als Kauṭilyas AŚ? Solange uns jene nicht vorliegen bzw. da sie uns nicht erhalten zu sein scheinen, ist diese Frage nicht zu beantworten. Auf jeden Fall muß erst einmal eine umfassende und gründliche Untersuchung der Śabdārthadīpikā auf alle die Geschichte der altindischen Politik wichtigen Aussagen (usw.) hin durchgeführt werden; denn eines wird schon beim Anlesen deut-

³⁵ S. außerdem KAŚ 1.1.1 sowie 1.1.19 und die Kommentare zu 1.1.1.

³⁶ S. u. Anm. 113.

³⁷ Vgl. Kangle (1963: 110, n. zu 2.10.53). „*ātmopanidhānam* corresponds to *sāntva* in s. 34 above”.

lich: dieser Text ist — wie sein *mūla* — gesättigt mit Artha-/Nīti-śāstra-Gedankengut, und vielleicht hat sein Verfasser es aus diesem Grund dabei belassen, nur die ersten drei *sargas* des Kir. zu kommentieren.³⁸

1.6. Der unbekannte Verfasser des *Ṭippanakas*, das Muni Jinavijayaṇi (1959) zusammen mit dem so wichtigen nördlichen Handschriftenfragment sowie Yogghamas Kommentar-Bruchstück herausgegeben hat, erläutert zu KAŚ 1.19.25,³⁹ daß *bala* aufgrund der Stärke des „(Verdauungs-)Feuers“ entsteht, denkt also an physische Stärke, und präzisiert, daß der König „aufgrund dessen, was seiner Physis zuträglich ist, kürzer oder länger schlafen soll, als in AŚ 1. 19.20 angegeben.“ Denkt man für sich hinzu, zugunsten des Verfassers, daß namentlich die noch kürzere Nachtruhe nur für bestimmte, allenfalls gelegentlich gegebene Anlässe empfohlen wird, dann kann man sich auch mit dieser Interpretation anfreunden.

Die *Jayamaṅgalā* (1958: 64 f.), die übrigens zu *tūryaghoṣeṇa* von AŚ 1. 19.20 bemerkt *śayanasthitisūcakena tatsukham āsevamānaḥ*, „[zum Klang von Musik], die anzeigt, daß er zu Bette geht, ihren Wohlklang genießend [lege er sich nieder]“, expliziert *ātmabalānukūlyena* von 1.19.25 dagegen durch *svaśaktyanurodhena*, was eher Kangles Auffassung von *-bala-* („capacity“) zu stützen scheint. Klarheit könnte hier, wenn überhaupt, eine genaue Überprüfung sämtlicher Belegstellen von *bala* im AŚ bringen, die hier aber auch wegen deren Vielzahl hier nicht möglich ist. Interessant ist, daß im Śrīmūla genannten Kommentar Gaṇapati Sāstrī, dem der — immer noch nicht vollständig edierte — Malayalam-Kommentar zugrundeliegt⁴⁰, das Ver-

³⁸ Daß er nicht beabsichtigte, mehr als die drei Anfangs-*sargas* zu kommentieren, geht aus den 5. seiner *ārambha-śloka*s hervor (*pravṛttiśaktyor avasādato 'ntarā bhaved anirvyūḍham idaṃ tu yady api / tathāpi śabdathanavādhvabodhakaṃ karoti kāmam sudhiyāṃ nibandhanam //*), aber einen Grund dafür gibt er eben nicht an.

³⁹ S. 47, Z. 10 v. u. f.; *ā t m a n a ḥ śarīrasya b a l a m agnibalād bhavati / tad ā n u k ū l y e n a n i ś ā h a r b h ā g ā n p r a v i b h a j y a s e v e t a / t a t t ṛ t i e 'harbhāge bhojanam abhihitam tasya bubhukṣākāla evāharbhāgaḥ / tatra yad vidheyam tat tṛtīe kuryād / tathā c a t u r t h a p a ñ c a m a u ś a y ī t e t y u k t a m śarīrasātmyavaśāt nyūnam adhikaṃ vā kālam / tathā snānabhojane ca kṣaṇānām vyatīyobhavatu / nirddiṣṭānuṣṭhānāny anuṣṭheyāny eva / uktam ca — svasvakarmavaśāt sarvaṃ karma kuryāt pāṛthivaḥ / mayopadeśaḥ kṛtsno 'yam ātmārtham hi vidhīyate //* iti /. Was mit *mayopadeśa* letztlich gemeint ist, weiß ich nicht. *mayā* + *upadeśaḥ* oder soll man etwa *mayopadeśaḥ* emendieren?

⁴⁰ Bedauerlich ist, daß der gelehrte Verfasser es nicht für nötig gehalten hat, beide Text-Sorten auseinanderzuhalten, d. h. diejenigen Teile, die seine Sanskrit-Überset-

hältnis zum AŚ 1.19.9–24 einerseits und AŚ 1.19.25 andererseits als das zwischen genereller (*utsarga*) und spezifischer (*viśeṣa*) Regel bestimmt wird.⁴¹

Im KAŚ selbst — und die Kommentare enthalten nichts, was dem entgegensteht — ist die Wiederholung von *tūryaghoṣeṇa* in 1.19.21 m. E. ein klares Indiz dafür, daß auch den Musikern (usw.) eine Nachtruhe gegönnt wird.

Auch Gaṇapati Sāstrī zufolge (1984: 95) „hat sich [der König] im dritten Teil der Nacht zu Bett begeben, indem er nur das Glück des Lauschens von Gesang und Musik erfährt“. Wieder nicht einmal eine Andeutung, daß *gīta* und *vādyā* andauern, „während des Gesamts vom vierten und fünften Teil der Nacht“, ⁴² während dessen der König schläft!

Auch bei Māgha (Śiśupāla. 11.10)⁴³ schließen die Könige die Augen, dem Gesang der ‘Barden’ lauschend, „(welcher sie) erwecken soll, zu den die Laute begleitenden Flötentönen stimmt (und) nicht vom Takt abweicht“ (Hultsch 1926: 111). Geschildert wird hier demnach eine andere Situation, nämlich die, auf die sich KAŚ 1.19.21 (s. o. S. 7) bezieht, die königliche ‘Morgenmusik’, deren zentrales Element seit ältester Zeit⁴⁴ der Vortrag des/der Panegyriker(s) bildet. Folglich kann die Wiedergabe „(d)ie Fürsten sinken in Schlaf“ für *yānti nidrām narendrāḥ*, die Hultsch gewählt hat, unmöglich richtig sein, obwohl er sich auf Mallinātha⁴⁵ und den älteren Vallabhadeva⁴⁶ berufen könnte, deren Erklärungen kaum anders gemeint sein können, als sich aus dem *prima-facie*-Verständnis ergibt. Denn so nachvollziehbar das Schließen der Augen in wonnevollem Lauschen ist, so widersinnig ist der Gedanke, daß die Könige, „zwecks deren Aufwecken“ der von Musik begleitete Textvortragsgesang überhaupt nur stattfindet, darüber erfreut ein-

zungen oder -Paraphrasen des Malayalam Kommentars sind, und diejenigen, die seine eigenen zusätzlichen Erläuterungen darstellen.

⁴¹ Bd. I, S. 95, Z. 3 v. u. f.: *ta ime niśāharbhāgā utsargikāḥ, vaiśeṣikā api tu kāryadraṣṭṛā kalpyamānā na duṣyantīty āha — ā t m e tyādi /*.

⁴² Der Akkusativ der ununterbrochenen Zeitausdehnung gemäß Pāṇ. 2.3.5; „Gesamt“ ist meine Hinzufügung; es liegt ja kein *samāhāra-dvandva*-Kompositum vor.

⁴³ Der Vers lautet:

*gatam anugataṇṇair ekatām veṇunādaiḥ
kalam avikalatālam gāyakair (v. l. gāthakair) bodhahetoḥ /
asakṛd anavagūtam gūtam ākarṇayantaḥ
sukhamukulitanetrā yānti nidrām narendrāḥ //*

⁴⁴ Vgl. (neuerdings) St. Jamison (2007).

⁴⁵ Der erklärt: *nidrām yānti [=] bhajanti*.

⁴⁶ Der ... *nidrām prāptā(h)* paraphrasiert.

schlafen! Deshalb halte ich dafür, daß *nidrā* hier in einer Bedeutung verwendet ist, die (wieder einmal) in unseren Wörterbüchern nicht verzeichnet ist, zu der (mich) aber auch eine Stelle im *Nītisāra* des Kāmandaka, auf die ich zufällig gestoßen bin, hin(ge)föhrt (hat). Ich meine das Attribut *supto* ('sau [=rājā]) in (*sarga*) 13, Vers 39⁴⁷, das Śāṅkarārya, der Verfasser des (ebenfalls) Jayamaṅgalā benannten Kommentars, zweifellos das Gemeinte treffend, durch *nīscintaḥ* expliziert und der unbekannte Verfasser der *Upādhyāyanirapekṣā*, der zweiten *Nītisāraṭīkā*, durch *niravadhānaḥ*. Daraus erschließe ich eine übertragene Bedeutung für *svapna*, *nidrā* und synonyme Ausdrücke, die man mit „Gedankenverlorenheit“, d. h. eine bestimmte Form dieser, nämlich „Geistesabwesenheit“, „In-sich-versunken-sein“ verdeutschen könnte. Und, daran hege ich keinen Zweifel, sie ist es, die auch in Śīsupāla. 11.10 bezeugt ist, dem in dieser Hinsicht bisher — von allen? — mißverstandenen Vers Māghas: „Die Fürsten geraten in den Zustand der Geistesabwesenheit“ — so schön sind Musik und Gesangsvortrag und das, was rühmend über sie gesagt wird. Auch bei Māgha, sowohl hier als auch an anderer Stelle,⁴⁸ ist demnach keine Rede von Musik, die für den König die ganze Nacht hindurch erschallt!

Müssen wir also annehmen, daß Vi. — einem Dissidenten vergleichbar — von der etablierten Anschauung abweicht? Kaum, denn es ist ja auch, wie gesagt, kein Grund für das 'Dauerkonzert' ersichtlich. Man muß sich eher fragen, ob etwas Derartiges, selbst wenn es „gedämpft“ erklingt,⁴⁹ nicht den Schlaf des Herrschers gerade umgekehrt stören und beeinträchtigen würde. Somit bleibt nur die Einsicht, daß die bisher zugrunde gelegte Auffassung von *yāvatsvāpaṃ* in Vi.'s Kommentar zu YDhŚ. 1.327 als „solange [sein] Schlaf andauert“ nicht richtig sein kann.

In der Tat, denn *yāvat* wird als Vorderglied eines *avyayībhāva* daneben, wenn auch deutlich seltener, in der Bedeutung „bis“ verwendet, die es ja auch als einfaches Indeklinabile oder Prä- bzw. Postposition hat. Im *pw* z. B. finden sich die Lemmata *yāvadābhūtasamplavam* „bis zum Untergang der Geschöpfe, bis zum Ende der Welt“, *yāvaduttamam* „bis zur äußersten Grenze“, *yāvaddeya*, „bis zur Abtragung einer Schuld“ und *yāvadvimśati* „bis zwanzig, bis zum zwanzigsten“.

⁴⁷ *svapakṣe parapakṣe vā*
yo na veda cikīrṣitam /
jāgratsv ariṣu supto
'sau na bhūyaḥ pratibudhyate //

⁴⁸ Vgl. etwa die in Anm. 7 genannten Stellen.

⁴⁹ So verstehe ich die Charakterisierung der Musik als *mṛdu* durch Medhātithi und andere Kommentatoren zu MDhŚ 7.225.

1. Selbstkorrektur: *yāvatsvāpaṃ* bei Vi. heißt in Wahrheit „bis [zum Eintritt] des Schlafs“ > „bis der König e i n geschlafen ist.“ Vi. befindet sich damit völlig in Übereinstimmung mit dem KAŚ und letztlich wohl darauf basierenden anderen Zeugen wie Daṇḍin und Māgha.

1.7. Was aber hat die *mantrasruti* bzw. der *mantrabheda* mit Schlaf oder Schlaflosigkeit zu tun? Der „Verrat des Ratschlusses“ gehört neben der Angst vor Anschlägen auf das Leben des Königs, diesen Eindruck gewinnt man bei der Lektüre des KAŚ und verwandter Texte, zu den großen Obsessionen der Autoren bzw. der Könige und ihrer Entourage. Der Schutz von dem *mantrabheda* beginnt bei der Wahl eines geeigneten Ortes: „ein [Raum] ohne Säulen [in denen sich jemand verstecken könnte], ohne Fenster [durch das Worte nach außen dringen könnten], ... auf der Dachterrassenspitze, im Dschungel“, wie Kāmandaka (Nīṭisāra 12.47) sagt –, an dem der König sich mit seinem *mantrins* berät, „ohne daß er selbst gesehen wird“ (*avibhāvitaḥ*) (KAŚ 1.15.2 ff.), denn es gibt „kluge Leute, die sogar aus der Ferne an der Bewegung der Lippen usw. seine Absicht(en) herausfinden“, wie Śaṅkarāryas Jayamaṅgalā *ad locum* erläutert;⁵⁰ und der Schutz endet bei der Sorge, daß der König nicht nur von Menschen belauscht werden könnte, sondern daß bestimmte Tiere (z. B. Papageien⁵¹) *de facto* den Verrat begehen könnten.

In diesem Zusammenhang heißt es bei Kauṭilya (AŚ 1.15.11): *teṣāṃ hi pramādamadasuptapralāpāḥ kāmādir utsekaḥ pracchanno 'vamato vā mantram bhinatti*, „(f)or their“, (nämlich des Botschafters (*dūta*), der Minister (*amātya*) und des Monarchen (*svāmin*) bzw. von Beamten (*āyukta*)⁵², „prattle through negligence or in intoxication or during sleep, their immoderation such as amorousness and the like, or a person, concealed or despised, betrays secret counsel“ (Kangle 1963: 37). Das Ṭippanaka erläutert *-suptapralāpa-* durch *nidrālubdhatvam* „Zustand des durch den Schlaf verwirrt Seins“, und Cs paraphrasiert *svapnapralāpa(h)*, wobei noch die Erklärung von Cj Beach-

⁵⁰ *prājñā hi dūrād evauṣṭhapatanādibhir abhiprāyaṃ vindanti /*

⁵¹ Vgl. KAŚ 1.15.4; daneben wird die Predigerkrähe (*sārikā*, *Acridotheres tristis* L.) genannt, also Vögel, die menschliche Sprache(laute) nachahmen können. Wieso auch Hunde und andere Tiere für einen solchen Verrat in Frage kommen, ist nicht leicht zu verstehen. Allenfalls doch durch auffälliges Verhalten, bzw. im Falle des Hundes durch (die Anwesenheit des Königs und anderer Personen verratendes) Bel-len, Schwanzwedeln oder Hinlaufen? Vgl. Cj dazu. Und wo wird das eigentlich „gehört“ bzw. „heißt es so“?

⁵² Kangle (1960: „Glossary“ 19 gibt als Bedeutung an „an officer“ mit Verweis auf „1.15.10, 13; 2.6.20“.

tung verdient, die *pralāpa* präzisiert durch die erläuternde Hinzufügung von *saṃvaraṇatvād antargatārthaprakāśana(h)*, „[das Im–Schlaf–Reden], welches eine/die Sache, die sich, weil sie geheim gehalten werden [soll], im Inneren befindet, öffentlich macht.“

Auf KAŚ 1.15.11 geht Nītisāra 12.46⁵³ zurück. Zu dem dortigen *sup-tapralapitāni* merkt Śaṅkarārya an: *svapnāvasthāyām*.

Ähnliche Vorschriften bzw. Empfehlungen begegnen bei der Behandlung der Aufgaben des Botschafters (*dūta*). So lesen wir in KAŚ 1.16.22 f.: *ekaḥ śayīta / suptamattayor hi bhāvajñānaṃ dṛṣṭam /* „(h)e should sleep alone. For, it is (often) seen that the intentions of a person are revealed in sleep or intoxication“ (Kangle 1963: 42). Das offensichtliche Motiv für die Empfehlung von AŚ 1.16.22 erläutert Cj *pārśvasthitaiḥ svapnāyamānasya*⁵⁴ *bhāvo jñāyeta, yad āha–* In der Tat, wie schon die Partikel *hi* zeigt, ist 1.16.23 die Begründung des vorangehenden *sūtra*, so daß Cs uns nichts Neues bringt, wenn Gaṇapati Sāstrī erläutert (I 80. Z 8 v. o.): *pānavarjana*⁵⁵–*ekaśayanayoḥ kāraṇam āha — hi ... s u p t a m a t t a y o ḥ b h ā v a j ñ ā n a ṃ s v a p n a - p r a l ā p a m a d a p r a l ā p ā b h y ā ṃ h ṛ d a y a v e d a n a m* („das Erkennen des im Herzen Verschlössenen“)“ *d ṛ ṣ ṭ a ṃ p r a t y a k ṣ ā n u b h ū t a m /*.⁵⁶

AŚ 1.16.22 entspricht Nītisāra (= NS) 13.9 cd.: *nānyaiḥ śayīta saṃrakṣed bhāvaṃ (vidyād parasya ca) //*. In ihrer Erläuterung dieses Verses zitiert die Upādhyāyanirapekṣā neben AŚ 1.15.11 auch 1.16.22 f. Die Aussage von NS 13.9 wird in NS 13.16 — aus nicht ganz einsichtigen Gründen⁵⁷ — wiederholt:

*bhāvam antargataṃ vyaktaṃ
supto mattaś ca bhāṣate /
tasmād ekaḥ svapen nityaṃ
striyaḥ pānañ ca varjayet //*

⁵³ *madaḥ pramādaḥ kāmaś ca
suptapralapitāni ca /
bhindanti mantraṃ pracchannāḥ
kāminyo 'vamatās tathā //*

⁵⁴ Man beachte, daß hier das mediale Denominativum gebraucht ist.

⁵⁵ Vgl. KAŚ 1.16.20.

⁵⁶ Der *dūta* seinerseits erfährt u. a. durch *yācakamattonmattasuptapralāpa*, was Gehilfen ausspioniert haben (KAŚ 1.16.24).

⁵⁷ Da beide Aussagen zudem in der Jayamaṅgalā zurecht als *dūtapracāra* charakterisierten ersten *prakaraṇa* dieses *sarga* stehen und sie sich nicht etwa auf verschiedene Typen von *dūtas* (*nirṣṭārtha*, *mitārtha* und *śāsanahāra(ka)*) beziehen. Denkbar aber ist natürlich ein didaktischer Grund.

Von den beiden Kommentaren ist diesmal der des Anonymus interessanter; denn er führt u. a. aus: *antargatam bhāvam hr̥dgatam kāryam gopanīyam api sūptam svapnāpannaḥ matto madavismṛtasamvaraṇo bhāṣate* /.

Alle beigezogenen Textstellen beziehen sich auf etwas, das, wenn überhaupt, dann üblicherweise nachts geschieht und bei dem es sich eigentlich um ein allgemein menschliches Phänomen handelt, nämlich das Im-Schlaf-Reden, das, so erfahre ich von einem in Internet zitierten „Wiener Arzt“, „eine leichte Schlafstörung darstellt, deren Ursache noch nicht genau erforscht ist“. Im Zusammenhang der altindischen Politik geht es jedoch verständlicherweise um die Gefahr des unbewußten Geheimnisverrats, die mit dieser „Schlafstörung“ verbunden ist und gegen die auch der König selbst nicht gefeit ist. Diese Gefahr rechtzeitig zu steuern ist das Ziel der Autoren.

Infolgedessen empfiehlt sich eine kritische Überprüfung der oben bezüglich des Ausdrucks *apasvapnāyato* in Vi.’s Bā. zu YDhŚ 1.327 getroffenen Entscheidung. Es war offensichtlich falsch, sich von der so verführerisch nahen Parallele *apanidra* dazu verleiten zu lassen, eine/die Bedeutung „schlaflos sein“ anzunehmen.

2. Selbstkorrektur: Den Hinweis in die richtige Richtung bietet vielmehr die Parallele *apatīrtha*.: D.h. es handelt sich also bei *apasvapna*- nicht etwa um ein *bahuvrīhi*-Kompositum des von Wackernagel (1905: 282 [§ 110 bß]) behandelten Typs, sondern um einen *tatpuruṣa* wie die von Wackernagel (1905: 259 [§ 102 eß] besprochenen,⁵⁸ bei denen „*apa*- deutschem „un-, mis-“ entspricht“. In *apasvapna*- liegt uns also eindeutig der Terminus vor, den wir im Deutschen vermissen, nicht einfach „schlechter, d. h. unruhiger Schlaf“,⁵⁹ sondern „dadurch bedingtes Reden im Schlaf“. Setzen wir sie bei Vi. ein, dann ergibt sich, daß dieser Kommentator in keiner Weise von den entsprechenden Vorstellungen der Arthaśāstra-Tradition abweicht! Im Gegenteil, es herrscht volle Übereinstimmung: Durch Musik, Gesang und Tanz entspannt, fällt der König in einen ruhigen, tiefen, störungsfreien, erholsamen, wenn auch kurzen Schlaf, so daß er sich ‘weder verplappert’, noch

⁵⁸ *apaśabda* ist nicht nur im Mahābhāṣya I 2.8 f., 4.19, 5.18 ff. usw. bzw. jüngeren Texten des *vyākaraṇaśāstra*, sondern auch KĀŚ 2.10.61 (samt einer — freilich auf eine andere Bedeutung hinweisenden — Definition; vgl. auch Jacobi (1911: 966 [= 1970: 514]) belegt; zu verzeichnen wäre aus der Arthaśāstra-Literatur außerdem *apanaya*- (häufig), „schlechte, falsche, ‘nicht zielführende’ Politik“.

⁵⁹ Das Wort *duḥsvapna*- ist ja sozusagen semantisch vergeben, nämlich für „schlechter, böser Traum“; vgl. *dauḥsvapnya*- (vedisch).

sich danach unausgeschlafen erneut an die Arbeit macht. Freilich setzt Vi. die Kenntnis dieser Vorstellungen eher voraus, als daß er sie k l a r vermittelte.

2. Der Vorwurf, den der jüngere⁶⁰ und bekanntere⁶¹ YDhŚ-Kommentator Vijñ.⁶² gegen Vi.⁶³ erhebt, scheint nach der in § 1 ausgebreiteten Erfahrung als keineswegs unberechtigt. Schon J. Jolly hat (1924: 2) darauf aufmerksam gemacht, daß der letztere „claims to have explained the law-book of Yājñavalkya, which had been interpreted by Viśvarūpa in uncouth or obscure language and diffuse style, in clear and measured or concise expressions, so that it may be easily comprehended even by children”.⁶⁴ Jolly bezieht sich dabei stillschweigend auf den zweiten der beiden Einleitungsverse der Mitākṣarā, also

*yājñavalkyamunibhāṣitaṃ muhur
viśvarūpavikaṭoktivistṛtam /
dharmaśāstram rjubhir mitākṣarair
bālabhodayavidhaye vivicyate //.*

Falls Jollys Interpretation von *vikaṭa* richtig ist — und ich meine, sie ist es⁶⁵ — würde Vijñ. dem *vikaṭoktivistara* des Vi. betont seine eigene *vivṛti*⁶⁶ gegenüberstellen, die ihrerseits sowohl *rju* , „gerade“, „geradeaus“, „richtig“ als auch *mitākṣarā*, d. h. „von begrenztem Umfang/auf Kürze angelegt“ ist.

In der Tat, ein „Kinderspiel“ ist Vi.’s Kommentar nicht! Auch deshalb nicht, weil *bāla* im Vorderglied des Namens gar nicht „Kind/Junge“ bedeutet, sondern in seiner indisch-erziehungstechnischen Bedeutung von *grahṇa-dhāraṇapaṭur* (*na tu stanandhayah*)⁶⁷, „ein (männlicher) angehender Jugendlerner, der zum Auswendiglernen und Im-Gedächtnis-Behalten [des Erlern-

⁶⁰ Kane (1963: 609) datiert die Entstehung der Mitākṣarā auf 1100–1125 n. Chr..

⁶¹ Zur Verbreitung und Rezeption der Mitākṣarā s. Kane (1968: 599–616).

⁶² S. zu ihm Section 71 in Kane (1968).

⁶³ Kane (1968: 564) datiert ihn 800–825 A.D..

⁶⁴ Vgl. auch Jolly (1924: 3).

⁶⁵ U. a. wegen der in Vers m. E. deutlich spürbaren Begriffs-Oppositionen. — Kane (1968: 553) faßt *-vikaṭa-* offenbar anders.

⁶⁶ Auch im zweiten der Schlußverse — der zudem am Ende des 1. *adhāya* steht , während der erste dieser Verse sich auch am Ende des 2. *adhyāya* findet — gebraucht Vijñ. den Ausdruck *vivṛti* , der gleichfalls in den Kolophonen auftauchte, so daß man sich fragt, ob diese beiden Verse überhaupt einen konstitutiven Teil der Schlußverse bilden wie die Numerierung z. B. in der NSP-Ausgabe suggeriert.

⁶⁷ Vgl. die Svopajñāvṛtti(-*Dīpikā*) zu Annambhaṭṭas Tarkasaṃgraha, *ārambhaśloka*.

ten] fähig ist“, verwendet ist. Ob *krīḍā* (nur) das ‘vergnügli- che, dem Lebens- ernst entzogene Spiel’ bezeichnet oder dieses Wort — wie sein deutsches Äquivalent — zumindest auch mit dem Gedanken des Lernens, des erleich- terten Wissenserwerbs assoziativ verbunden ist, erheischte eine genauere und notwendigerweise auch breitere Untersuchung — ebenso wie die Möglich- keit, daß die Verwendung des Begriffs in Werknamen⁶⁸ als ein, u. U. auch aus pädagogischen Erwägungen entstandener Bescheidenheitsgestus anzusehen ist.

Auch der *Mitākṣarā*, von der Kane (1968: 599 f.) gleich eingangs fest- stellt, daß sie „represents the essence of the dharmaśāstra speculation that preceded it for about two thousand years“ und daß sie „is in the nature of a digest of *smṛti* material“, bescheinigt der Verfasser der *History of Dharma- śāstra* einerseits, sie sei „as the very name implies, ... generally concise and to the point“, fügt andererseits aber zurecht an, daß *Vijñ.* „in the desire to make his work a repository and synthesis of varied *smṛti* dicta ... does not mind if he has occasionally to expand his commentary to enormous length“ (p. 603). Auch in diesem Fall fragt man sich also, wie ernst der Name ge- meint ist bzw. genommen werden darf.

Nach der Erfahrung, die wir mit *Vi.*’s Kommentar zu *YDhŚ* 1.327 ge- macht haben, sind wir natürlich versucht, *Vijñāneśvara* beizupflichten. Die Berechtigung seines Urteils⁶⁹ freilich bedürfte der sorgfältigen Überprüfung und weiter ausholenden Demonstration, die hier natürlich (*vistarabhayāt*) nicht unternommen werden kann. Angezeigt wäre sie schon deshalb, weil *Vi.* selbst mit der Möglichkeit rechnet, daß etwas von ihm „schlecht (d. h. nicht richtig)“ oder „(gar) nicht gelehrt worden ist,“⁷⁰ obwohl er seine Intention ist, die „(Yājñavalkya-) *Smṛti* mit wahren/richtigen Worten hervorscheinen zu lassen“.⁷¹

Mit dem Problem — ich sollte besser sagen: den Problemen — der mögli- chen Identität von *Vi.*, dem *Dharmaśāstrin*, und *Sureśvara*, dem *Śaṅkara*- Schüler und *Advaitin* (Stichworte: *Naiṣkarmyasiddhi*, *Bṛhadāraṇyakopani- ṣadbhāṣyavārttika*, *Taittirīyopaniṣadbhāṣyavārttika*), oder gar *Maṇḍanamīśra* (Verfasser des *Vidhiviveka*, des *Bhāvanāviveka*, der *Sphoṭasiddhi*, der *Mī*-

⁶⁸ Ebenso in dem zitierten Vers des *Vijñ.*

⁶⁹ Fall *muhur* in dem besagten *ārambha-śloka* „immer wieder“ bedeutet.

⁷⁰ S. den letzten der beiden Schlußverse der *Bāl. prajñāparādhād iha yad duruktaṃ noktaṃ ca tat sarvaṃ anākulimnā / kṛpālubhiḥ samyag amatsareṇa vivecanīyaṃ svamatiprabhāvāt* // — Man vgl. *Nāgojibhaṭṭas* Definition von *vārttikatvam* als *sūtre ’nuktaduruktacintākaratvam* (*Uddyota* I 156 b 8 f.).

⁷¹ Vgl. den fünften *ārambhaśloka* (*praṇāmya .../ vināyakaṃ ca sadgobhiḥ smṛtir uddyoyate mayā* //).

māṃsānukramaṇikā, des Vibhramaviveka und der Brahmasiddhi)⁷² kann ich mich nicht befassen: Da bin ich mir nicht einmal sicher, daß ich irgendetwas Neues beizutragen hätte. So begnüge ich mich damit, auf Jolly (1924: 6), bzw. Kane (1968: 562 ff.) zu verweisen, obwohl die Lösung des Problems bzw. der Versuch, es zu lösen, zugegebenermaßen u. a. von Belang für die Datierung Vi.'s ist.

2.1. Beide, Jolly und Kane, — der auf der Arbeit des deutschen Gelehrten aufbaut, ohne das immer klarzumachen — betonen, daß die Bāl. „the earliest extant commentary of the Yājñavalkya-smṛti“ ist bzw. sogar „the very oldest of Dharmaśāstra commentaries extant“ (Jolly 1924: 9), Kane (1926: 197) allerdings mit der Einschränkung „perhaps”,⁷³ und bescheinigen ihr immer wieder, „(most) important“ (usw.) zu sein, wobei Jolly (1924: 9 f.) den Hauptwert u. a. darin sieht, daß Vi.'s Erklärungen schwieriger Verse „differ considerably in many cases ... from the Mitākṣarā ... and deserve careful consideration in every case even when he is palpably wrong“, daß „the text of Yājñavalkya is not quite what it is in the Mitākṣarā and elsewhere”,⁷⁴ und schließlich, daß die Bāl. „quotes a wealth of texts from ancient works, chiefly Smṛtis, many of which are not accessible otherwise“, auf ältere Kommentatoren zur YDhŚ durch *apare*, *anye* und auch *kecit* verweist bzw. aus ihren Werken zitiert.⁷⁵ Die Untersuchung von Zitaten aus der Bāl. in der jüngeren Dharmaśāstra-Literatur führt Kane (1968: 580) zu dem Ergebnis, „that the printed text is in the main genuine, but that in a few cases (particularly in the vyavahāra section) it is corrupt or deficient“. Von nicht nur philologischem, sondern natürlich auch rechtsgeschichtlichem Interesse sind Beobachtungen zu dem Überlieferungswert Vi.'s für das YDhŚ. Bereits Jolly, der die rechts-

⁷² Diese These wird (u. a.) von K. S. Rāmaswami Śāstri Śīromaṇi (1937: „Introduction“ XVIII, nebst Fußnote 2) zurückgewiesen unter Verweis auf „p. 480 of the Proceedings of the 3rd Oriental Conference and section 60 of the History of Dharmaśāstra 2.“, scil.: Vol: I, “by P. V. Kane”.

⁷³ Diese Einschränkung ergibt sich aus der Frage nach dem (relativ-)chronologischen Verhältnis von Vi. und Bhāruci.

⁷⁴ Was genau Jolly dabei im Sinn hat, ist nicht ganz klar. Zu dem von Vijñ. bezeugten Text des YDhŚ s. Kane (1968: § 34). — Von den Mitarbeitern des mehrjährigen YDhŚ-Projekts in Kyōto, das Y. Ikari initiiert und geleitet hat (vgl. Ikari 2001/2002), spricht sich am Klarsten M. Tokunaga (1993: 5 fn. 19 [(t)he Bālakrīḍā often presents the correct reading]) dahingehend aus, daß die durch Vi. bezeugten Lesungen älter bzw. die ursprünglichen sind.

⁷⁵ S. auch Kane (1926: 196 f. und 1968: 442).

geschichtliche Bedeutung der Bāl. hervorhebt (1926: 9), hat bemerkt, daß „(t)he variation of reading is not considerable ..., still it would be useful to collect all the various readings of the Bālakrīḍā in a critical new edition of the Yājñavalkyasmṛti ...” (1926: 9), was leider bis heute, 84 Jahre nachdem Jolly seinen bedeutenden Aufsatz geschrieben hat, ein Desideratum geblieben ist.⁷⁶ Immerhin scheint sich Kane die Mühe gemacht zu haben, alle (?) diese Varianten gesammelt zu haben, und zwar im Rahmen seines Vergleichs des von Vi. einerseits und Vijñ. andererseits bezeugten Textwortlauts der YDhŚ „with the Agnipurāṇa”, d. h. genauer nur Kapitel 256 dieses Purāṇas (1968: 425 f.). Das Ergebnis faßt er mit den Worten zusammen: „We find that the tendency of the readings of the Mit. is”, keineswegs überraschenderweise, so ist man versucht hinzuzufügen, „to smooth down harsh or involved constructions and that the Agnipurāṇa presents most of the changes in the text found in the Mit. but not found in Vi.’s” (1968: 426). Enttäuschend jedoch ist, daß Kane — wozu ihm in seiner *History* aber vielleicht der Platz fehlte — den insofern besonderer Beachtung würdigen Zeugniswert der Bāl. mehr durch Gegenüberstellung der jeweiligen Lesungen konstatiert bzw. zu verstehen gibt, als ihn, und sei es auch nur an einigen Beispielen, explizit herauszuarbeiten und zu analysieren. Dieses Nichteingehen auf (die) offenkundige(n) historischen, keineswegs nur philologischen Probleme, läßt sich schon vorher beobachten, wenn Kane (1968: 423 f.) — wieder Jollys (1924: 9) Spur folgend — auf die Verse des YDhŚ zu sprechen kommt, welche bei Vijñ., aber nicht bei Vi. bezeugt, bzw. umgekehrt Verse, die zu der Bāl., aber nicht in der Mitākṣarā zitiert und auch kommentiert werden. Er beläßt es bei den Feststellungen Vi. ... „omits five verses that occur in the Mitākṣarā“ bzw. „... Viśvarūpa reads verses which do not exist in the Mitākṣarā or in Aparārka”. Mit Beobachtungen dieser Art stellt sich doch sozusagen von selbst die — transpositivistische — Frage, wie diese Divergenzen *historisch* zu beurteilen sind, auch wenn man von der Arbeitshypothese ausgeht, daß Vi. als der mehr als 200 Jahre ältere uns auch die/eine ältere Gestalt des YDhŚ bewahrt hat. Entsprechend kann auch die Feststellung, „in some cases the arrangement of

⁷⁶ Y. Ikari sagt (2001/2002: „Preface“ I) zwar „I myself prepared and handed out to the participants the assembled text-file of the variant readings of the text of the Yājñavalkyasmṛti recorded in the published editions of the important commentaries”, informiert uns aber auch darüber, daß “the idea of preparing the (sic) critical edition of the text (had to given up)”. Die “computer in-put files”, auf die Ikari anschließend hinweist — (<ftp://ccftp.kyoto-su.ac.jp/pub/doc/sanskrit/dharmas>) bzw. (<http://titus.uni-frankfurt.de>) — sind nicht die erhoffte konsolidierte Ausgabe des YDhŚ.

verses is not the same“ (1968: 424), nicht gerade als zufriedenstellend angesehen werden.

Bezeichnend für diesen Mangel an tieferem historischen Sinn, wie ich das nennen möchte, ohne freilich damit ein abfälliges Urteil fällen zu wollen, ist auch die Art und Weise, wie schon Jolly (1924: 3 ff.), erst recht aber Kane (1926: 200–204; vgl. 1968: 559 ff.) sich auf die „considerable difference of doctrine“ zwischen den Kommentaren Vi.’s und Vijñ.’s bzw. die „great divergences of views“, überhaupt die in späteren Werken häufig zitierten „views of Viśvarūpa“ stürzen, ohne sich dann noch der Frage zuzuwenden, wie das Verhältnis jeweils auch *historisch* wohl zu beurteilen ist und welche Erkenntnisse daraus für die Rechtsgeschichte evtl. zu gewinnen sind.⁷⁷

2.2. So verlockend es auch sein mag, diese und andere offenkundigen Lücken in unserer Kenntnis des Juristen Vi. und seiner historischen Bedeutung zu schließen, hier ist gewißlich dafür nicht der rechte Ort. Was vielmehr in den Vordergrund zu rücken ist, ist die Rolle Vi.’s als Zeuge für die Geschichte der Arthaśāstra-Literatur.

Da ist zunächst, worauf schon Jolly (1924: 7) hinweist und was Kane (1926: 198; vgl. 1968: 554) noch expliziter ausspricht, der Umstand, daß Vi. Kauṭilya zwar nicht namentlich nennt, sein Werk aber eindeutig gekannt hat: „There can be no doubt, therefore, that Viśvarūpa has known and consulted the Arthaśāstra of Kauṭilya“, resümiert Jolly.

Da schon der Herausgeber der Bāl., T. Gaṇapati Sāstrī, die in diesem Text enthaltenen für die Geschichte der indischen Staatsrechtslehre wichtigen Materialien besprochen hat („Introduction“), ist es nicht verwunderlich, daß auch Jolly (1924: 7 und 10) sowie Kane (1926: 197; vgl. 1968: 554) ihren Blick auf sie richten. So kommt Jolly zu dem Ergebnis (1924: 7): „when quotations from the Arthaśāstra are required by the context, they are not taken from Kauṭilya, but from Kauṭilya’s predecessors, Bṛhaspati and Viśālākṣa“ und stellt fest, daß Manu, Bṛhaspati und Uśanas „are mentioned ... as the principal authorities on the subject“. Ein entsprechender Hinweis begegnet natürlich auch bei Kane (1926: 197) sowie in der *History* (1968: 554). Die Passage, auf die beide sich beziehen, bzw. die Manu-Zitate, näm-

⁷⁷ Eine Ausnahme bildet, jedenfalls in gewisser Hinsicht, Jolly, der bedeutenden Würzburger Indologie hugenottischer Abstammung. — Wie komplex die historischen Verhältnisse in Wahrheit sind, zeigt J. J. Meyer (1927) überzeugend, auch wenn man ihm in Einzelheiten nicht folgt.

lich MDhŚ 7.55 und 7.61 (p. 183f.) finden sich in der Bāl. zu 1.307⁷⁸. Im Anschluß an das noch ausführlich zu besprechende (§ 3) Bṛhaspati-Zitat, heißt es dort: *evam bṛhaspatyūśanaḥśāstramatena sarvasacivān yathārthaṃ rājā kṛtvā taiḥ sārdhaṃ yathārhaṃ sāmānyaṃ ca mantrayitvā vyastasamastābhiprāyaṃ ca vivicya paścāt paramarahasyagāminā mahāmantrisampadyuktena viduṣā brāhmaṇena saha, ṣāḍguṇyayuktaṃ mahodayaṃ citraphalaṃ nayabījaṃ mantrayet*, „der König soll in dieser Weise⁷⁹ in Übereinstimmung mit der im Śāstra des Bṛhaspati und im Śāstra des Uśanas [geäußerten] Ansicht alle Gefährten (d. h. Ratgeber) einsetzen, mit ihnen zusammen ihrem Rang/Verdienst entsprechend über Allgemeines beratschlagen, über ihre Intention/Meinung, je einzeln und zusammen genommen, (kritisch) nachdenken und danach zusammen mit einem Brahmanen, der in das/die höchste(n) (Staats-)Geheimnis(se) eingeweiht ist, über die Qualifikation / das, wodurch man zu einem G. wird⁸⁰, eines Großratgebers verfügt und [die Staatsrechtslehre] kennt, [seinen] mit der Gruppe der sechs [Mittel der Politik]⁸¹ verbundenen großen Aufstieg, der mannigfache [positive] Resultate zeitigt und dessen Keim [rich-

⁷⁸ *tathā ca manuḥ*

„*api yat sukaraṃ karma tad apy ekena duṣkaraṃ /
viśeṣato 'sahāyena kim u rājyaṃ mahodayaṃ //*“
*iti / mantrivacanam ca sarvasacivopalakṣaṇārthaṃ /
tathā cāha –*

„*nirvartetāsyā yāvadbhir itikartavyatā nṛbhiḥ /
tāvato 'tandritān prakurvīta vicakṣaṇān //*“.

⁷⁹ Damit wird wohl auf alles zuvor in der Bāl. zu YDhŚ Gesagte Bezug genommen.

⁸⁰ Ich kann mich, mit anderen Worten, Bodewitz (2003: 237) nicht gänzlich anschließen, obwohl er insgesamt mit seiner Kritik bei mir offene Türen eingernnt hat, da ich mich längst von meinem älteren (Wezler 2000) 'Einfall' verabschiedet hatte, die auf *sampad* endigenden Komposita in KAŚ (etc.) stellten „abbreviated compounds“ im Sinne Gondas (1975) dar, und daran geknüpfte weitere Ideen. Bodewitz überzeugt mich nicht ganz, u. a. weil er z. T. fehlerhafte Argumente anführt, die KAŚ- und andere Kommentatoren ignoriert, nicht erkennt, daß die dem *iti* vorausgehenden Aufzählungen *implicite* eine Totalität von Eigenschaften intendieren, den verbalen Verwendungen von *sam-√pad* in KAŚ nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt und weil er am Ende (2003: 256 f.), wenn ich richtig gezählt habe, über 30 (in Worten: dreißig) „renderings“ für *sampad* akzeptiert bzw. vorschlägt.

⁸¹ Auch die Reihenfolge bei der Aufzählung dieser sechs „Strategeme stimmt in den bekannten Quellen nicht völlig überein. — Sie ist es, z. B. im Nītisāra, bei Citrabhānu und die Hitopadeśa 1.123 (*uśanā veda yac cāstraṃ yac ca veda bṛhaspatiḥ / svabhāvenaiva tac chāstraṃ strībuddhau supraṭiṣṭhitam*, wo beide mit der 'Fähigkeit' zu geschickt-hinterlistigen, moralfreiem Handeln verbunden sind).

tige/kluge] Politik ist, beraten.“ Abgesehen davon, daß diese Ausführung stark an MDhŚ 7.54–59 erinnert, bleibt festzustellen, daß die Anerkennung von Bṛhaspati und Uśanas „als Hauptautoritäten“ implizit geschieht/ist: Es wird empfohlen, ihrer Ansicht zu folgen. Bemerkens- und bedenkenswert, daß hier — plötzlich — auch Uśanas genannt wird, der sonst in der Bāl. nicht (mehr) erwähnt wird. Gleichgültig, ob die Paarung *bṛhaspatyuśanas* / *bṛhaspati* und *uśanas* nun auch anderwärts belegt ist oder nicht⁸², es fragt sich, ob beide hinsichtlich der in YDhŚ 1.307 behandelten Frage des Wie des *mantra* gleicher oder unterschiedlicher Meinung waren oder doch im Wesentlichen übereinstimmten. Im zweiten Fall würde man erwarten, daß auf diese Differenz irgendwie wenigstens hingewiesen würde. Bleiben also die beiden anderen Möglichkeiten, bei denen dann zu vermuten stünde, daß die zusätzlich Erwähnung von Uśanas dazu dient, der in dem zitierten Satz vorgetragenen Praxis noch mehr Gewicht zu verleihen.

Was „quotations from Bṛhaspati“ betrifft, — d. h. mit der Herkunftsangabe „Bṛhaspati“ — so stellt Kane (1926: 197) fest, daß die meisten „are in prose, only a few being in verse“, und meint, „(i)t appears that Viśvarūpa had before him not only the prose work of the Bārhaspatya Arthaśāstra but also the verisified Smṛti of Bṛhaspati and that he looked upon both as the compositions of the same author and made no distinction between them“. Daß Vi. nicht ausdrücklich zwei Quellen, die mit ein und demselben Namen verbunden sind, aber unterschiedliche Gegenstände behandeln (*artha* versus *dharma*), auseinanderhält, erlaubt selbstredend nicht den Schluß, den Kane hier vorträgt, indem er — spekulierend — weit [über das Ziel] hinausschießt. Ich selbst werde mich von dem äußerst komplexen Terrain der Gleichheit von Autoren- bzw. Schulnamen, die mit Werken, Zitaten, usw. der Arthaśāstra-, Dharmaśāstra-Traditionen, vom Lokāyata zu schweigen, verbunden sind, strikt fernhalten und mich auf die Untersuchung der Zitate beschränken, die ihrem Inhalt nach eindeutig aus dem Bereich der Staatsrechtslehre stammen, auch wenn ich mir dessen bewußt bin, daß auch klar als Dharmaśāstra-Werke ausgewiesene Texte Material aus dem Arthaśāstra enthalten könn(t)en⁸³, das aber, wie wir heute wissen,⁸⁴ erst sekundär in diese Wissenstradition/Wissenschaft eingedrungen oder in sie bzw. einige von ihnen aufgenommen wurde.⁸⁵

⁸² Sie ist es natürlich, z. B. im Nītisāra! S. auch Anm. 81 und u. § 3.2 und § 5.1.

⁸³ Und umgekehrt Arthaśāstra-Werke Gedankengut der Dharmaśāstra-Überlieferung.

⁸⁴ Man vergleiche etwa Jacobi (1911: 956 f. [= 1970: 504 f.]).

⁸⁵ S. z. B. Olivelle (2005: „Introduction“).

3.1. In der Bāl. zu YDhŚ 1.328⁸⁶ geht es nun um die ‘Vorschrift’, daß der König — im letzten Achtel der Nacht⁸⁷ — „Kundschafter“⁸⁸ / „Spione / Geheimagenten“⁸⁹ zu seinen Beamten und den feindlichen Königen aussenden soll. Dann fügt Vi. an: *caśabdād ātavikasvamaṇḍalagateṣu ca* / „wegen des Sprachelements ‘und’ [ist gemeint]: ‘und [außerdem] zu den in seiner eigenen politischen Sphäre befindlichen Waldstämmen’“.

Als Stütze für diese Interpretation zitiert er Viśālākṣa (*evaṃ ca viśālākṣaḥ*):

„*vanyān vanagatair nityam
maṇḍalasthāms tathāvidhaiḥ /
cārair ālocya sāturyād
vijigīṣur dīrghadūradrk //*“

„Der *vijigīṣu*⁹⁰ soll die Waldbewohner, die sich in seinem Staat befinden, permanent durch in den Wald gegangene derartige Spione beobachten und [so] die völlige Kontrolle [über sie] gewinnen, als einer, der [die Dinge] lange betrachtet und über Weitsicht verfügt.“

Viśālākṣa⁹¹ wird in Kauṭīliya sechs Mal erwähnt, wie schon Jacobi festgestellt hat (1912: 837 [= 1970: 527]). Er gehört zu den „individuellen Autoren“, „einzelnen Verfassern“ (Jacobi) alias „Einzelverfassern“ (Wilhelm 1960). Da es sich bei den Erwähnungen in KAŚ, anders als Wilhelm seine Leser glauben macht,⁹² gar nicht um Zitate handelt, sondern, wie u. a. schon

⁸⁶ Dieser Vers selbst lautet:

*preṣayeta tataś cārān sveṣv anyeṣu sādaram /
ṛtvikpurohitācāryair āśīrbhir abhinanditaḥ //*

⁸⁷ Vi. erläutert gleich eingangs *paścimayāma eva cārān preṣayet* ..., wobei *yāma* aber auch eine Einheit von zwei Achteln bezeichnen könnte. Schon Yājñavalkya bleibt ja, was die Zeitabschnitte anbelangt, im Ungefähren; s. auch o. Anm. 13.

⁸⁸ So übersetzt Stenzler (1948: 42) *cāra*, unter Verweis auf „Mn. 7, 184“.

⁸⁹ Das ist Kangles Wiedergabe (1963: 52), auch Scharfes (1968: 233).

⁹⁰ Zu diesem Ausdruck s. M. Schetelich (1997: 212 Anm. 2), die, mir scheint aus gutem Grund, zu bedenken gibt, daß Krieg für den *vijigīṣu* eine *ultima ratio* darstellt, und die deshalb die Wiedergabe „would-be-emperor“ vorschlägt, die zwar in der Tat besser als „would-be-conquerer“ ist, durch „would-be“ (= „Möchtegern-“) aber einen falschen Zungenschlag hineinbringt. Vielleicht wäre „einer, der [sein Reich] vergrößern will“ o. ä. geeigneter.

⁹¹ Auf den merkwürdigen, an Spitznamen erinnernden Charakter vieler des im KAŚ genannten ‘Autoritäten’, der ja auch kaum zu übersehen ist, hat schon Jacobi (1911: 959 Anm. 1 [= 1970: 507Anm. 1]) hingewiesen.

⁹² Wilhelm (1960) widerspricht sich auch selbst, wenn er einerseits nach der „Echtheit“ von „Zitaten“ fragt und andererseits immer wieder feststellt, daß die — ver-

Jacobi, der auch auf Shama Shastri's „Vorrede“⁹³ verweist (1912: 832 f. [= 1970: 1.522 f.] betont, um „gegnerische Ansichten“ (Jacobi 1911: 156 [= 1970: 504]), „die Meinungen anderer Lehrer“⁹⁴, die „angeführt“ werden (Jacobi 1912: 832 [= 1970: 522]), also um die — mehr oder minder — freie, von Kauṭilya (weitgehend(st)) selbst in Worte gefaßte Wiedergabe der Ansichten anderer Staatsrechtslehrer, jedenfalls anderer Personen, die zu einzelnen Punkten der Staatsrechtslehre Ansichten vorgetragen haben.⁹⁵ Die Tradition der Wiedergabe abweichender bzw. unterschiedlicher Meinungen, d. h. des von einem Z i t a t genau zu unterscheidenden B e r i c h t s, daran darf hier erinnert werden, reicht in Indien ja mindestens in die Zeit der Brāhmaṇas zurück.⁹⁶

Insofern ist gar nicht zu erwarten, daß im KAŚ wörtliche Zitate aus dem Arthaśāstra / einem (die) Fragen der Staatsrechtslehre behandelnden Werk des Viśālākṣa zu finden sind, die es evtl. erlauben würden, die Echtheit des von Vi. zitierten Verses zu überprüfen bzw. eben herauszufinden, ob jenes Werk nun in Prosa oder in Versen abgefaßt war. Sieht man sich trotzdem die sechs Stellen (AŚ 1.8.3–6; 1.15.18–22; 1.17.7–8); 8.1.19–21; 8.3.24–26 sowie 12.1.3–7) an, dann fällt immerhin auf, daß in 1.15.22 auch ein Vers angeführt wird,⁹⁷ der offenbar zu der Wiedergabe der Ansicht Viśālākṣas gehört.⁹⁸ Desungeachtet muß die Frage nach der sprachlichen Form als letztlich bestenfalls zweitrangig angesehen werden: Schließlich finden sich auch im Kauṭīliya

meintlichen (s. Wezler 1993) — „Polemiken“ „stilisiert“ sind. Schon Jacobi (1912: 833 [= 1970: 523]) gebraucht die treffende(re) Bezeichnung „Diskussion und Kontroverse“.

⁹³ Natürlich zur ersten Auflage seiner Ausgabe des KAŚ, d. h. der *editio princeps* von 1909 (Mysore Government Sanskrit Series).

⁹⁴ Zu „die Lehrer“ s. J. J. Meyer (1927: 261).

⁹⁵ Daß Jacobi in einem einzigen Fall (1911: 962 [= 1970: 510] den Ausdruck „zitiert“ verwendet, halte ich für einen *lapsus linguae*. Daß auch J. J. Meyer (1927: 393 ff.) mehrfach von „Zitaten“ spricht, kann ich mir nur durch losen Sprachgebrauch erklären.

⁹⁶ Auf dem in der „Vorrede“ (s. o. S. 1) erwähnten „Second International Vedic Workshop“ in Kyōto habe ich darüber einen Vortrag gehalten, von dem ich z. Zt. nicht zu sagen vermag, ob ich ihn wiedergewinnen kann.

⁹⁷ Er lautet: *na kaṃcid avamanyeta sarvasya śṛṇuyān matam / bālasyāpy arthavadvākyaṃ upayujjīta paṇḍitaḥ* //, — oft (u. U. mit Varianten) zitiert oder paraphrasiert in der Artha- und Nītiśāstra-Literatur.

⁹⁸ In KAŚ 1.15.23 ff. kommen dann die Pārāśarāḥ zu Wort. Vgl. auch Wilhelm (1960). Eine ähnliche Situation liegt in KAŚ 1.8.7–10 vor; dort aber ist der Vers (1.8.9) von Prosasätzen eingeschlossen, an deren Ende (deshalb ?) wie üblich, aber keineswegs immer ein *iti* steht.

beide Textsorten,⁹⁹ und ist hinsichtlich einiger Verse sogar eine ältere Herkunft erwogen worden.¹⁰⁰

Es gibt demnach keine Verdachtsmomente, und Vi. verdient unsere Aufmerksamkeit und unseren Dank dafür, daß er uns ein mit Sicherheit echtes Vers-Zitat des Viśālākṣa überliefert hat. Der Ausdruck *tathāvidhaiḥ* darin ist innerhalb des *śloka* nicht voll verständlich, — es sei denn, mit ihm sei gemeint „(ebenfalls) Waldbewohner“ — zeigt also vielleicht auch seinerseits, daß der Vers aus einem weiteren Zusammenhang stammt, in dem vermutlich mehr über die *cāras* gesagt worden ist, wahrscheinlich ihre Qualifikation und ähnliches behandelt wurde.

3.2. In der Bāl. zu YDhŚ 1.323¹⁰¹ ist es Br̥haspati, den Vi. zitiert. Der „Schutz“ (*rakṣā*) des Königs vor Anschlägen, so hatte Vi. eingangs klar gestellt, sei „zweifach, [nämlich] himmlisch/übernatürlich (*divyā*) und menschlich (*mānuṣī*)“, um dann letztere Art mit den Worten zu definieren: *suparīkṣitodyatāyudhayuddhapuṣaiḥ pariveṣṭanaṃ mānuṣī*. „von Menschen bewerkstelliger [Schutz heißt] Umgebensein von kampfgeprobten Dienern, die ihre Waffe einsatzbereit halten und [hinsichtlich ihrer Zuverlässigkeit] genau überprüft wurden.“

Daran schließt sich an, eingeleitet durch *tathā cā br̥haspatiḥ*, das besagte Zitat: *brahmaśaṅkhastutipuṇyāhāśabdair vibuddhyotthāya sandhyām upāsya devapitrbrāh-maṇān manasā vā*¹⁰² *namaskṛtya dharmārthakāmabhayopadhāśud-dhāvañcakagrhitāyudhāyātayāmaviśvāsotpannāsannaparivṛta ityādi*“, „nachdem er zu den Lauten von Veda(-Rezitation), Muscheln(hörnern), Preis(-Liedern) und [Wünschen für] einen segensreichen Tag erwacht und aufgestanden ist, die Morgendämmerung-Verehrung vollzogen, sich vor Göttern, Manen und Brahmanen im Geiste verneigt hat, [soll er] umgeben von ihm nahen (d. h. Dienst in seiner Nähe verrichtenden Personen), zu denen er Vertrauen entwickelt hat, die jung und kräftig sind, [ihre] Waffen tragen, [ihn] nicht betrügen und die ‘die Prüfungen mittels der sittlichen Norm (*dharma*), Vermö-

⁹⁹ Wilhelm hat (1960) trotz Kosambi bzw. Gaṇapati Sastri, auf der jener verweist (Kosambi 1959: (4)), den Ausdruck *śloka* in der Angabe des Umfangs des KAŚ (1.1.19) (s. unten 179) völlig mißverstanden, nämlich als (*anuṣṭubh*) Vers.

¹⁰⁰ S. vor allem Scharfe (1968: 65 ff.).

¹⁰¹ Entspricht 1.327 bei Vijñ. und lautet: *kṛtarakṣaḥ samutthāya paśyed āyavyayau svayam / vyavahārāṃs tato dṛṣṭvā snātvā bhuñjīta kāmataḥ //*.

¹⁰² Ist etwa *vācā vā* zu verbessern? Es ist nicht gerade wahrscheinlich, daß die morgendliche „Verehrung der Götter (usw.)“ eine Alternative zu der obligatorischen (und unbedingt vom König in eigener Person auszuführenden) *sandhyopāsana* bildet.

gen (*artha*), [geschlechtlichen] Begehrens (*kāma*) und Gefahr (*bhaya*)' (Scharfe 1968: 144)¹⁰³ [mit Erfolg bestanden haben, also] rein sind". Durch *ityādi* gibt Vi. sicher zu verstehen, daß das Zitat nicht vollständig ist, d. h. er noch mehr aus der Quelle hätte anführen können.

Auch hier liegt zweifellos ein Zitat vor, wohl aus dem Arthaśāstra des Brhaspati, dessen Name bekanntlich auch mit dem Dharmaśāstra und der Tradition des indischen Materialismus verbunden ist. Im AŚ des Kauṭilya wird mehrfach, nämlich insgesamt (auch) sechs Mal,¹⁰⁴ auf die Schule¹⁰⁵ der *Bārhaspatyāḥ* Bezug genommen, „the followers of Brhaspati“, um auf Kangle's (1963) Wiedergabe zurückzugreifen¹⁰⁶. Die Belegstellen sind 1.2.4–5; 1.15.48; 2.7.13; 3.11.46; 3.17.13 und 10.6.2, wobei bei der letzten zu beachten ist, daß der Singular gebraucht ist, d. h. das Sekundärnomen sich in Wahrheit auf das aus 10.6.1 fortgeltende Definiendum *vyūhavibhāgaḥ* bezieht.¹⁰⁷ Kangle übersetzt deshalb (1963: 521) „this is“, scil. the arrangement of a battle-array, „according to Brhaspati“, und befindet sich damit im Einklang mit den — zu diesem Teil des KAŚ erhaltenen bzw. uns vorliegenden — Kommentaren. Denn die *Nayacandrikā* (1924: 198) erläutert, zu AŚ 10.6.1 f. überleitend, *tatra śukrabrhaspatyor matabhedam darśayati* und expliziert zu 10.6.2 *bārhaspatya iti brhaspatinoktaḥ* und das Śrīmūla (1984, III: 137) stimmt bei der ersten Erklärung wörtlich überein und expliziert *bārhaspatyaḥ* durch *brhaspatyuktaḥ*.¹⁰⁸ Kauṭilya nennt an dieser einen Stelle demnach die Begründer der sonst von ihm in den Debatten häufig erwähnten beiden Schulen der Auśanasa und Bārhaspatya!

Daneben ist auch das Wort *brhaspati* belegt, aber einmal als Name des „Jupiter“ (AŚ 2.24.7 und 8), ein anderes Mal als Vorderglied des Namens einer bestimmten Ritualhandlung (*brhaspatisava*, 3.14.32); schließlich findet er sich in dem *maṅgala* vor KAŚ 1.1.1 (*om śukrabrhaspatibhyām*), das aber die Frage aufwirft, ob hier vor allem an die legendären Lehrer der Dämonen und Götter gedacht ist und erst sekundär an diese als Begründer zweier/der zwei Arthaśāstra-Traditionen. Vielleicht aber ist diese Unterscheidung im in-

¹⁰³ Vgl. KAŚ 1.10.

¹⁰⁴ Da 15.1.22 ein Zitat von 1.15.48 ist.

¹⁰⁵ Zu „Schule“ vgl. Jacobi (1912: 838 f. [= 1970: 523 f.]).

¹⁰⁶ J. J. Meyer sagt „Brhaspati Nachfolger“ (1927: 179), ihr Verhältnis zu Brhaspati noch weiter offen lassend.

¹⁰⁷ Wie im Falle von *auśanaso* in 10.6.1.

¹⁰⁸ Cs erklärt (III 137.11 ff.): *tatra śukrabrhaspatyor matabhedam āha p a k ṣ ā v iti / ... a u ś a n a s o* [=] *uśanasoktaḥ (vyūhavibhāgaḥ) / ... b ā r h a s p a t y a ḥ brhaspatyuktaḥ iti sambadhyate*.

dischen Kontext verfehlt.¹⁰⁹ Der Behauptung des Śrīmūla (I 1.6. v. u.) *bṛhaspatipraṇītaṃ (tu) bārhaspatyākhyam iti draṣṭavyam* — kann man jedoch insofern nicht zustimmen, als — und darauf hat schon Jacobi nachdrücklich hingewiesen — der Gebrauch des Plurals im Kauṭīliya zeigt, daß eben Schulen und nicht einzelne Personen (Śukra[= Uśanas], Bṛhaspati usw.) bzw. einzelne Werke gemeint sind, deren Ansichten in gewissen Fällen referiert werden. Daß ein/das von Bṛhaspati verfasste(s) AŚ „Bārhaspatya“ hieß, ist möglich, bleibt aber Spekulation.

Statt „followers“ sprechen die AŚ-Kommentare von „Schülern“ (*śiṣya*), wobei offenbleibt, ob sie von der Annahme ausgehen, daß diese alle zu Füßen des Lehrers/Schulbegründers gesessen haben oder ‘nur’ seinen Lehren sich anschließen. Ob nun *guruśiṣyasantāna* (alias *upadeśaparamparā*) oder *tanmatānusāritā*¹¹⁰, in einem wesentlichen Punkt gibt es nach Ansicht des Verfassers der Jayamaṅgalā (zu KAŚ 1.2.2) keinen Unterschied: beide vertreten keine von der des Gründers abweichende Meinung. Denn er sagt (1958 ff.: 9): *m ā n a v ā iti manoḥ śiṣyāḥ / nanu ca mānavānām idaṃ mataṃ na manoḥ / naitad evam / tatproktaśāstrādhyayanād eva mānavāḥ / na teṣāṃ pṛthagdarśanam asti //*.¹¹¹ Seine Erläuterung enthält Anspielungen auf Pāṇ. 4.3.101 (*tena proktam*) und 4.2.59 (*tad adhīte tad veda*). Ein *mānava* ist einer, der das „von Manu verkündete“ *śāstra*-Werk „studiert oder“¹¹² kennt.“ Wichtig ist mir diese Ansicht des Verfassers als solche, nicht, ob sie als zutreffend — oder eher: nicht zutreffend — anzusehen ist.

Daß unter den Schülern des Manu, Uśanas, Bṛhaspati usw. — zumindest z. T. — die von Kauṭīliya — oder wer auch immer ihn verfaßt hat — im allerletzten Schlußvers¹¹³ genannten *bhāṣyakāras* zu finden sind, bleibt Speku-

¹⁰⁹ Für die eben mythische Gestalten der Vorzeit und historische Autoren nicht selten zusammenfließen.

¹¹⁰ Diese Begriffe erwähnt Jacobi (1912: 834 [= 1970: 524]).

¹¹¹ Vgl. die analogen Erklärungen von *bārhaspatya* und *auśanasa* in Cj (S. 9 Z. 10 bzw. Z. 20), wobei der Vf. im letzteren Falle noch klarstellt: *uśanasah śukrasya śiṣyāḥ /*.

¹¹² Vgl. Mahābhāṣya II 283.9–11 zu Pāṇ. 4.2.59 sowie die Kāśikā zu diesem *sūtra*.

¹¹³ Nach dem Kolophon von KAŚ 15.1:

*dṛṣṭvā vipratipattiṃ bahudhā
śāstreṣu bhāṣyakārāṇām /
svayam eva viṣṇuguptas
cakāra sūtram ca bhāṣyam ca //*

Anders als Scharfe (1968: 80), der dies mit „Nachdem Viṣṇugupta vielfach bei den Kommentatoren von Lehrbüchern Irrtümer gesehen hatte, hat er selbst *sūtra* und

lation. Aber wer sonst sollte eigentlich ein oder gar mehrere¹¹⁴ *bhāṣya*-Texte zu den jeweiligen (Arthā-)Śāstras geschrieben haben?

Wie dem auch letztlich sei, das in der Bāl. zu YDhŚ 1.323 vorliegende Zitat ist in zweierlei Hinsicht sehr aufschlußreich. Es beweist erstens — durch das lange, komplexe Kompositum *dharma- ...-parivrta*, daß Kauṭilya sich stilistisch an älteren Vorbildern orientiert hat, und läßt uns zweitens durch den Reichtum an Detailaussagen über das *pariveṣṭana* des Königs errahnen, wieviel eingehender (die) ältere(n) Arthaśāstras, zumindest teilweise bzw. in bestimmten Zusammenhängen (die) einzelne(n) Gegenstände abgehandelt haben, so daß die Aussage des Einleitungssatzes¹¹⁵ des KAŚ in Prosa mit seinem Absolutiv *saṃhṛtya* sich uns in besonderer Weise erschließt, den verlorenen Reichtum in der Darstellung vor das innere imaginierende Auge führend und die prägnante Kürze des Kauṭilya noch stärker ins Bewußtsein rufend. Also ist das bei Vi. bewahrte Zitat Anlaß zu Freude und Kummer zugleich!

3.3. Es gibt nach dem in § 3.2 Dargelegten nichts, was Zweifel an Vi.'s Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit erregen könnte, wenn er ein zweites Mal nicht etwa die Bārhaspatyas, sondern Bṛhaspati selbst, ihren *guru/ācārya* zitiert, nämlich in seinem Kommentar zu YDhŚ 1.307.¹¹⁶ Von dem Vers war schon oben (§ 2.1) die Rede, als die Nennung von *Bṛhaspatyūśanaḥśāstra* besprochen wurde. Das Bṛhaspati-Zitat, auf das hier die Aufmerksamkeit gerichtet werden soll, folgt auf die Erläuterung der ersten Hälfte von 1.307, in der Vi. eingangs verdeutlicht hatte, daß der Ausdruck *mantrin* „dazu dient

bhāṣya verfaßt“ wiedergibt, bin ich der Meinung, daß *vipratipatti* — auch — hier in der breit bezeugten Bedeutung von „Meinungsverschiedenheit“, „Dissens“ verwendet ist.

¹¹⁴ Aus den Pluralformen *śāstreṣu* und *bhāṣyakārāṇām* ergibt sich, daß jeweils mindestens drei anzunehmen sind; offen aber bleibt, an welche *śāstras* gedacht ist und ob je ein oder etwa mehr als ein *bhāṣya* pro *śāstra*; am wahrscheinlichsten jedoch sind nicht irgendwelche „Lehrbücher“/„werke“, sondern solche des Arthaśāstra insgesamt oder von Teilgebieten dieser Wissenschaft wie z. B. der Mineralienkunde. Die Aussage des letzten *pāda* stellt bekanntlich ein bis heute nicht überzeugend gelöstes Problem der KAŚ-Forschung dar (s. dazu auch u. S. 40 ff.).

¹¹⁵ (KAŚ 1.1.1): *prthivyā lābhe pālāne yāvānty arthaśāstrāṇi pūrvācāryaiḥ prasthāpitāni prāyaśas tāni saṃhṛtyaikam idam arthaśāstraṃ kṛtam* /. Vgl. KAŚ 1.1.19.

¹¹⁶ Der Vers, dem bei Vjñ. 1.312 entspricht, lautet: *sa mantriṇaḥ prakurvīta prājñān maulān sthirān chucīn / taiḥ sārdaṃ cintayed kāryaṃ* (v. 1. *rājyaṃ*) *vipreṇātha tataḥ svayam* //. Vgl. dazu MDhŚ 7.54, 56 und 58.

jegliche Beamten implikativ mitzubezeichnen“ (*mantrivacanaṃ ca sarvasacivopalakṣaṇārtham*) und die Explizierung der einzelnen zu fordernden Eigenschaften (*prājña, maula, sthira, śuci*) abschließt mit den folgenden Bemerkungen: *pradarśanārthaṃ caitat / sarvathā lokataḥ śāstrataś cālocya yathārhaṃ svādhikārānusāreṇa śacivasanniveśaḥ kāryaḥ /*, „und dies (d. h. die Nennung der vier Qualifikationsmerkmale der Beamten generell) dient [nur der Angabe eines] Beispiels. Die Einsetzung der Beamten [in ihre jeweiligen Ämter] hat in Übereinstimmung mit ihrer [jeweiligen] Befähigung zu erfolgen, nachdem sie in jeglicher Weise hinsichtlich [ihrer] praktischen und theoretischen [Erfahrungen bzw. Kenntnisse] betrachtet worden sind.“

Die das Zitat einleitende Floskel lautet dieses Mal *yathāha brhaspatiḥ*. Dann heißt es:

„*svadharmavid anuraktaḥ śucir anuddhata udyukto deśakālavīd nītinigametihāsa-kuśalo 'vyasanī mṛdur arthaśāstrakṛtayogyo hastyasvapuruṣācārāhorātrayāmanirgamaviniścitamatis ca svaparabalabalābalajño balādhikṛtaḥ senāpatiḥ syāt / kulādhya udyukto mṛdur udāttaḥ samaracittaḥ śūro 'nurakto 'bhedyāḥ pattiviśeṣajña iṅgitākārakuśalaḥ pratihāraḥ syāt / vanakulakālajātisātmyaguṇavayaḥśīlāyurādānagamanakalpanāvān vyapagatabhayo vijayorjitamanā hastyadhyakṣaḥ syāt / kṣetrajātisātmyaguṇalakṣaṇavāhanāstrajño atyarthasamarthaḥ śucir anuddhato 'nurūpo 'śvādhyakṣaḥ syāt / sandhibhedasandhānasthānajño 'nuraktaḥ śucir dakṣaḥ smṛtimān deśakālajño darśanīyo nītigatijñaḥ prājño vāgmī dūtaḥ syāt / ubhayata uttamavaṃśaprabhavaḥ śuddho manubrhaspatyusanaḥśāstravid daṇḍanītyā-dikuśalo 'śaṭho 'jihmaḥ sammānāsammānāvīkṛto vigatabhīḥ kāryākāryaviniścitamātir ahāryaḥ sarvopadhāśuddho gūḍhamantro mantrī syāt / avikāryo 'vikalendriyaḥ pratāpavān subhagaḥ sumukho 'krpaṇo 'pramādī dakṣo dākṣiṇyacāritrarakṣaṇārtham adhikaraṇasandigdhavekakṛd uparikaḥ syād /*“

Die im Zitat entwickelten Gedanken fortführend fügt Vi. an: *evaṃ ca bhāṇḍāgārāntaḥpuramahānasaśayyāgrhādhikṛtā yathārhaṃ vivicya vyākaraṇīyāḥ /*, „und in gleicher Weise sind die [Personen], die dem Vorratshaus, dem Frauenhaus, der Küche und dem Schlafhaus/Schlafgemach [des Königs] usw. vorstehen, ihrer Würdigkeit/Fähigkeit nach sorgfältig auszuwählen und [von potentiellen anderen Anwärtern bzw. den anderen Beamten] zu trennen / [kurz] zu beschreiben.“¹¹⁷

¹¹⁷ Hinsichtlich der Bedeutung, die *vyā-√kr* hier hat, bin ich mir freilich keineswegs sicher.

Vergleicht man die Reihenfolge, in der Bṛhaspati den höchsten militärischen Kommandanten¹¹⁸, die hohen Offiziere usw., also *senāpati*, *pratihāra*, *hastyadhyakṣa*, *aśvādhyakṣa*, *dūta*, *mantrin*, *uparika*, mit der bei Kauṭilya bezeugten Liste der *mahāmātras*, etc.,¹¹⁹ bzw. der Namen einzelner *prakaraṇas* („Gegenstände“) im zweiten *adhikaraṇa* („Buch“), d. h. KAS 2.1. ff., dann fällt auf, erstens, daß bei Kauṭilya die Reihenfolge *aśvādhyakṣa* (KAS 2.30), *hastyadhyakṣa* (KAS 2.31 und 32), *senāpati(-pracāra)* (AS 2.33.9–11) ist, zweitens, der „Türwächter“¹²⁰ bei ihm *daurvārika* heißt, Kauṭilya, drittens, einen *uparika* nicht kennt, aber, viertens, den *rathādhyakṣa* und *pattya-dhyakṣa* behandelt und ihnen jeweils eigene „Gegenstände“ widmet (KAS 2.33.1–6, 2.33.7–8). Divergenz in vielerlei Hinsicht demnach, durch die schon auf den ersten Blick deutlich wird, daß Kauṭilya, was die Disposition seines AS anbetrifft, ganz eigene Wege geht. Bei Bṛhaspati darf man, jedenfalls bei den militärischen Rängen, eine absteigende Klimax vermuten. Im Unterschied dazu liegt der Reihenfolge bei Kauṭilya eine andere Logik zugrunde, zumindest dem Śrīmūla zufolge, das behauptet, er folge der — offenbar festliegenden — Reihenfolge der Aufzählung der Staatsfaktoren (*prakṛti*) nämlich *svāmin*, *amātya*, *janapada*, *durga*, *kośa*, *daṇḍa*, *mitra*¹²¹ (vgl. KAS 6.1.1), und beim *daṇḍa*, der „Armee“ stellten die Pferde die Hauptsache dar.¹²²

Da der Umfang des Zitats als ganzen viel zu gering ist, um semantische Probleme zu lösen, denkt man zuerst an das Kauṭilya als mögliche Hilfe. Ein Vergleich sämtlicher Wörter des erstens Satzes (Angabe der Qualifikationsmerkmale des *senāpati*) mit dem AS des Kauṭilya zeitigt jedoch das nicht unerwartete Ergebnis, daß zwar eine ganze Reihe von ihnen dort, z. T.

¹¹⁸ Vgl. zum *senāpati* Scharfe (1968: 154 ff.) — Es sei hier daran erinnert, daß, wie Kangle (1965: 247) zeigt, der Terminus *senāpati* durchaus unterschiedliche militärische Ränge bzw. Funktionen bezeichnen kann. In dem gegebenen Zitat aber dürfte es allein die Anzahl (einer oder mehr als einer?) sein, die letztlich unklar bleibt.

¹¹⁹ Zu *mahāmātra* vgl. Scharfe (1968: 144 f., 151–232).

¹²⁰ Kangle (1960; „Glossary“ 40) hat „head usher“.

¹²¹ Von ihnen ist erst KAS 7.9. ff. die Rede, d. h. im Rahmen der Behandlung (in 7. *adhikaraṇa*) des *śāḍguṇya*. Cj erläutert (zu KAS 6.1.1) II 224.8 (von unten) f.: *svāmyādayaḥ sapta* (das Zahlwort stellt klar, wie das Kompositum aufzulösen ist) / *tatra svāmī amātyādīnāṃ pañcānāṃ dravyaprakṛtīnāṃ adhipatiḥ* / ... *teṣu svāmināḥ prādhānyāt prathamāṃ svāmisampadam āha* ... / ...

¹²² Cs I 320.9 f.: *svāmyādiprakṛtyabhidhānānantaraṃ daṇḍaprakṛtiṃ prāptāvasarāṃ vaktum upakramaḥ* / *tatrāśvānāṃ prādhānyāt prathamāṃ tadadhyakṣābhidhānam* /. Vgl. auch KAS 2.33.1.

mehrfach bzw. sogar häufig belegt sind, einige aber in anderer Bedeutung (*avyasanin* nur in der technischen Bedeutung „one not in a calamity / not in calamities“ [Kangle]) bzw. nicht von Menschen gebraucht (z. B. *mṛdu* nur von Substanzen „weich“), andere aber gar nicht (z. B. *udyukta*, *nigama*). Kauṭilya beweist auch in dieser Hinsicht seine Unabhängigkeit von seinen Quellen, so daß für die Übersetzung des Zitats¹²³ von ihm wenig Hilfe kommt und u. a. deshalb die eine oder andere — von mir durch Fragezeichen angezeigte — Unsicherheit bestehen bleibt.

„[Einer], der den für ihn [*qua varṇa* und *āśrama*-Zugehörigkeit] geltenden *dharma* kennt [und handelnd befolgt], der [ihm, dem König gegenüber] loyal ist, der redlich, bescheiden, tatkräftig, den [rechten] Ort und die [rechte] Zeit [für Unternehmungen] kennt, der geschickt ist [in der Anwendung von] / kundig in Politik(-wissenschaft), (Veda-) Überlieferung und ‘Beispielserzählungen’“, ¹²⁴ geeignet für Arbeiten in Übereinstimmung mit dem Arthaśāstra (?) ¹²⁵ ist, der eine klar entschiedene Meinung hat hinsichtlich des Umgangs mit Elefanten, Pferden, Menschen/Soldaten (?) und hinsichtlich [ihres/der Elefanten usw.] Hinausgehens [aus ihren Ställen usw.] während der Achtel von Tag und Nacht (?), der die Stärke(n) und Schwäche(n) des eigenen und des gegnerischen Heeres kennt, [der] soll der an die Spitze des Heeres gestellte *senāpati* sein.“¹²⁶

„[Einer], der reich an Herkunft (?), ¹²⁷ fleißig, ausdauernd, sanft (?) ¹²⁸, großzügig (?) ist, dessen Denken auf den Kampf gerichtet ist, der ein Held ist, loyal, nicht zum Verrat zu bringen ist, der besondere/besonders qualifizierte Fußsoldaten kennt [die er dann in seiner Funktion als Türhüter/‘Kammerherr’ befehligt], ¹²⁹ geschickt/erfahren [im Deuten] von Gesten und Minen(-spiel), ¹³⁰ [der soll ein] *pratihāra* sein.“

¹²³ Kane (1968: 554) bietet ja nur eine knappe Inhaltsangabe.

¹²⁴ Zu *itihāsa* s. jetzt M. Tokunaga (2009).

¹²⁵ MW gibt für *kṛtayogya*- die Bedeutung „joining in combat“ an; möglich wäre auch die Auffassung als ein *bahuvrīhi*-Kompositum „einer, von dem der körperliche Drill (*yogyā*) [gemäß ...] gemacht ist“.

¹²⁶ S. o. Anm. 118. Gemäß Scharfe (1968: 158) ist der *senāpati* in KĀŚ nur einer.

¹²⁷ = *kulīna*?

¹²⁸ Soll man den von Vi. überlieferten Text besser als ‘*mṛdur*’ interpretieren?

¹²⁹ Vgl. Scharfe (1968: 170 ff.).

¹³⁰ Die Begriffe *inḡita* und *ākāra* definiert Kauṭilya in AŚ 1.15.8 f.; es sind dies die beiden wichtigsten, in der AŚ-Literatur immer wieder erwähnten Quellen der Erkenntnis der — verborgenen — „Absicht(en)“ (*bhāva*, *abhiprāya*) von Menschen in verschiedenen Situationen.

„[Einer], der [den Elefanten-]Wald (kennt,) [ihre Familienverbände], die richtige Zeit [für ihren Fang (?)], [ihre] verschiedenen Arten, [ihre] richtige Ernährung, Eigenschaften, Alter(sbestimmung), [ihren] Charakter, [ihre] medizinische Behandlung und sich darauf versteht, Vorrichtungen für [ihre] Anbindung und [ihren] Auslauf zu schaffen, der frei ist von Angst, dessen Denken durch Siege gestärkt ist, [der] soll ein *h a s t y a d h y a k ṣ a* sein.“

„[Einer], der die Felder (d. h. die für die Pferde geeigneten Weiden (?)), [ihre] Arten, [ihre] richtige Ernährung, ihre Eigenschaften und [deren] Merkmale, die [verschiedenen von ihnen gezogenen] Fahrzeuge und die [Schleuder-]Waffen kennt, überaus/äußerst befähigt ist, der redlich, bescheiden und [für diese Aufgabe] geeignet (?) ist, [der] soll ein *a ś v ā d h y a k ṣ a* sein.“

„[Einer], der weiß, wie und bei welcher Gelegenheit/wo (?) man eine Allianz [mit] oder eine Entzweiung [unter Feinden] zustande bringt (?), der loyal ist, redlich, geschickt, der über ein gutes Gedächtnis verfügt, den rechten Ort und die rechte Zeit [für Zutuendes] kennt, gut aussieht, der den Gang/die Wege der Politik kennt, klug/verständlich ist, eloquent,¹³¹ [der] soll ein *d ū t a* sein.“

„[Einer], der beiderseits (d. h. väterlicher- und mütterlicherseits) aus vornehmsten Geschlecht stammt, rein ist,¹³² die (Artha-)Śāstras von Manu, Bṛhaspati und Uśanas studiert hat, erfahren in der [Anwendung der] *daṇḍanīti*¹³³ ist, ehrlich, nicht-verschlagen, unbeeindruckt von Respektbekundung und deren Gegenteil, frei von Furcht, der eine klar entschiedene Meinung über Dinge hat, die zu tun sind oder nicht getan werden dürfen, der nicht [vom Feind auf seine Seite] gebracht werden kann, von dem der Ratschluß geheim gehalten wird, der soll ein *m a n t r i n* sein, der sich in sämtlichen Prüfungen als rein erwiesen hat.¹³⁴

„[Einer], der unerschütterlich ist, über alle/unbeeinträchtigte/unbeschädigte Sinne[sorgane] verfügt, der wagemutig ist, angenehm, von schönem Antlitz, nicht geizig, frei von Nachlässigkeit(en), geschickt/intelligent, zum Schutz

¹³¹ Zu *vāgmi(tva)* s. KĀŚ 1.9.2 und 3.

¹³² Gemäß der Untersuchung von Olivelle (1998: 190–217 [= 2005: 217–245]) ist *śuci* „the most common term for ‘pure’ with reference to persons. ... The connection of *śuci* with persons carries over into the area of morality and personal character.“

¹³³ Vgl. dazu KĀŚ 1.2.1 ff., 1.4.3 ff., (6.1.1 und 11.).

¹³⁴ Olivelle stellt (vgl. Anm. 132) fest, daß „*śuddha* is used with regard to both persons and things, both in ritual and moral/legal contexts. Unlike *śuddhi*, however, it is used in the sense of <purified> (dynamic) and <pure> (static).“ — Zu *upadhā* s. Scharfe (1968: 144 ff.).

der Regulierungen betreffs der Eintracht (?) differenzierend entscheidet über etwas, das vom Gericht bezweifelt geblieben ist / etwas hinsichtlich der Verwaltungsabteilung(en) Zweifelhafte (?), der soll ein *u p a r i k a* sein”.

Zu verzeichnen ist die Parallelität des Aufbaus der Angabe der Qualifikationsmerkmale der sieben Beamten: Erst ihre aufzählende Aneinanderreihung, z. T. in komplexen, langen Nominalkomposita, die oft nicht leicht zu enträtseln sind und insofern an das Kauṭīliya erinnern, dann am Ende der Sätze die jeweilige Funktionsbezeichnung plus *syāt*: Übereinstimmung also mit, aber auch signifikante Unterschiede zu der Terminologie Kauṭīliyas.

Besondere Beachtung verdient die Charakterisierung der für das Amt des „Ratgebers“ qualifizierten Person als u. a. *manu-brhaspaty-uśanaḥ-śāstravid*, „jemand, der die Lehrwerke Manus, Brhaspatis und Uśanas“ (d. h. der von Jacobi sogenannten „Stifter“ selbst und nicht etwa ihre „Schüler“ (*śiṣya*)) studiert hat”. Daraus darf natürlich nicht gefolgert werden, daß der Zitatgeber also nicht Brhaspati sein könne; denn die Möglichkeit, ja Praxis der Selbstnennung des Autors in der 3. Pers. bzw. mit Namen ist schon früh, z. B. von Jacobi (1912: 822 f. [= 1970: 522 f.]¹³⁵ gegen Zweifler verteidigt worden, und niemand dürfte heute noch aus *neti kauṭilyaḥ* usw. im KAŚ ableiten, daß dieses Werk — deshalb — nicht von ihm, d.h. einem Autor dieses Namens verfaßt sein könne. Etwas anderes ist an dem besagten Qualifikationsmerkmal auffällig, nämlich daß Parāśara, der vierte Lehrer¹³⁶, nicht auch genannt ist, und daß das Studium mehrerer Arthaśāstras gefordert wird. Weil sie sich ergänzen, oder, weil sie sich widersprechen, oder schließlich, weil der Feind einem anderen folgt/folgen könnte als man selbst/der eigene König? Eine Antwort auf diese Fragen scheint mir — z. Zt. — nicht möglich, ebenso wenig wie eine Klärung des (relativ-)chronologischen Verhältnisses des Śāstra von Brhaspati zu denen von Manu und Uśanas. Sind letztere älter oder gleich alt? Die von Wilhelm als „stereotyp“ bezeichnete Reihenfolge der Erwähnung der Namen der Schulen in KAŚ des Kauṭīliya begegnet auch bzw. bereits hier! Hat Kauṭīliya sich einfach an diese — traditionelle ? — Reihenfolge gehalten, und worin ist diese begründet?

Die auffälligste Besonderheit des Brhaspati-Zitates bei Vi. ist aber ohne Zweifel darin zu sehen, daß die sieben hohen Militärs bzw. Beamten sehr differenziert behandelt werden, indem von ihnen jeweils — neben einigen öfters

¹³⁵ Jacobi geht freilich von der Annahme aus — die sich inzwischen als nicht zutreffend erwiesen hat —, daß das KAŚ von dem legendären ‘Gründer’ der Maurya-Dynastie stammt.

¹³⁶ Vgl. Jacobi (1912: 838 [= 1970: 528]).

wiederkehrenden allgemeinen — weitgehend unterschiedliche, ersichtlich auf ihre jeweiligen Funktionen bezogene Qualifikationsmerkmale, körperliche, psychische, (aus-)bildungsmäßige usw. Fähigkeiten gefordert werden. Kauṭilya dagegen hat sich für eine pauschale Abhandlung des Themas entschieden, durch die — u. a. durch Verzicht auf die Wiederholung gleicher Eigenschaften — sie an Kürze gewinnt, aber an Klarheit verliert: KAS 1.9.1 zählt er die Eigenschaften¹³⁷ auf, welche zusammen die *amātyasampad* bilden, auf die er dann 6.1.7 (im Rahmen des „Gegenstandes“ *prakṛtisampadaḥ*) zurückweisen kann,¹³⁸ bzw. als mit der versehen (*amātyasampadupeta*) er bestimmte Beamte, einen der „Boten“ (*dūta*) in 1.16.2, den „Schreiber in der Kanzlei“ (*lekḥaka*) in 2.10.3 oder sämtliche „Aufseher“ (*adhyakṣa*) in 2.5.1 bezeichnen kann.¹³⁹ Signifikant für die Intention der im Einleitungssatz (1.1.1) behaupteten¹⁴⁰ Kürze seines eigenen Arthaśāstra ist die Aussage von 1.9.2 *ataḥ pādārdhaguṇahīnau madhyamāvarau*, „one lacking in a quarter and a half of these qualities is the middling and the lowest (type, respectively)“ (Kangle 1963: 19).¹⁴¹ Der *pādaguṇahīna* und der *ardhaguṇahīna* begegnen dann (1.16.2 f.) bei der Nennung bzw. generellen Charakterisierung niedrigerer Arten von Boten wieder. Daß von *abhijana* und *prajñā* hier, innerhalb der Aufzählung der Eigenschaften eines *amātya*, erneut die Rede ist, nachdem sie schon in KAS 1.8.24 bei der Wiedergabe der Ansicht Bāhudantīputras genannt worden waren, dient, so behauptet die Jayamaṅgalā, sich einer beliebten Erklärungsstereotype bedienend, dem *prakarṣa*, also der Hervorhe-

¹³⁷ Die *amātyaguṇāḥ* von Kauṇapadanta gemäß KAS 1.8.15; vgl. 1.9. 2 (... *pādārdhaguṇahīnau* ...) und dazu die folgenden Seiten.

¹³⁸ Was dann seinerseits KAS 15.1.61 als Beispiel für die *atīkrāntāvekṣaṇa* genannte *tantrayukti* angeführt wird.

¹³⁹ Vgl. dazu insgesamt Bodewitz 2003 und o. Anm. 80.

¹⁴⁰ S. o. Anm. 115 und vgl. dazu auch die Erläuterung von Cj (p. 4 l. 4 ff.): *y ā v a n t ī ti yāvātpamāṇāni sākalyārthaṃ vacanam / ... / teṣu* (scil. *pūrvācāryaiḥ prasthāpīteṣv arthaśāstreṣu*) *satsu punarārambho 'narthaka iti ced āha — t ā n īti / s a ṃ h ṛ t y a tataḥ stokaṃ stokaṃ parityajya / iyāms tu viśeṣaḥ / atra yat keṣāmcin matam anumataṃ yathā 'sarvam upapannam iti kauṭalyaḥ' / keṣāmcin nānumataṃ yathā 'neti kauṭalyaḥ' iti / ... / k ṛ t a m iti śāstrapariśamāptim āśamsate / ...*

¹⁴¹ Das Tīppana expliziert (p. 11 n. 7): *maṃtriṇāṃ iti śeṣaḥ* und Cj sagt (p. 28 Z. 14 v. u. f.): *amātyaśabdena atra mantriṇo buddhisaciva- [nicht des karmasaciva-] abhidhānam draṣṭavyam / a t a iti guṇaviṃśatikāt / p ā d ā r d h a g u ṇ a h ī n a u m a d h y ā v a r a u / jñeyau, sarvagūṇasya uttamatvam arthaprāptam* (und ist, so möchte ich gegen Bodewitz (2003: 237 f. [vgl. o. Anm. 80]) gewandt betonen, nicht bezeichnet durch (*amātya-*) *sampad*) /.

bung, Unterstreichung ihrer herausragenden Bedeutung, „und dazu [klarzumachen], daß [diese Eigenschaften] bei der Ermangelung eines Viertels oder der Hälfte [der *guṇas*] nicht aufgegeben werden (d. h. nicht zu den verzichtbaren zählen).“¹⁴² Der Verfasser erkannte demnach die Schwierigkeit, die in diesen Darstellungsverfahren Kauṭilyas enthalten ist, daß man sich nämlich als Leser fragt, ob dies „Viertel“ bzw. die „Hälfte“, deren Fehlen konzidiert wird für besondere, niedere Arten von *amātyas*, inhaltlich beliebig bestimmt ist oder nicht. Im Anschluß an Reflexionen über das Kompositum *pādārdhaguṇa-* statt *guṇapādārdha-* heißt es in der Jayamaṅgalā (S. 28 Z. 4 v. u.) *abhi- janādayas tu pañca sādharmaṇā (iti)*, „die fünf [Eigenschaften] ‘von edler Abkunft usw.’ (d. h. die Eigenschaften Nr. 2–6) aber sind [ihnen, dem *pañca-daśaguṇayuktaḥ*]¹⁴³ *pādahīnaḥ* und dem *daśabhir*“¹⁴⁴ *guṇair yukto ’rdhahīnaḥ*] gemeinsam“. So weit, so gut. Bleibt aber immer noch die Frage, welches die restlichen 10 bzw. 5 *guṇas* sind. Statt in dieser Hinsicht für unmißverständliche Klarheit zu sorgen, zieht Kauṭilya es vor, so könnte man hämisch anmerken, später (KAŚ 2.9.2–4) zu lehren, daß und wie die *adhyakṣas* kontrolliert werden müssen! Offen bleibt außerdem, wer hierbei geneuert hat, Kauṭilya oder Bṛhaspati; denn Eigenschaftsinventare (als Sonderform der Liste) sind eine alte Form der Wissenssammlung bzw. -bewahrung, aber wie allgemein oder speziell sie jeweils angelegt sind, läßt sich durch Nachdenken nicht ermitteln.

4. Ziemlich aus dem Rahmen fällt der letzte der von Bṛhaspati in dem Zitat genannten sieben *saciva* des Königs — der höheren oder vielmehr höchsten Beamten, denn Vi. ergänzt zwar, wie gesagt, die Liste, strebt seinerseits, wie aus dem *-ādy-* hervorgeht, aber auch nicht nach Vollständigkeit —, der *uparika*; denn der Titel taucht im Kauṭīliya nicht auf und es fragt sich, ob es dort überhaupt eine Entsprechung zu ihm gibt. Das herauszufinden ist schon deshalb nicht einfach, weil die Qualifikationsmerkmale, die Bṛhaspati

¹⁴² S. S. 97 Z. 4 v. u.: *abhi- janaprajñādīnāṃ prāg uktatvāt punar iha grahaṇaṃ prakarṣārtham / pādārdhaguṇahīnau cāparityāgārtham /*.

¹⁴³ Der — unbekannte — Verfasser der Jayamaṅgalā erwägt (S. 28 Z. 11 v. u. ff.) zwei verschiedene Interpretationen des Kompositum *pādārdhaguṇahīnau*, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Soviel aber muß erklärt werden. Aus einer der beiden erwogenen Interpretationen ergibt sich die Zahl 15; insgesamt sind im KAŚ 1.9.1 gemäß Cj ja 20 *guṇas* aufgezählt (s. o. Anm. 137).

¹⁴⁴ So wie bei besagter Interpretation *pādaguṇahīna* = „eines Viertels der [20] Eigenschaften / Qualifikationsmerkmale ermangelnd“ ist, wird *ardhaguṇahīna* dann gedeutet als „der Hälfte der [20] Eigenschaften ermangelnd“.

für ihn angibt, nicht alle zweifelsfrei verständlich sind, so daß kein völlig klares Bild entsteht. Ist der *uparika* ein „hoher“ Beamter, wie die Bezeichnung zu verstehen zu geben scheint,¹⁴⁵ der Rechtspflege oder vielmehr der Staatsverwaltung allgemein? Jacobi (1926: 10) und Kane (1968: 554) haben das Skt.-Wort einfach beibehalten, das in den gängigen Wörterbüchern nicht verzeichnet ist.

Da ich es für möglich hielt, daß der Titel in Inschriften belegt ist, wandte ich mich mit der Bitte um Hilfe an Annette Schmiedchen, die mir daraufhin auf elektronischem Wege am 18.1.2010 folgendes mitteilte: „Den Begriff *uparika* kenne ich in der Tat aus Inschriften. Er erscheint in epigraphischen Zeugnissen verschiedener Regionen der Gupta-Zeit, zumeist jedoch nur in den sogenannten Adreßformeln, d. h. in Aufzählungen von Beamtenkategorien, die von einer Dorfverleihung o. ä. in Kenntnis gesetzt wurden, so daß sich nur wenige Anhaltspunkte für die Bedeutung dieses Terminus entnehmen lassen. Konkrete Personen wiederum, die den Titel *uparika-mahārāja* trugen und wohl in der Tat Verwalter von Provinzen (*bhukti*) waren, tauchen in bengalischen Landschenkungsurkunden aus dem 5./6. Jahrhundert auf (siehe *Corpus Inscriptionum Indicarum* 3, revised edition ...) ...“.

Frau Schmiedchen hatte dann auch noch die Freundlichkeit, mir Kopien der einschlägigen Seiten aus Bd. 3 des CII zu schicken, d. h. den *Inscriptions of the Early Gupta Kings*, revised by Devadatta Ramakrishna Bhandarkar, edited by Bahadurchand Chhabra & Govind Swamirao Gai (New Delhi 1981). In der „Introduction“ wird auch „The Gupta System of Administration“ behandelt (1981: 90 — 108), und dabei ist mehrfach vom *uparika*, dem „governor of a province“ / „divisional commissioner“ die Rede, eine Bezeichnung, der dann (1981: 92–94) ein längerer Abschnitt gewidmet ist.¹⁴⁶ Die Verfasser ziehen aus den beigezogenen Inschriften am Ende ihrer Analyse den Schluß (1918: 43): „The conclusion is irresistible that the designation *Uparika* denotes the Viceroy of a province. The same conclusion is further supported by the description given of this officer in the last of these plates“, nämlich den „Dāmōdarpur copper-plates“. He is there described as running on the administration with *hasty-aśva-jana-bhoga*, „with the enjoyment (of the rule) consisting of elephants, horses and soldiers“. This exactly

¹⁴⁵ Obwohl *uparika*- im Register von Hauschild nicht auftaucht, findet sich das Wort bei Wackernagel und Debrunner (1954: 519 [§ 362 a α]), allerdings mit Sternchen als „von Zachariae erschlossener Ursprung für Prakr. *uvaria*- (gewöhnlich *uvvaria*-), „übrig, über etwas hinausgehend“. Belegt ist das Sanskritwort nunmehr, und zwar in der — speziellen? — Bedeutung von „oberhalb / oben befindlich(er)“.

¹⁴⁶ Es wird auch verwiesen auf einen Aufsatz von B. Ch. Chhabra (1940).

describes the status of the *Subah* or Viceroy such as flourished in Mediaeval India down to seventy-five years ago.” Desweiteren heißt es: “The biggest territorial division ... was the *bhukti*, the administrator of which is styled *Uparika*. This *Uparika* ... was not so much the Divisional Commissioner of the modern day as the *Subah* of the old regime. Another characteristic of the *Uparika* was that he was invariably appointed by the Gupta sovereign direct. ... Another noteworthy thing about the *Uparika* was that he was not always an individual of ordinary social status. Of the five Dāmōdarpur records, three (Nos. 38, 40 and 47 below) couple the title of Mahārāja with the name of *Uparika*. This reminds us of Mahārājā Mānsingh of Amer being nominated the governor of Bengal by the Moghul emperor Akbar. Even long before the Gupta supremacy and during the reign of Aśōka, we know, the Yavana ruler Tushāspa was the provincial governor of Surāshṭra.” Die Rudradāman-Inschrift, aus der O. von Hinüber zufällig unlängst (2004: 990) den relevanten Abschnitt zitiert hat, zeigt jedoch, daß Tuśāspha nur als *Yavanarāja* bezeichnet wird und daß es der *vaiśya* namens Puṣyagupta ist, der als *rāṣṭriya* charakterisiert ist, was auch von Hinüber mit ‘le gouverneur’ übersetzt. Anders als das nicht seltene *rāṣṭra*, „Provinz“ (z. B. KAS 1.12.22) ist nicht einmal das Wort *rāṣṭriya* bei Kauṭilya belegt. Apte aber verzeichnet es in seinem Wörterbuch (1957) und gibt u. a. die Bedeutung „an officer in the kingdom“ an unter Zitierung von MBhārata 12.85.12. In der kritischen Ausgabe ist die Variante mit dem Dativ-Sg. aber, und völlig zurecht, in den kritischen Apparat verwiesen (12.88.8); in einer Note zu diesem Vers weist James L. Fitzgerald (2004: 739), der den Ausdruck mit „king of the country“ wiedergibt, darauf hin, daß sowohl *rāṣṭriya* als auch *rāṣṭrīya* „are highly unusual“. „Gouverneur“ bei Bhandarkar *et alii* (1981) und von Hinüber dürfte letztlich auf F. Kielhorn (1905–1906) zurückgehen, der aber wohl geraten hat.

Wenn man die im KAS belegten *tīrtha*- und *mahāmātra*-Listen, einschließlich der Gehaltslisten, die Scharfe (1968: 154 ff.) eingehend untersucht hat, betrachtet, dann kommt m. E. nur ein *mahāmātra* als Entsprechung des oder ungefähres Pendant zu dem *uparika* der Gupta-Inschriften bzw. des Bṛhaspati-Zitats infrage, und das ist der *samāhartā*; von ihm hat Scharfe (1968: 177–190) gezeigt, daß er keineswegs nur mit der Erhebung der Steuern beauftragt ist und daß er „das Haupt lediglich einer Provinz ist“. Aber die Angaben über den *uparika* reichen bei weitem nicht aus, um diesem Identifizierungsvorschlag größere Glaubwürdigkeit zu verleihen, zumal in dem Bṛhaspati-Zitat, täusche ich mich nicht, kein klarer Hinweis auf die so wichtige, wenn nicht zentrale Funktion der Erhebung von Steuern erkennbar ist.

Gewiß gibt es einige Indizien dafür, daß sich die Terminologie der Staatsbediensteten in der Gupta-Zeit etwa gegenüber der Maurya-Zeit geändert hat. Aber der/die Verfasser der „Introduction“ der ‘revised edition’ von Band 3 des CII gehen entschieden zu weit, wenn er/sie den Abschnitt über „The Gupta System of Administration“ mit der Behauptung beginnt/beginnen: „The Maurian hierarchy of officials, if the *Arthaśāstra* of Kauṭilya is to be our guide in this point, has been almost completely changed and replaced by a new type of bureaucracy in the Gupta period with a correspondingly new set of official terms and designations.“ Weder können wir davon ausgehen, daß sich dem Kauṭīliya die *maurya*-zeitlichen Termini entnehmen lassen, noch darf aus der Bezeichnung, zumindest wenn sie nicht in sich klar ist, einfach auf die Funktion geschlossen werden, noch folgt aus dem Wechsel der Amtsbezeichnung zwangsläufig eine Änderung der Aufgabe(n).

So viel aber ist richtig und gilt es hier festzuhalten: *uparika* gehört wie *daṇḍanāyaka* zu den Titeln, die in Gupta- und Nachgupta-Inschriften vorkommen, im AŚ des Kauṭīliya aber nicht belegt sind. Ersterer findet sich bei Brhaspati in dem von Vi. überlieferten Zitat. Es liegt deshalb nahe zu vermuten, daß die Guptas Brhaspatis *Arthaśāstra* kannten und ihm größere Bedeutung für die Praxis der Staatsverwaltung beimaßen als dem — jüngeren — Kauṭīliya, aus unbekannten Gründen;¹⁴⁷ gänzlich auszuschließen ist wegen der Quellenlage aber nicht, daß sie (die) Bezeichnungen politischer Vorgänger übernommen haben.

Und die Blickrichtung umkehrend wäre festzustellen, daß Brhaspatis ‘Entwurf’ einer Terminologie für die verschiedenen hohen Staatsdiener, jedenfalls was den *uparika* betrifft, nicht bloße Theorie geblieben ist: Der *uparika* bildet ein weiteres gemeinsames Element von *Arthaśāstra*-Tradition und Epigraphie!

5.1. Daß uns in der Bāl. *verba ipsissima* des *Arthaśāstrin* Brhaspati erhalten sind, steht nach dem vorangehenden Dargelegten außer Zweifel. Kein Zweifel scheint aber auch gegenüber der Annahme berechtigt, daß Brhaspati zu den Vorgängern gehört, auf die Kauṭīliya mehrfach Bezug nimmt. Nicht nur referiert er (die) Ansichten seiner Schüler (*Bārhaspatyāḥ*), sondern, wie wir gesehen haben,¹⁴⁸ charakterisiert er auch eine bestimmte Heeresaufstellung als „von B. gelehrt“ und erweist B. zusammen mit Śukra (= Uśanas) in

¹⁴⁷ Weil die „Lehrer der Götter und Dämonen“ ein höheres Prestige genossen als Kauṭīliya?

¹⁴⁸ S. § 3.2.

dem *maṅgala* am absoluten Anfang seines AŚ seinen Respekt. Die Echtheit dieses *maṅgala* ist m. W. nicht bestritten worden, und zurecht nicht, wie ich meine. Mag der Verfasser der *Jayamaṅgalā* auch einiges hineingeheimnissen — daß die beiden „zu Verehrende sind, weil sie Verkünder und Anwender [des *śāstra*] sind und weil sie mit *aiśvarya* (d. h. übermenschlichen Kräften und Fähigkeiten wie *animan* usw.) versehen sind“, usw. und weil Kauṭilya sie für Götter (*devau*) hält –, bei der Klassifizierung der Worte *om namaḥ śukrabṛhaspatibhyām*¹⁴⁹ als *maṅgala* darf man ihm sicher folgen, und dieses als spätere Zutat¹⁵⁰ zu verdächtigen gibt die handschriftliche Überlieferung keinen Anlaß. Daß nur diese beiden an dieser Stelle genannt werden, rechtfertigt das Śrīmūla damit, daß der *asuraguru* und der *devaguru* unter den vielen *arthaśāstrapravartakā ācāryāḥ* eben *kūṭasthau* sind, „an der höchsten Stelle stehen / den höchsten Rang einnehmen.“ Ich finde diese Erklärung sehr plausibel.

Von großer Bedeutung im gegebenen Argumentationszusammenhang der relativchronologischen Beziehung zwischen Bṛhaspati und Kauṭilya ist ferner natürlich der Eröffnungsprosasatz KAŚ 1.1.1, und auf den deshalb schon früh in der Literatur aufmerksam gemacht wurde;¹⁵¹ jetzt aber richtet sich der Blick auf die Aussage *yāvanty arthaśāstrāṇi pūrvācāryaiḥ prasthāpitāni*, „wieviele Staatsrechtslehrwerke von (den) früheren Lehrern auf den Weg gebracht wurden (d. h. alle, die ...)“; denn daß Kauṭilya hier u. a. Bṛhaspati im Sinn hat, muß man nicht der *Jayamaṅgalā*¹⁵² oder dem Śrīmūla¹⁵³ entnehmen; das liegt auf der Hand. Für Kauṭilya gehört Bṛhaspati also zu den *pūrvācārya*, deren einschlägige Werke er ‘ausgeschlachtet’ hat, wohlgemerkt ohne den

¹⁴⁹ In Cj — dessen Verfasser die beiden (auch) als Götter auffaßt (... / *ye cāṇi-mādyaiśvarya-yuktāḥ, te dṛṣṭādṛṣṭārthānugrahīṇo devā atyantam pūjyante* / ...) — heißt es, die Reihenfolge der Glieder erläuternd (S. 9 v. u. ff.): *atra „ānāṇ ṛto dvandve* ([Pāṇ.] 5. (recte: 6.) 3.25) „*devatādvandve ca*“ ([Pāṇ.] 6.3.26) *iti nānāṇ / punar dvandvagrahaṇāt pūrvanirdiṣṭānām eveti sthiteḥ / yathā sūryācandramasor iti candrasūryayor iti ca vyavahārau / tatas ca śukrasyālpāctaratvāt* [vgl. Pāṇ. 2.2.34] *pūrvanipātāḥ* /.

Das Śrīmūla meint (I 1.6 f.): *ata eva śāstrakartṛtvād ācāryatvavivakṣayā tayor ‘devatātvandve ca’* ([Pāṇ.] 6.3.26): *ity ānāṇ iha dvandve na kṛtāḥ*.

¹⁵⁰ S. dazu Minkowski 2008.

¹⁵¹ S. o. Anm. 115 und vgl. z. B. Jacobi (1911: 954 [= 1970: 502]): *prṥhivyā lābhe pālāne ca ... prāyaśas tāni ... saṃhṛtyaikam idam arthaśāstram kṛtam*.

¹⁵² Deren Vf. erläutert (S. 4 Z. 13 v. u.): *pūrvācāryaḥ iti / pūrvagrahaṇam prakarsārthatvād bṛhaspatyādyupasaṃgrahārtham / (ācāryaḥ iti, na yaiḥ kaiścit)*.

¹⁵³ Wo man liest (I 2.6 f.): *yāvanti pūrvācāryaiḥ śukrabṛhaspativiśālākṣādibhiḥ ...* /.

Anspruch aufzugeben,¹⁵⁴ mit seinem e i n e n eigenen Arthaśāstra mehr als eine bloße Zusammenfassung jener geschaffenen zu haben. Die Aussage des Prosasatzes KAŚ 1.1.1 ist folglich aus (mindestens) zwei Gründen besonders bemerkenswert, als ‘Selbstwerbung’ und als sehr alte, vielleicht sogar älteste Offenlegung des kompilatorischen Charakters des Textes, dem sie vorangestellt ist. Der umgekehrte Schluß, daß also sämtliche im Kauṭīliya erwähnten „Einzelverfasser, Schulen, die Lehrer“ usw. in die Rubrik der *pūrvācārya* von 1.1.1 fallen, ist natürlich nicht erlaubt bzw. logisch zwingend. Auch ohne Aklujkar (2009/10) gelesen zu haben, wird man mit der Möglichkeit rechnen, daß, erstens, einzelne dieser ‘Autoritäten’ selbst gar keine Arthaśāstras im eigentlichen Sinne der Bezeichnung — also Werke, die sich zumindestens tendentiell mit allen Aspekten der Staatsführung und -verwaltung, Innen- und Außenpolitik beschäftigen — verfaßt haben und, zweitens und vor allem, Zeitgenossen des Kauṭīliya gewesen sind.

5.2. Ich muß noch einmal auf Citrabhānus Kommentar zum Kirātārjunīya zurückkommen, bevor ich diese Untersuchung beenden kann.

Zu Kir. 2.12¹⁵⁵ veranlaßt das Stichwort *kṛtapañcāṅgavinirṇayo nayaḥ* Citrabhānu zu der Erläuterung¹⁵⁶ (p. 122 Z. 15 f.): (1) *karmaṇām ārambhopāyaḥ*, (2) *deśa-kālavibhāgaḥ*. (3) *puruṣadravyasampad*, (4) *vinipātapratīkāraḥ*, (5) *kāryasiddhir iti pañcāṅgāni / avayavinaḥ kṛtyanirūpaṇarūpasya mantrasyāvayavatvād eṣām aṅgatvam*. Er zitiert (*tathā coktaṃ*) anschließend noch den Vers Śiśupāl. 2.28¹⁵⁷

*sarvakāryaśarīreṣu
muktvāṅgaskandhapañcakam /
saugatānām ivātmānyo
nāsti mantro mahābhṛtām //*¹⁵⁸

¹⁵⁴ Vgl. Cj (zitiert o. Anm. 134) und Cs I 2.10 ff.: ..., *kṛt a ṃ mayā praṇītam / etena, madīyasyāśyaikasya granthasya pariśīlanāt kṛtsnapūrvācāryadarśanavijñānaṃ sulabhyam sūcayan svaśāstrasya samūlatvaṃ pūrvācāryagranthair agatārthatvaṃ ca dyotayati /*.

¹⁵⁵ S. § 6.1, was die erste Zeile betrifft; die zweite lautet: *sa vidheyapadeṣu dakṣatām niyatīm loka ivānurudhyate //*.

¹⁵⁶ Die Ziffern sind natürlich ein Zusatz von mir.

¹⁵⁷ Die Identifizierung verdanke ich Reinhold Grünendahl. — Hultsch (1926: 14) übersetzt den Vers: „Für die Könige gibt es bei allen Unternehmungen keinen anderen Ratschlag als die fünf Glieder (der Politik), wie es nach der Ansicht der Anhänger des Sugata (Buddha) in allen Körpern keine andere Seele gibt, als die fünf Skandhas.“

¹⁵⁸ Zu Mallināthas KAŚ-Zitat zu diesem Vers s. u. § 6.1.

Citrabhānu charakterisiert seine Aufzählung der fünf „Glieder“ des Ratschlusses zwar nicht ausdrücklich als Zitat, es unterliegt trotzdem keinem Zweifel, daß er auch in diesem Fall seine Kenntnis aus einem Werk/Werken der Arthaśāstra- alias/bzw. Nītiśāstra-Literatur bezieht. Denn es gibt eine ganz enge Parallele in KAŚ 1.15.42, im Vergleich mit welcher Citrabhānu nur hinsichtlich der Reihenfolge der *aṅgas* Nr. 2 und 3 abweicht (bei ihm erst 3 und dann 2).¹⁵⁹ Aus dem Nītiśāra kann Citrabhānu diese abweichende Reihenfolge nicht übernommen haben, denn, abgesehen von den u. a. durch die Erfordernisse der beabsichtigten knappen, metrischen Behandlung der „Politik“ bedingten Änderung der Bezeichnungen der verschiedenen *aṅgas*, ist die Reihenfolge der Aufzählung dort 3, 1, 2, 4, 5; auch nicht aus dem Hitopadeśa, das sich bezüglich der Reihenfolge dem KAŚ anschließt (4.415). Natürlich kann man nicht *a limine* ausschließen, daß Citrabhānu doch KAŚ 1.15.42 im Kopf hatte, sich aber, was die Aufeinanderfolge der „Glieder“ 2 und 3 angeht, vertan hat; aber auf dem Hintergrund der insgesamt so außerordentlichen Gedächtnisleistungen indischer, von Kindheit an durch Auswendiglernen trainierter Gehirne erscheint auch diese Annahme nicht sonderlich attraktiv, zumal es bereits Anlaß gegeben hat, eine analoge Beobachtung zu machen.¹⁶⁰

Des nicht genug. In seinem Kommentar zu Vers 2.8¹⁶¹ bietet die zentrale Aussage — „der große Aufstieg der Feinde, wenn ihm ein böses Ende droht, wird von einem wohl verständigen Mann, der auf eigenen Erfolg bedacht ist, hingenommen, nicht jedoch selbst¹⁶² ihr tiefes allseitiges Sinken, wenn es zu einem Reichtum an Nutzen hinführt“, d. h., wie Mallinātha resümiert¹⁶³, daß nicht der Erfolg als solcher des Feindes Gegenmaßnahmen erforderlich macht und seinem Niedergang mit Gleichgültigkeit zu begegnen ist, sondern die beiden Reaktionen davon abhängen, zu welchem Ende die Entwicklungen führen — Citrabhānu Gelegenheit zu den folgenden erläuternden Ausführungen (S. 116, Z. 3 v. u. ff.): *paramatam abhyupagamyāivam uktam / bārhaspatyānām ātmodayaḥ sākṣātphalam, parajyānir ānuṣaṅgikam / auśanasānām tu parajyāniḥ sākṣātphalam, ātmodaya ānuṣaṅgikam / tatra kṣamānayābhyām*

¹⁵⁹ Wieder stimmt das NīVāA (63.25) wörtlich mit der KAŚ überein!

¹⁶⁰ S. o. § 1.5.

¹⁶¹ Welcher lautet: *dviṣatām udayaḥ samedhasā gurur asvantatarah tu mṛṣyate / na mahān api bhūtim icchatā phalasaṃpatpravaṇaḥ parikṣayaḥ //*.

¹⁶² Mallinātha übernimmt einfach *mahān api*, ohne etwas dazu zu sagen, während Citrabhānu paraphrasiert (S. 116 Z. 10 v. u. f.) *mahān dviṣatām parikṣayo 'pi phalasaṃpatpravaṇo na mṛṣyate, nodaya eva /*.

¹⁶³ *na hy udaya eva pratikāryaḥ, na ca kṣaya ity evopekṣyaḥ / kiṃ tu svantatvāsvantatābhyām ubhāv api pratikāryāv upekṣyau ca bhavata ity arthaḥ //*.

āmodayaṃ cikīrṣanto bārhaspatyā api durantataram eva dviṣadudayaṃ kṣamante, na svantataraṃ svantaṃ durantaṃ vā / dviṣadudayaṃātram amṛṣyamāñāḥ parākrameṇa parajyāniṃ cikīrṣanta auśanasās tu kiṃ punar iti paramatābhyupagamanena dyotyate/....

Gleichgültig, ob Citrabhānu recht hat mit der Behauptung, Bhāravi bezöge sich in diesem Vers implizit auf die unterschiedlichen Auffassungen der „Schüler des Brhaspati“ bzw. „des Uśanas“, sein Bericht über sie bzw. ihre inhaltliche Wiedergabe verdient unsere Aufmerksamkeit. Denn einzelne der von Citrabhānu dabei gebrauchten Begriffe oder doch mit ihnen synonyme sind im Kauṭīliya belegt — etwa *ātmavṛddhi* (7.8.18 und 21), *paravṛddhi* (7.1.22; 8.1.59; 9.7.4) oder *parakarśana* (7.3.16) oder *kṣaya* des Feindes (7.7.23) usw. –, aber keine Debatte zwischen diesen beiden Schulen darüber, was als primäres und „direktes Resultat“ und was als „sekundäres“ mit welchen Mitteln anzustreben ist. Bei KĀŚ 7.1.22 wäre der geeignete Platz gewesen, diese Debatte zu führen, d.h. die in diesem Punkt mal wieder nicht übereinstimmenden Meinungen der Bārhaspatya und der Auśanasa in einer stilisierten Diskussion vorzustellen. Warum Kauṭīliya darauf verzichtet, bleibt im Dunkel der Spekulation, festzuhalten aber daß seine ‘Kontroversen’ offenbar (auch) nicht thematisch vollständig sind.

Auch in Nītisāra des Kāmandaka vermag ich keine Spur von dieser Meinungsverschiedenheit zu entdecken, so daß — wieder¹⁶⁴ — die Vermutung naheliegt, das Citrabhānu andere Quellen vorlagen. Warum sollen das nicht (die) Werke der „Schüler des Brhaspati“ bzw. „des Uśanas“ selbst gewesen sein? Um dies auszuschließen, reicht die Feststellung nicht aus, daß Citrabhānu nicht ersichtlich zitiert und daß es theoretisch möglich ist, daß er sein Wissen indirekt einer ihrerseits aus dem/einem alten Arthaśāstra zitierenden bzw. Inhalte daraus kolportierenden, sekundären Quelle verdankt. Solange keinerlei Indizien dafür nachgewiesen sind ...

6. Die wichtigsten Ergebnisse des vorliegenden Essays lassen sich, wie folgt, zusammenfassen:

6.1. Es gibt eindeutig Fälle, in denen der Autor eines Textes X *de facto* aus dem Text A eines anderen Autors zitiert, ohne diesen Umstand in der üblichen Weise durch eine einleitende Floskel¹⁶⁵ wie *yathoktam / tathā coktam /*

¹⁶⁴ Denn s. o. § 1.5.

¹⁶⁵ Es ist möglich, daß Scharfe dies meint, wenn er von „freien Zitaten“ spricht (1968: 2), sehr viel wahrscheinlicher aber ist, daß er mit diesem Ausdruck darauf ab-

yad āhuḥ etc. und ein abschließendes *iti* (evtl. samt Name) oder auf andere Weise (z. B. *ity ācāryavacanāt*) anzuzeigen.¹⁶⁶ Zu den bereits angeführten Beispielen¹⁶⁷ füge ich noch z. B. als weitere Zufallsfunde hinzu Jayamaṅgalā zu Nītisāra 11.21, wo *sthānam āsanam upekṣaṇam cety āsanapāryāyāḥ / tatra guṇaikadeśe sthānam / svavṛddhiprāptyarthaṁ āsanam / upāyānām aprayoga upekṣaṇam* unmittelbar nach dem *pratīka* (*athopekṣyēti*) wortwörtlich mit KĀŚ 7.4.2–3 übereinstimmt, abgesehen von dem satzeinleitenden *tatra* („was diese anbetrifft / unter diesen“ [= *teṣāṁ madhye*]), das aber u. U. eine echte, in den Handschriften des KĀŚ freilich nicht bezeugte Variante sein könnte; außerdem den gleichnamigen Kommentar zum KĀŚ, wo — nicht nur *vṛṣṭas ca devo niṣpannāḥ śālayaḥ* (p. 4), auf das allerdings ein *iti yathā* folgt, sondern auch *godohaṁ svapiti*, „er schläft eine Kuhmelkung lang (d. h. solange, wie es dauert, eine Kuh zu melken“) (p. 190)¹⁶⁸ Zitate aus dem Mahābhāṣya sind, nämlich II 159.23 und I 336.3, wobei im letzteren Fall das dem Zitat in Cj, genauer: Bhikṣu Prabhamatis Kommentar, vorangehende *yathā* und das ihm folgende *iti*¹⁶⁹ so verstanden werden können, daß eine Formulierung als Beispiel für die zuvor getroffene Feststellung¹⁷⁰ angeführt wird. Seine Erläuterungen zu Kir. 2.12 (*prabhavaḥ khalu kośadaṇḍayoḥ*¹⁷¹ *kṛtapañcāṅgavinirṇayo nayaḥ / sa ... //*) beginnt Mallinātha, nach dem *pratīka*, mit den Worten *karmanām ārambhopāyaḥ, puruṣadravyasaṃpat, deśakālavibhāgaḥ, vinipāta-pratīkāraḥ, kāryasiddhiś ceti pañcāṅgāni*, was wörtlich gleich KĀŚ 1.15.42 ist, wenn dies auch den Herausgebern, jedenfalls dem der NSP-Ausgabe ent-

hebt, daß Kauṭilya die vermeintlichen Zitate selbst sprachlich geformt, „stilisiert“ hat, wie Wilhelm (1960) sagt.

¹⁶⁶ Haben diese auch eine (noch verborgene) Geschichte?

¹⁶⁷ S. o. S. 26 ff. nebst Anm. 8 und 10, bei denen allerdings ganz und gar nicht gesichert ist, daß es sich um Zitate handelt.

¹⁶⁸ Ich bin — noch — nicht davon überzeugt, daß die beiden von Harihara Sastri herausgegebenen Kommentare zu dem 1. bzw. dem 2. Buch des KĀŚ von dem gleichen Verfasser stammen. Was der Herausgeber in der „Introduction“ zum ersteren zur Identitätsfrage vorträgt, verdient kaum die Bezeichnung ‘Argumentation’; das trifft dann zwar zu auf Vieles in der „Introduction“ zur zweiten, aber die dortigen Beobachtungen sind unvollständig und die aus ihnen gezogene Schlußfolgerung nicht zwingend.

¹⁶⁹ Seine Funktion ist nicht eindeutig, so wenig wie die von Anführungszeichen im Deutschen.

¹⁷⁰ *apare tv āhuḥ — kriyaiva jñātaparimāṇā kriyāntarasya parimāṇaṁ kalpayati kālam* (p. 190 Z. 9 v.o. f.).

¹⁷¹ Zu *kośa* vgl. KĀŚ 6.1.10 und zu *daṇḍa* 6.1.11.

gangen ist.¹⁷² Anschließend zitiert Mallinātha, eingeleitet durch *yathāha kā-mandakaḥ*, NS 12.36 (mit der v. l. *vinipātaprati*-[für *vipatteś ca*] und *pañ-cāṅga* [scil. *mantraḥ*, (statt *pañcāṅgam*)] sowie den Druckfehler *sādhunopā*-) mit nachfolgendem *iti*. Da wir keine kritische Ausgabe des Ghaṇṭāpatha haben, bleibt zwar ein Moment der Unsicherheit, zumal die Anführung von gleich zwei Autoritäten ein gewisses Problem darstellt; aber es scheint doch so, als ob der Kommentator hier das Kauṭīlya zitierte, ohne diese Quelle zu nennen noch das Zitat selbst wenigstens durch ein *iti* als Zitat zu charakterisieren. Daß er den „Kauṭīlya“ und sein Werk kannte, geht aus zahlreichen kleinen Zitaten hervor (z. B. Saṃjīvinī zu Raghuvamśa 3.29; 3.35; 4.35; 8.21; 15.29; 17.49; 17.55; 17.56; 17.76; 17.81 und 18.50 (letzterer Beleg besonders wichtig, da auch dort erst Kauṭīlya und dann Kāmandaka zitiert) [alle Zitate entweder eingeleitet durch *atra kauṭilyaḥ* oder in der Form ‘...’ *iti kauṭilyaḥ*]).¹⁷³

Ich möchte vorschlagen, diese Art von Zitaten als „nicht-markierte Zitate“ zu bezeichnen. Die Entstehung dieses Phänomens ist vermutlich darin zu suchen, daß der Autor X die Kenntnis, und das heißt in Indien ja häufig das Auswendigwissen, des Werkes von Autor A als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, was für das *vyākaraṇa* als *sarvasāstrasiddhānta* unmittelbar nachvollziehbar ist und auch bei anderen, spezielleren Śāstras wie hier dem Arthaśāstra nicht unberechtigt erscheint, wenn der Experte eben an die anderen Experten denkt. Bemerkenswert aber bleibt, daß — der Südinder — Mallinātha in dieser Weise Sätze aus dem Kauṭīlya in seine Kommentare einbauen kann. Unterstellt er, daß ein Gebildeter die Quelle erkennt und kennt, oder meint er, der Status als Zitat und seine Herkunft seien (zu) unwichtig? Bei einzelnen „nicht-markierten Zitaten“ kommt andererseits der Verdacht auf, sie könnten einfach sozusagen als „geflügelte Worte“ oder lexikonähnliche Bedeutungsangaben bzw. Sprichwörter¹⁷⁴ in den Sprachschatz der *śiṣṭas* / *paṇḍitas* Eingang gefunden haben, die ja auch wir Heutigen

¹⁷² S. G. Moghe (1996) hat nur die Zitate oder vermeintlichen Zitate aus dem KAŚ in Mallināthas Kommentaren zum Raghuvamśa und Kumārasambhava behandelt — freilich auf solche Weise, daß man als indologischer Rezipient nur bekennen kann, noch nie etwas ähnlich Schlechtes gelesen zu haben, und sich der Herausgeber der Zeitschrift und „Director, S.V.U. Oriental Research Institute“ (Tirupati) Prof. S. Sankaranarayanam, genötigt sah, dem ‘Aufsatz’ Moghes eine „Editorial Note“ von 2 Seiten anzufügen, die den von M. produzierten Unsinn zurechtrückt. — Das Thema bedarf also der umfassend gründlichen, intelligenten Neuuntersuchung!

¹⁷³ Eine praktisch identische Liste enthält S. C. Banerji (1972) (nämlich 1972: 341).

¹⁷⁴ Vgl. auch J. J. Meyer (1927: 412 Anm. 1).

oft gebrauchen, ohne sie als Zitate zu kennzeichnen und oft ohne ihre Quelle und ihren genauen Wortlaut sicher zu kennen, — was uns dann im Bedarfsfall nötigt, in den ‘*Büchmann*’ zu schauen.

Solche „nicht-markierten Zitate“ zu entdecken, ist naturgemäß gar nicht leicht. Aber der Zufall, eigene Belesenheit, das Rechnen mit der Möglichkeit oder gar das — durch ‘Atmosphärisches’ bewirkte — Aufkommen eines Verdachts, der dann eine, heutzutage durch elektronisch zugängliche Texte beförderte Suche auslöst, u. ä. helfen dabei. Daß man dabei nun Gefahr läuft, das Gras wachsen zu hören, ist wenig wahrscheinlich. Die gelehrten indischen Autoren hatten ja mit einem Publikum zu rechnen bzw. wandten sich naturgemäß an ein solches, daß z. T. mindestens über den gleichen Bildungsstand verfügte und sofort gemerkt hätte, wenn sie sich wirklich mit fremden Federn hätten schmücken wollen.

Mit „Atmosphärisches“ meine ich den zentralen Inhalt des (kommentierten) Textstücks/Verses, z. B. daß in ihm bestimmte Elemente des Arthaśāstra vor allem durch den Gebrauch einschlägiger Termini bzw. Synonyma zum Thema gemacht werden.

Gewißheit kann bei beiden, markiertem und nicht-markiertem Zitat selbstverständlich nur dann erreicht werden, wenn der auf die eine oder andere Weise zitierte Text auch erhalten ist. Deshalb dürfen jedoch diejenigen Fälle, in denen diese Bedingung nicht erfüllt ist, nicht ignoriert werden, wie das Beispiel Citrabhānus eindrucksvoll lehrt. Auch wenn der zitierte Text erhalten ist, können sich allerdings verschiedenste Probleme ergeben, wie z. B. aus den ‘Bezugnahmen’ in dem bereits erwähnten (s. o. § 1.4) 8. *ucchvāsa* des Daśakumāracarita hervorgeht. Dort nämlich ist (Kale 1961: 195) die Aussage *citrajñānānuvartino ’narthya api priyāḥ syuḥ / dakṣiṇā api tadbhāvabahiṣkṛtā dveṣyā bhaveyuḥ* eindeutig als ein echtes Zitat gemeint, wie das folgende *iti* und vor allem die einleitende Phrase *satyam āha cāṇakyaḥ* beweisen; der alte, wegen der Unbelehrbarkeit des jungen Königs Anantavarman verzweifelte Minister Vasurakṣita zitiert hier, bzw. Daṇḍin durch seinen Mund, KAŚ 5.4.13 cd — 14 ab, wobei allerdings die beiden Zeilen vertauscht und die Wortfolge nicht exakt übereinstimmt,¹⁷⁵ vermutlich nicht, weil Daṇḍin einen leicht abweichenden Text des Kauṭīliya vor sich hatte, sondern um — mild-

¹⁷⁵ Im KAŚ lauten die beiden Zeilen: *apriyā api dakṣā syus tadbhāvād ye bahiṣkṛtāḥ // anarthyaś ca priyā dṛṣtāś cittānuvartinaḥ* /, wobei keine der im Daśakumāracarita greifbaren Varianten / ‘Varianten’ im Apparat bei Kangle verzeichnet sind, der ansonsten (1963: 356) übersetzt: „Those cast out from his affection may, though competent, become even disagreeable (to him), and harmful persons are known to have become favourites as they act according to their knowledge of his inclinations.“

ironisch — die altersbedingte mangelnde Sicherheit des Gedächtnisses des Ministers zu demonstrieren.¹⁷⁶ Es steht jedenfalls außer Zweifel, daß der Romanautor das AŚ des Kauṭilya kannte. Oft und kontrovers diskutiert (vgl. Scharfe 1968: 32) ist die Bezugnahme in gleichem *ucchvāsa* (Kale 1966: 191) *iyam* (scil. *daṇḍanītiḥ*) *idānīm ācāryaviṣṇuguptena mauryārthe ṣaḍbhiḥ śloka-sahasraiḥ samkṣiptā* /. Durch sie wird freilich, das darf nicht übersehen werden, allein bezeugt, daß Daṇḍin im 7. Jhdt. KAŚ 1.1.18 nebst 1.1.1¹⁷⁷ und Schlußvers¹⁷⁸ kannte, ohne daß daraus eine Antwort auf die Frage hergeleitet werden könnte, ob KAŚ 1.1.18 nun ein alter, echter Textbestandteil ist oder, wie Scharfe (1968: 32) erwägt, „eine in den Text geratene Randglosse eines Kopisten“. Daß im Daśakumāracarita im Gegensatz zu KAŚ 1.1.18 nur von der „6000 śloka“ die Rede ist und sich nicht auch die Angaben zur Anzahl der *adhikaraṇas*, *prakaraṇas* und *adhyāyas* finden, hat wohl auch mit dem Kontext in diesem Romankapitel zu tun: Der erwähnte betagte Minister versucht den jeglichen Studien abgeneigten König dazu zu bewegen, wenigstens die *daṇḍanīti* zu „lernen“ (*adhi* — *√i* ātmanep.), und auf das Studium der anderen drei *vidyās* zu verzichten, die jener gegenüber als *mahatyo mandaphalās ca* bezeichnet werden. Scharfe verfolgt auch das Problem mit der

¹⁷⁶ Das sage ich unter dem Vorbehalt, daß die Benutzung des KAŚ bzw. der Arthaśāstra-Literatur durch Daṇḍin noch der genaue(re)n Untersuchung bedarf. Bṛhaspati ist gemeint, wenn in der Pūrvapīṭhikā (Kale 1961: 3) der *-vibudhācārya-* erwähnt wird, und bei Namen genannt, wenn (Kale 1961: 118) „Minister“ (*matrīṇaḥ*) als *bṛhaspatipratimabuddhayaḥ* charakterisiert werden. Die Prinzen, so erkennt Rājāvāhana, verfügen u. a. über *kauṭilyakāmandakīyādīnītipaṭalakaśāla* (Kale 1961: 21). An anderer Stelle (Kale 1961: 193) erwähnt Daṇḍin die *mantrakarkaśāḥ śāstratantrakārāḥ śukrāṅgirasaviśālākṣabāhudantiputraparāśaraprabhṛtayaḥ*, was bei Kale (1961: 353) zu „... of such stern dictators of policy, as Śukra, Aṅgirasa, Viśāla, Akṣhabāhu, Dantiputra, Parāśara and others“ verballhornt wird, ein Fehler, der aber in den „Notes“ (1961: 495) korrigiert wird. Nicht vergessen werden sollte der *mauryadatta eṣa varo vaṇijām / īdṛśeṣv aparādheṣv asubhir aviyoḡaḥ* / (Kale 1961: 89), den der Herausgeber in den „Notes“ dazu (1961: 432) bespricht. — Trotz der erstaunlichen Gedächtnisleistungen von Pandits und Mönchsgelehrten ist festzuhalten, daß es in der indischen Tradition direkte und indirekte Zeugnisse auch für das Versagen des Erinnerungsvermögens gibt. Zufällig bin ich soeben bei Rāmānujācārya, dem Mīmāṃsaka, auf den Vers gestoßen (Tantrarahasya p. 47): *karaṇakalevaramanasām śaithilyam sa-hajam asaḡṛd ālocya / tantrarahasyam kṛtavān rāmāvaraḡaḥ paropakārārtham //*.

¹⁷⁷ *śāstrasamuddeśaḥ pañcadaśādhikaraṇāni sāsīti prakaraṇaśataḡ sapāñcāsada-dhyāyaśataḡ ṣaṭ ślokaśahasrāṇīti* / bzw. zitiert o. Anm. 115.

¹⁷⁸ Zitiert o. Anm. 113.

Angabe der Gesamtzahl des *śloka*s¹⁷⁹ nicht weiter, mit dem sich Kosambi (1959) in dem „The Text of the Arthaśāstra“ betitelten *prāstāvika* zur Ausgabe des KĀŚ-Kommentars Cnn eingehendst beschäftigt hatte, ohne jedoch zu überzeugenden Ergebnissen zu kommen.¹⁸⁰ Das Problem ist, daß die Zahl 6000 weit über der liegt, die sich bei überschlägiger Kalkulation des Umfangs des uns vorliegenden KĀŚ ergibt, der gemäß Kosambi bei geschätzten „4762 śloka of 32 syllables each“ liegt, wobei die wirklichen Verse eingeschlossen sind. Es ergibt sich somit, eine gewisse ‘Aufrundung’ als nicht unmöglich zugestanden, ein Defizit von ca. 1200 *granthas*, das den indischen Historiker-Philologen zu der Annahme eines durchgängigen Schwundes von Textmasse im Laufe der Überlieferung veranlaßt. Scharfes Vermutung ist schon vom Typ her — was einen in einem Text(stück) stört, wird als „Randglosse“, etc., d. h. sekundäre Zutat, aus dem Weg geräumt — wenig ansprechend. Mein Freund Oskar von Hinüber weist mich (tel. Mitteilung) darauf hin, daß seine Untersuchungen der Texte der Pali-Literatur, namentlich im Zuge der Erarbeitung seines *A Handbook of Pali Literature* (Berlin 1996) ihn davon überzeugt haben, daß Angaben über den Umfang, erstens, zum alten Textbestand gehören und, zweitens, glaubwürdig bzw. zutreffend und in der Regel sogar sehr genau sind. U. a. deshalb scheidet die Möglichkeit, daß „6000“ eine *pia fraus* eines Schreibers sein könnte, der ja nach abgeschrieben Texteinheiten à 32 Silben für seine Arbeit bezahlt wurde, ebenfalls aus.¹⁸¹ Die „6000 śloka“ stellen deshalb ein ungelöstes Rätsel der KĀŚ-Forschung dar.¹⁸²

Zur Vorbereitung einer eventuellen zukünftigen Lösung dieses Rätsels möchte ich zusätzlich zu dem bereits über Umfangangaben in indischen Texten Gesagten noch das Folgende zu bedenken geben: Die gleiche Umfangsangabe („6000 *śloka*s“) findet sich auch bei Śāṅkarārya, in der Jaya-

¹⁷⁹ Vgl. dazu Kosambi (1959: 4 f.). Genau genommen ist *śloka* sowohl Synonym von *grantha* („Einheit von 4 × 8 Silben“) als auch Bezeichnung für „Vers“, — deren es 480 in KĀŚ gibt.

¹⁸⁰ Zur Kritik s. auch Scharfe (1968: 8 f.). — Nach Scharfes Beobachtungen zur „Überlieferung des Textes“ und der „ursprünglichen Textgestalt des uns vorliegenden Werkes“ (1968 § 1–10 bzw. 11–22), kann der Verlust größerer Teile des KĀŚ als ausgeschlossen gelten. Kleinere einzelne Auslassungen sind denkbar, aber würden bei weitem nicht an die Zahl von rd. 1200 *granthas* heranreichen. Und andererseits anzunehmen, daß so viele Verse verlorengegangen sind, mutet als verzweifelte Notlösung an, für die es dazu noch an jeglichen Indizien zu mangeln scheint.

¹⁸¹ Von solchen ‘Unregelmäßigkeiten’ der Schreiber weiß auch K. Einicke (2009: 457 f.) nicht zu berichten.

¹⁸² Vgl. auch Kangle (1963: 5, fn. zu 18).

maṅgalā zu NS 1.7 (*tad dhi [= kauṭīlyasāstraṃ hi] śāśīti prakaraṇaśataṃ, śaṭ ślokaśahasraṃ*), wobei auf die Angabe der Zahl auch der *adhikaraṇas* und der *adhyāyas* ersichtlich deshalb verzichtet wurde, weil der NS selbst diese letzteren Untergliederungen nicht kennt. (Daraus ergibt sich auch ein neues Licht für das Daśakumāracarita (s. o. S. 39 f.)). Statt dessen weist der NS außerdem eine Einteilung in *sargas* auf — wobei Śaṅkarārya dies als *kāvya-cihna* apostrophiert¹⁸³ –, die das KĀŚ nicht kennt. Dann heißt es in der Jayamaṅgalā *idaṃ tu* („dieses [Werk] aber“, d. h. der Nītasāra) *ṣaṭtriṃśatprakaraṇam* (verteilt auf 20 *sargas*), *śapādaṃ ca ślokaśahasram*!

Addiert man nun die Verszahlangaben der 20 *sargas* in Gaṇapati-Sāstrīs Ausgabe des NS, dann erhält man die Summe von 1214 Versen; das paßt vorzüglich zu der Umfangsangabe „1250“, wenn man zugesteht, daß — solche — Zahlen im Bereich der Zehner auf 50 bzw., falls sie über 50 liegen, auf 100 aufgerundet werden ‘durften’.

Wenn Śaṅkarārya nun aber bei der Angabe des Umfangs des von ihm kommentierten Werkes, des NS, so ersichtlich Wert auf Genauigkeit gelegt hat, warum sollte er dann bei dem von Kāmandaka exzerpierten Werk, dem KĀŚ, stillschweigend darüber hinweggegangen sein, daß die dortige Umfangsangabe (KĀŚ 1.1.18) nicht zutrifft, hätte ihn — wie uns Nachgeborenen — das Kauṭīliya in einer um rd. 1.200 *granthas* verminderten Gestalt vorgelegen? Alles, so scheint es, spricht dafür, daß er nur ein vollständiges KĀŚ kannte! Das Gleiche gilt für Daṇḍin, den Verfasser des Daśakumāracarita, — bei dem allenfalls noch zusätzlich die Möglichkeit zu berücksichtigen ist, daß er ironisch mit der Umfangsangabe („6000 *ślokas*“) und der Charakterisierung des Werkes als *saṃkṣipta* („kurz zusammengefaßt“) spielt! Deshalb liegt es nahe zu vermuten, daß der/die Verlust(e) an Textsubstanz erst in der Zeit nach Daṇḍin (1. Hälfte des 7. Jhdt.s) und nach Kāmandaka (8. Jhdt.) entstanden ist/sind, aber offenbar, bevor die ersten Kommentare zum KĀŚ geschrieben worden sind, als deren ältester der in Malayālam verfaßt („clearly old“) und Cnn (Nīrṇīti des Yogghama) („very old“) gelten dürfen (vgl. Kangle 1990: (5) ff.), die aber beide nicht datiert sind. Fehlt uns etwa das ominöse „Bhāṣya“?

6.2. So — wie Citrabhānu usw. — stelle ich mir auch den Verfasser des Kauṭīliya vor, wenn er Ansichten „früherer Lehrer“ usw. referiert. Er schloß ganz und gar nicht aus, daß seine Leser Zugang zu den von ihm ‘exzerp-

¹⁸³ Auf die Charakterisierung des NS als *mahākāvyaśvarūpa* hat schon Jacobi aufmerksam gemacht (1912: 836 [= 1970: 526]).

ten' älteren Arthaśāstras hatten — wie das der Autor der Jayamaṅgalā behauptet, der in diesem Zusammenhang auch das Mythem¹⁸⁴ von der schrittweisen Verkürzung¹⁸⁵ eines von Gott Brahmā verfaßten 100000 *adhyāyas* umfassenden (Artha-) Śāstra ins Spiel bringt¹⁸⁶ —, aber er wollte ihnen diese Mühe ersparen und ihnen zudem Weiteres bieten. Vi. zeigt, daß ihm damit nur in begrenztem Umfang Erfolg beschieden war. Denn Vi. seinerseits sah offenbar die Notwendigkeit, an drei Punkten auf Vor-Kauṭilya-Autoren, nämlich Viśālākṣa und Bṛhaspati zurückzugreifen und — um der Klarheit willen? — unter Angabe ihrer Namen aus ihren leider nicht *in toto* erhaltenen Werken zu zitieren, die Zitate dabei als solche klar markierend. Was letztlich dabei sein Motiv ist, bleibt allerdings im Dunkeln. Denn die Vermutung Jacobis (1912: 837 f. [= 1970: 527 f.]) — der schon beobachtet hatte, „daß zwei größere Partien des Werkes“, d. h. des KĀŚ, „... keine Erwähnung abweichender Ansichten enthalten –, daß der Grund dafür, daß Kauṭilya „in diesen Teilen seines Werkes nicht Gelegenheit zu „Kontroverse nimmt“, 'wahrscheinlich' der ist, „daß sich ihm keine bot, weil seine Vorgänger eben diese Dinge nicht behandelt hatten“, gewinnt im Lichte des Zeugnisses Vi.'s und auch Citrabhānus ganz und gar nicht an Überzeugungskraft.

6.3. Nicht allein für das Arthaśāstra des Kauṭilya gilt, daß es jedenfalls in Südindien mindestens bis ins 14. Jhdt. n. Chr. (Mallinātha) noch bekannt war und Kommentare zu ihm überliefert wurden. Auch — und das ist bisher nicht hinreichend gewürdigt worden — ältere Texte dieser Gattung, (die) Werke

¹⁸⁴ S. dazu Wezler (2011: § 3.1.1 Anm. 36).

¹⁸⁵ S. dazu Wezler (2011: § 3.3.1). Vgl. auch J. J. Meyer (1927: 329).

¹⁸⁶ Vgl. Cj p. 4 l. 7 v. u. ff.: *tathā cōktam — „brahmādhyāyasahasrāṇām śataṃ cakre svabhuddhijam / tat tacchaṃkareṇa śakreṇa guruṇā bhārgaveṇa ca // saṃkṣiptaṃ manasā caiva bahubhiḥ ca tapodhanaiḥ / ca prajānām āyuso hrāsaṃ vijñāya ca mahātmanā // saṃkṣiptaṃ viṣṇuguptena nṛpāṇām arthasiddhaye /*“ Die Setzung der *daṇḍas* und Doppel-*daṇḍas* ist eher irreführend; Zeile 2 und 3 bilden jedenfalls — ebenso wie 4 und 5 — eine syntaktische Einheit. Woher stammen die Verse? — Vgl. das sehr ähnliche Mythem im Kāmasūtra 1.1.5–7, das in der Upādhyāyanirapekṣā zu NS 1.6 zitiert wird. Yaśodhara bietet keine Hilfe bei der Herkunftsfrage. Zitierenswert aber ist seine Erklärung für das Fehlen einer Umfangsangabe in *sūtra* 1.1.7: *dvayor apy anayor* (nämlich des *dharmādhikārika* und des *arthādhikārika*) *aprastutatvān nādhyāyasamkhyā darśitā; nota bene*, das parallele (*atrādhyāyasamkhyānam uktam*) *śāstrasyāprastutatvāt* zu KS 1.1.8 ist korrupt; ich vermute *śāstrasyāsyā pra-*). — Vgl. auch Jacobi (1911: 973 „Nachtrag“ [= 1970: 521]), der auf „Mahābhārata XII 59“ (gilt auch für die kritische Ausgabe, s. XII 59.87 ff.), verweist.

des Bṛhaspati und des Viśālākṣa, wahrscheinlich auch des Uśanas (alias Śukra) waren, ob in Teilen oder ganz muß dahingestellt bleiben, noch in der ersten Hälfte des 9. Jhdt.s in Nordindien¹⁸⁷ (Vi.), möglicherweise sogar in der ersten Hälfte des 16. Jhdt.s im Süden (Citrabhānu) zugänglich.

Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß noch mehr direkte oder indirekte Zeugnisse ähnlicher Art wie die hier behandelten zu Tage kommen, wenn die Aufmerksamkeit verstärkt auf die Möglichkeit dieser sehr langen Bewahrung alter Traditionen gerichtet wird.

6.4. Mit Blick auf die mehr als ein halbes Jahrtausend oder gar mehr als ein Jahrtausend¹⁸⁸ umfassende Koexistenz des Kauṭīliya, eines Werkes der von J. J. Meyer (1927: 103) so genannten „Epitomatorenliteratur“, und einiger älterer Arthaśāstras kann ich nur mit der Feststellung schließen, daß die Abfassung und Verbreitung des ersteren, jüngeren — anders als z. B. im Falle von Pāṇinis Aṣṭādhyāyī oder Bharatamunis Nāṭyaśāstra — nicht dazu geführt hat, daß die Überlieferung des älteren, dem gleichen Śāstra zugehörigen allmählich (?) erstarb und die Werke (nahezu) vollständig verloren gingen. Im Falle der Traditionen der Staatsrechtslehre müssen wir offenbar keine derartige totale Verdrängung beklagen.

Abkürzungen

AŚ = Arthaśāstra

Bāl. = Bālakrīḍā

Cj = Jayamaṅgalā-Kommentar des KAŚ

Cn = Nayaśāstrī-Kommentar des KAŚ

Cs = Śrīmūla-Kommentar des KAŚ

KAŚ = Kauṭīliya Arthaśāstra

Kir. = Kirātārjunīya

Mahābh. = Mahābhārata

MDhŚ = Mānava-Dharmaśāstra

MW = Monier Williams

NS = Nīṭisāra

NīVāA = Nīṭivākyāmrta

pw = 'Kleines Petersburger Wörterbuch'; s. Böhlingk

¹⁸⁷ Zur wahrscheinlichen Herkunft Viśvarūpas s. Kane (1968: 565, aus „present Malwa“).

¹⁸⁸ Für den KAŚ nimmt Scharfe (1968, auch 1993) als Entstehungszeit 2. Jhdt. n. Chr. an.

Śiśupāla. = Śiśupālavadha
 Vi. = Viśvarūpa
 Vijñ. = Vijñāneśvara
 YDhŚ = Yājñavalkya-Dharmaśāstra

Texte

- Pāṇini's Grammatik, herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit verschiedenen Indices versehen von Otto Böhtlingk. 1964. Hildesheim: Georg Olms (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1887).
- The Kauṭīliya Arthaśāstra. Part I: A Critical Edition with Glossary, ed. by R. P. Kangle (University of Bombay Studies Sanskrit, Prakrit and Pali, No. 1) 1960. Bombay: University of Bombay.
- Arthaśāstra-Vyākhyā Jayamaṅgalā edited with Introduction by G. Harihara Sastri (erschienen als Anhang mit eigener Seitenzählung) in: *Journal of Oriental Research, Madras* 20 ff. 1953 ff.). Madras: Kuppuswami Sastri Research Institute.
- Arthaśāstra-Vyākhyā Cāṇakyaṭīkā edited with Introduction by G. Harihara Sastri (erschienen als Anhang mit eigener, aber an die Jayamaṅgalā anschließender Seitenzählung in: *Journal of the Oriental Research, Madras* 26 ff. 1957/58 ff.). Madras: Kuppuswami Sastri Research Institute.
- A Fragment of the Koutalya's (sic!) Arthaśāstra alias Rājasiddhānta, with the fragment of the commentary named Nītinirṇīti of Achārya Yogghama alias Mugdhavilāsa ... Edited with variant (sic) readings and old ṭippankas by Muni Jina Vijaya (Singhi Jain Series 47), 1959. Bombay: Bhāratiya Vidyā Bhavana.
- Arthaśāstra of Kauṭilya. A New Edition by J. J. Jolly ... and R. Schmidt. Vol. II. Notes, with the commentary Naya Candrikā of Mahāmahopādhyāya Mādhava Yajva. (The Punjab Sanskrit Series No. 4), 1924. Lahore: Motilal Banarsidas.
- The Arthaśāstra of Kautalya with the commentary "Śrīmūla" of Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapati Sāstrī. Ed. by the commentator. 3 Vols. (TSS 79, 80 und 82); 1924–1925. Trivandrum: Government Press [Nachdruck ("With an elaborate Introduction" by Dr. N. P. Kuni), 1984. Delhi — Varanasi: Bharatiya Vidya Prakashan].
- The Kirātārjunīya of Bhāravi, with the Commentary Śabdārthadīpikā of Chitrabhānu. Ed. by Mahāmahopādhyāya T. Gaṇapati Sāstrī. TSS No. LXIII. 1918. Trivandrum: Government Press.
- Bhāravipraṇītaṃ Kirātārjunīyam Mallināthīyaghaṇṭāpathavyākhyāsametaṃ. ... caturdaśaṃ saṃskaraṇam 1954. ... Nārāyaṇa Rāma Ācārya 'Kāvyatīrtha' ity etaiḥ ... pariṣkṛtaṃ. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press.
- Daśakamāracarita of Daṇḍin. Text with Sanskrit commentary, various readings, a literal English translation, explanatory and critical notes, and an exhaustive introduction, by Moreshvar Ramchandra Kale, 1966⁴ (reprinted 1979, 1986), Delhi (etc.): Motilal Banarsidass.
- Mahākavidaṇḍiviracitaṃ Daśakumāracaritaṃ (Pūrvottaraṇīthikāsamalaṅkṛtaṃ) Pada-dīpikā — Pada-candrikā — Bhūṣaṇā — Laghudīpiketi vyākhyācatuṣṭaya — pā-

- ṭhāntara — ṭippanyādibhiś ca sametam ... Nārāyaṇa Rāma Ācārya 'Kāvyaṭīrtha'
ity etaiḥ saṁśodhitam 1983 (Nachdruck der 1951 in Bombay in der *Nirnaya Sa-*
gar-Press erschienenen Ausgabe): Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Somadevasūrikṛta-Nītivākyāmṛtam [dasavim śatī kā saṁskṛta nītiśāstra] mūla-pāṭha
hindī-aṅgrejī anuvāda sahita. Anuvādaka Ḍā. Sudhīr Kumār Gupta. (Prākṛta Bhā-
ratī Puṣpa — 39). 1987. Jaipur: Prākṛta Bhāratī Akādemi / Kalkatta: Modi
Phaundeśan.
- The Nītisāra of Kāmandaka with the commentary, Jayamaṅgala of Śaṅkarārya, Edited
by T. Gaṇapati Śāstrī (TSS No. XIV), 1912. Trivandrum: Government Press.
- Jayamaṅgalopādhyāyanirapekṣābhyāṁ saṁvalitah kāmāndakīyanītisārah ... Rāva-
bahā-dura ity upapadadhāribhiḥ Gaṅgādhara Bāpurāva Kāle Je. Pi. ity etaiḥ ...
prakāśitaḥ. 1958 bzw. 1964, Poona: Ānandāśrama Mudraṇālaya.
- Nyāyaratnamālā of Pārthasārathimīśra with the Commentary of Rāmānujācārya enti-
tled, the Nayaratna. Critically edited with an Introduction and Indices by, K. S. Rā-
maswami Śāstrī Śiromaṇi (ed.) 1937 (GOS No. LXV), Baroda: Oriental Institute.
- Manu-Smṛti with Nine Commentaries by Medhātithi, Sarvajñanārāyaṇa, Kullūka,
Rāghavānanda, Nandana, Rāmacandra, Maṇirāma, Govindarāja and Bhāruci, ed.
by Jayantakrishna Harikrishna Dave, Vol. IV (Part — I: Adhyāya 7) (Bhāratīya
Vidyā Series — Vol. No. 38), 1985, Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- The Mahābhārata. For the First Time Critically Edited, I — XIX. Ed. by V. S. Suk-
thankar *et alii*. 1933–66. Poona: BORI.
- The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali. Edited by F(ranz) Kielhorn. Third Edition
... by Mm. K. V. Abhyankar ... [1. Aufl. 1880–1885, 2. Aufl. 1892–1909].
3 Vols., 1962–1972. Poona: BORI.
- Annambhāṭṭa's Tarka-Saṅgraha: with the author's Dīpikā ... ed. with critical and ex-
planatory notes by Yashwant Vasudev Athalye ... Second ed. second imprint, re-
vised and enlarged. (BSS 55), 1963: Poona: BORI.
- Yādnyavalkyasmṛiti of Yogīśvara Yādnyavalkya, With the Commentary Mitāksharā
of Vidnyāneshvara. Ed. by Wāsudev Laxmaṇ S'āstrī Paṇṣ'īkar. Third Edition.
1926. Bombay: 'Nirnaya-Sāgar' Press.
- The Yājñavalkyasmṛiti: with the commentary Bālakṛṇḍā of Viśvarūpachārya, ed. by
Mm. T. Gaṇapati Śāstrī. Part I. Āchāra & Vyavahāra Adhyāyas (TSS LXXIV)
1922. Part II. Prāyaścittādhyaya (TSS LXXXI 1924). Trivandrum: Government
Press.
- Aparārkāparābhīdhāparādityaviracitaṭīkāsametā Yājñavalkyasmṛtiḥ ... etat pustakam
... Hari Nārāyaṇa Āpte ity anena ... prakāśitam. (Teil 1 und 2 = ĀSS 46) 1903
bzw. 1904. Poona: Ānandāśrama Mudraṇālaya.
- Śrīdattakasūnumahākavimāghapraṇītam Śīśupālavadham, Mahopādhyāyakolācala-
Mallināthasūrikṛtayā Sarvaṅkaśāvyākhyayā, Vallabhadeva-Dinakaraṭīkāviśeṣaṁ-
śa-pāṭhāntara — tippanī — pariśiṣṭādibhiḥ samullasitam / ... Paṇḍita Durgaprasā-
dapramukhaiḥ pūrvasaṁskṛtasyāśya dvādaśaṁ saṁskaraṇam, ... Nārāyaṇa Rāma
Ācārya 'Kāvyaṭīrtha' ity etair ... saṁśodhitam. 1957. Bombay: Nirṇaya Sāgar Press.

Sekundärliteratur

- Aklujkar, Ashok. 2009/2010. Unity of the Mīmāṃsā: How Historiography Hides History. In: *Vācaspativaibhavam* [Festschrift für V. Upādhyāya]. Delhi: D. K. Printworld.
- Apte, Vaman Shivaram. 1957. The Practical Sanskrit-English Dictionary. Revised and Enlarged Edition ed. by P. K. Gode & C. G. Karve et al., Poona: Prasad Prakashan (First Reprinting 1978. Kyoto: Rinsen Book Company).
- Banerji, Sures Chandra. 1972. Commentaries of Mallinātha. In: R. C. Hazra and S. C. Banerji (eds.) *S. K. De Memorial Volume*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyaya, 298–368.
- Bhandarkar, Devadatta Ramakrishna. 1981. Inscriptions of the Early Gupta Kings. Revised by D. R. Bh., ed. by Bahadur Chand Chhabra & Gowind Swamirao Gai. (*Archaeological Survey of India. Corpus Inscriptionum Indicarum. Vol. III*). Delhi: Archaeological Survey of India.
- Bodewitz, Henk W.. 2003. The Concept of *sampad* in the Arthaśāstra, the Vedic Prose Texts and the Gītā. *IJ* 46, 231–259.
- Böhtlingk, Otto von. 1923–1925. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Sieben Bände. Neudruck im Helioplanverfahren. Leipzig: Markert & Petters. (Ursprünglich: 1879–1889 St. Petersburg: Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften).
- Chhabra, Bahadur Chand. 1940. Office of uparika. In: *D. R. Bhandarkar Volume*, ed. by Bimala Charu Law, 231–234. Calcutta: India Research Institute.
- Einike, Katrin. 2009. Korrektur, Differenzierung und Abkürzung in indischen Inschriften und Handschriften. (AKM Bd. 68, DMG). Wiesbaden: O. Harrassowitz.
- Fitzgerald, James L.. 2004. Mahābhārata, 11: The Book of the Women. 12: The Book of Peace, Part One. Translated, Edited and Annotated by Chicago and London. The University of Chicago Press.
- Gonda, Jan. Abbreviated and Inverted Nominal Compounds in Sanskrit. In: (*Felicitatio* Vol. Kuiper =), *Selected Studies* III 1, Leiden: E. J. Brill, 43–68.
- Harweg, Roland. 2009. Zeit in Mythos und Geschichte, 3. Band: Chronographie im Orient vom Altertum bis zur Gegenwart. Berlin: LIT Verlag.
- Hauschild, Richard. 1964. Register zur altindischen Grammatik von J. Wackernagel und A. Debrunner. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hinüber, Oskar von. 2004. Les documents épigraphiques indiens: Difficultés de leur interprétation — exemples concernant l' irrigation. In: *Académie des Inscriptions & Belles Lettres. In: Comptes Rendus de Séance de l' Année 2004, April-Juin*, Paris: de Boccard 989–1011.
- Hinüber, Oskar von. 1996. A Handbook of Pali Literature. (Indian Philology and South Asian Studies 2). Berlin: de Gruyter (und 1997, Delhi: Munshiram Manoharlal).
- Hultzsch, Eugen 1926. Māgha's Śiśupālavadha, nach den Kommentaren des Vallabha-dēva und Mallināthasūri ins Deutsche übertragen. Leipzig: Verlag der Asia Major.

- Ikari, Yasuke. 2001/2002. (ed.) *Zinbun. Annals of the Institute for Research in Humanities. Kyoto University*. No. 36 (2). Kyoto: Jinbun Kagaku Kenkyusho.
- Jacobi, Hermann. 1911. Kultur-, Sprach- und Literaturhistorisches aus dem Kauṭīliya. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Mitth. der phil.-hist. Classe v. 2. Nov.*, 954–973. [= *Kleine Schriften*, ed. B. Kölver, 1970, Wiesbaden: Steiner, 502–521].
- Jacobi, Hermann. 1912. Über die Echtheit des Kauṭīliya. In: *Sitzungsberichte ... Mitth. d. phil.-hist. Cl. v. 18 Juli*, 832–899. [= *Kleine Schriften ...* 522–539].
- Jamison, Stephanie. 2007. The Rig Veda between Two Worlds / Le R̥gveda entre deux mondes. (Collège de France. Publications de l' Institut de Civilisation Indienne. Série in-8°.74). Paris: de Boccard.
- Jolly, Julius. 1924. Viśvarūpa. In: *Journal of Indian History III.1*, 1–27.
- Kane, Pandurang Vaman. 1926. The Predecessors of Vijñāneśvara. In: *JBBRAS I*, 193–224.
- Kane, Pandurang Vaman. 1968. History of Dharmaśāstra. (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India). Vol. 1 (Government Oriental Series, Class B, No. 6.), Poona: BORI.
- Kangle, R. P.. The Kauṭīliya Arthaśāstra Part II. An English Translation with Critical and Explanatory Notes. (University of Bombay Studies: Sanskrit, Prakrit and Pali, No. 2). Bombay: University of Bombay.
- Kangle, R. P.. The Kauṭīliya Arthaśāstra. Part III: A Study. (University of Bombay Studies: Sanskrit, Prakrit and Pali, No. 3). Bombay: University of Bombay.
- Kosambi, Damodar Dharmanand. The Text of the Arthaśāstra. In: Jinavijayajī (ed.) 1959 [s. dort].
- Kielhorn, Franz. 1905–1906. Junagaḍh rock inscription of Rudradāman; the year 72. In: *EI 8*, 1905–06, 36–46.
- Meyer, Johann Jakob. 1926. Das altindische Buch von Welt- und Staatsleben. Das Arthaśāstra des Kauṭīliya, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Meyer, Johann Jakob. 1927. Über das Wesen der altindischen Rechtsschriften und ihr Verhältnis zueinander und zu Kauṭīliya. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Minkowski, Christopher. 2008. Why Should We Read the Maṅgala Verses? In: *śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*. Ed. By Walter Slaje (AKM Bd. LXII, DMG). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Moghe, S. G.. 1976. Citations from the Kauṭīliya Arthaśāstra in the Commentaries of Mallinātha. *Sri Venkateswara University Oriental Journal, Tirupati*, XIX Pts. 1 & 2, 15–21.
- Monier-William, Sir Monier, 1899. A Sanskrit-English Dictionary. Oxford: Clarendon Press.
- Olivelle, Patrick. 2005. Language, Texts, and Society. Explorations in Ancient Indian Culture and Religion. [Kykéion Studi et Testi. Scienze delle Religioni I 4]. Florenz: Firenze University Press, und Delhi: Munshiram Manoharlal.

- Olivelle, Patrick. 2006. *Ascetics and Brahmins. Studies in Ideologies and Institutions*. [Kykéion Studi et Testi. Scienze delle Religioni I 6]. Florenz: Firenze University Press, und Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Olivelle, Patrick, 2006. *Manu's Code of Law. A critical edition and translation of the Mānava-Dharmaśāstra with the Editorial Assistance of Suman Olivelle*. New Delhi: Oxford University Press.
- Scharfe, Hartmut. 1968. *Untersuchungen zu Staatsrechtslehre des Kauṭilya*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Vgl. Scharfe, Hartmut, 1993. *Investigations in Kauṭilya's Manual of Science*. [Second revised edition of Scharfe 1968], Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Schetelich, Maria. 1997. Die *maṇḍala*-Theorie im *Artha-* und *Nītiśāstra*. In: Kölver, Bernhard (ed.), *Recht, Staat und Verwaltung im Klassischen Indien. The State, the Law, and the Administration in Classical India* (Schriften des Historischen Kollegs, Hrsg. von der Stiftung Historisches Kolleg. Kolloquien 30). München: R. Oldenbourg Verlag.
- Stenzler, Adolf Friedrich. 1849. *Yājñavalkyadharmasāstram. Yājñavalkya's Gesetzbuch. Sanskrit und Deutsch herausgegeben*. Berlin: Ferd. Dümmler's Buchhandlung, und London: Williams & Norgate.
- Thiel-Horstmann, Monika. 1985. *Nächtliches Wachen. Eine Form indischen Gottesdienstes*. (Indica et Tibetica 6). Bonn: Indica et Tibetica Verlag.
- Tokunaga, Muneo. 1993. Structure of the *Rājadharmā* Section in the *Yājñavalkya-smṛti* (I 309–368). *Memoirs of the Faculty of Letters. Kyoto University*, No. 32, 1–42.
- Tokunaga, Muneo. 2009. Vedic Exegesis and Epic Poetry: A Note on *atrāpi udāharanti*. In: *Parallels and Comparisons. Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas. September 2005*. Ed. by Petteri Koskikallio. General Editor: Mislav Ježić. Zagreb: Croatia Academy of Sciences and Arts, 21–30.
- Wackernagel, Jacob. 1905. *Altindische Grammatik. II, 1. Einleitung zur Wortlehre, Nominal Komposition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wezler, Albrecht. 1991. 'Divorzio all' indiana'. Einige Bemerkungen zum Verständnis des Abschnitts über die Ehescheidung bei Kauṭilya (Untersuchungen zum 'Kauṭīliya' Arthaśāstra I). In: *Papers in Honour of Prof. Dr. Ji Xianlin on the Occasion of his 80th Birthday (II)*, Nanchang: Jiangxi ren min chu ban she, 801–821.
- Wezler, Albrecht. 1993. Über Form und Charakter der sogenannten 'Polemiken im Staatslehrbuch des Kauṭilya' (Untersuchungen zum 'Kauṭīliya' Arthaśāstra II). *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 143 (1), 106–134.
- Wezler, Albrecht. 2004. Some Remarks on the 135th Adhikaraṇa of the 'Kauṭīliya' Arthaśāstra entitled 'Policy towards saṃghas' [= Untersuchungen zum 'Kauṭīliya' Arthaśāstra III]. In: Balcerowicz, Piotr and Mejer, Marek (eds.) *Proceedings of the International Conference on Sanskrit and Related Studies to Commemorate the*

Centenary of the Birth of Stanisław Schayer (1899–1941), Warsaw University, Poland, October 7–10, 1999. Delhi: Motilal Banarsidass, 295–309.

Wezler, Albrecht. 2012. Wie viele Fehler soll man durchgehen lassen? Erscheint in: Berliner Indologische Studien 20.

Wilhelm, Friedrich. 1960. Politischen Polemiken im Staatslehrbuch des Kauṭalya. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

О названиях реки в Ригведе*

Т. Я. Елизаренкова

Вода была священной в Ригведе (РВ), и всё, что было с ней связано — реки, потоки, море — в той или иной степени обладали этим свойством. Вода (а следуя более точно оригиналу, «вóды» — *ápah* pl. tantum) играла очень важную роль в космогонии, как в первичном, так и во вторичном акте творения — это изначальная водная стихия, [относящаяся ко времени,] когда ничего больше не было, а также реки, освобожденные Индрой от запрудившего их змея Вритры, тем самым нарушившего порядок во вселенной. Считалось, что реки существуют как на земле, так и на небе. Такие реки на земле, как Сарасвати и Синдху, обожествлялись, и адепты обращались к ним со своими молитвами. Разница между реальными, земными реками и небесными ощущалась в гимнах иногда довольно смутно. Реки были связаны также с ритуалом приготовления Сомы: воду для ритуала брали из реки, выжатый сок растения Сомы смешивали с водой. На языке риши это называлось: Сомы ныряет в реку.

Два слова в РВ обозначают реку: *nadī-* f. и *sindhu-* m.f. *Nadī-* встречается в тексте 67 раз, *sindhu-* — 204 раза. Согласно словарю Бётлинга, слова эти имеют следующие значения¹:

nadī- f. ...fluthendes Wasser, Fluss.

sindhu- 1) m.f. a) Fluss, Strom. — b) der Indus.

2) Fluth überh. (auch am Himmel). — b) Meerfluth, Meer... — f) das am Indus belegene Land und dessen Bewohner (Pl.).

Таким образом, эти два слова синонимичны в своем главном значении «река», «поток», и возникает вопрос, в чем различие между ними в тексте.

Метод анализа, который применяется здесь для установления семантических различий между ними, принадлежит к «грамматике текста». Прово-

* Статья была написана для так и не увидевшего свет сборника памяти А. А. Королева. Текст публикуется в авторской редакции, с незначительными исправлениями.

¹ *Böhtlingk O. Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. St. Petersburg. 3. T. 1882. S. 175; 7. T. 1889. S. 135.*

дится сравнение падежных парадигм этих слов, особенностей выражения отдельных грамматических категорий, частоты употребления различных грамем. Затем дается описание сочетаний с глаголами, прилагательными и существительными, характерных для каждого из этих слов. Таким образом, получаются своего рода маленькие словарики употребления данного существительного в гимнах РВ. Результаты этого формального анализа соотносятся с мифологическими контекстами, типичными для этого слова, и, наконец, рассматриваются стилистические особенности этих контекстов².

Этимологически *nadī-* возводят к глагольному корню *nad-* «звучать», «реветь», «шуметь» (т. е. «шумная»)³, в то время как этимология *sindhu-* не установлена⁴.

Слово *sindhu-* является доминантой в данном семантическом поле, потому что обладает более широким кругом значений и более употребительно. Эти две основы существительных различаются по грамматическому роду: *nadī-* женского рода, а *sindhu-* и мужского и женского рода. Последняя особенность привлекает к себе внимание, потому что все названия рек в РВ бывают только женского рода, а их персонификации всегда принимают женский облик: коровы, кобылы, матери, юные женщины. Необычно и то, что именная основа на *u-* может принадлежать одновременно к двум родам.

Объяснение, которое дает этому явлению Грассман в своем словаре, в целом кажется достоверным⁵. Он говорит, что слово *sindhu-* бывает ж.р., когда обозначает реку в узком смысле слова (т. е. как имеющую реальное русло) или персонификацию реки в образе богини, и оно бывает м.р., когда обозначает потоки вообще или море. Это объяснение применимо к ясным случаям, но стиль памятника таков, что достаточно много неясных случаев, когда трудно понять, что за поток или реку имел в виду риши.

Падежные парадигмы *nadī-* и *sindhu-* сильно отличаются друг от друга по своей структуре. Прежде всего, это касается соотношения форм ед. и мн. числа. У *nadī-* формы мн.ч. засвидетельствованы чаще, чем формы ед.ч. в 10 раз, у *sindhu-* — это различие невелико (109 — мн.ч., 95 — ед.ч.). Это говорит о том, что *nadī-* воспринимается прежде всего как множество, как класс, члены которого недостаточно индивидуализированы.

² Предложенный метод анализа был разработан в книге: *Елизаренкова Т. Я. Слова и вещи в Ригведе*. М., 1999.

³ *Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen (EWAia)*. II. B. Heidelberg. 1992. S. 9.

⁴ *Mayrhofer M. EWAia*. II. S. 729–730.

⁵ *Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda*. 3. Aufl. Wiesbaden. 1955. Sp. 1519.

Им. пад. отсутствует среди форм ед. ч. у *nadī́-*. Отдельная *nadī́-* не выступает как субъект действия. Звательная форма ед. ч. в чистом виде тоже отсутствует. Один раз встречается форма с адъективным суффиксом превосходной степени *-tama-* — II,11,16: *āmbitame nādītame | dévītame sárasvati* ‘О самая материнская, самая лучшая река, самая лучшая богиня Сарасвати!’. В форме *nādītame nadī́-* представляет множество рек, а к *nadī́-* как к одной реке в РВ не обращаются. Следует к тому же добавить, что, в то время как в РВ существует *nādītama-*, слова **sindhutama-* нет — подобная форма кажется невозможной, так как *nadī́-* — класс рек, собирательное понятие.

Ту же соотнесенность формы ед. ч. со множеством денотатов можно увидеть и в единственном в РВ случае употребления вин. пад. ед. ч. — I,131,5: *te anyā́m- anyā́m nadyā́m saniṣṇata* ‘Они завоевывали реки одну за другой’. Остальные засвидетельствованные для *nadī́-* формы ед. ч. (род. п. — 3 раза, местн. пад. — 1 раз) выражают обычные значения.

В отличие от падежной парадигмы *nadī́-*, у *sindhu-* им. пад. является самым употребительным в ед. ч. (46 раз). *Sindhu-* движется (VII,95,1 — *yāti*, X,75,3 — *éti*), распространяется по широкому пространству (X,75,7 — *pári bharate*), одевается в кустарник (X,75,8 — *vaste*), запрягает свою колесницу (X,75,9 — *yuyiḥ*) и т. д. Правда, во многих случаях им. пад. ед. ч. *sindhu-* встречается в эллиптических сравнениях или в так называемых «разложенных» сложных словах: *sindhur ná kṣódaḥ* ‘как быстрый поток’, но это не меняет общего положения.

Им. пад. ед. ч. *sindhu-* нередко встречается в списке имен богов или полюбожествляемых явлений природы в функции одного из подлежащих, при котором сказуемое выражено глаголом в косвенном наклонении, передающим просьбу или пожелание адепта. Таков, например, рефрен, встречающийся 19 раз в мандале I (I,94,16 и т. д.) и один раз в мандале IX: *tán no mitró váruṇo māmahanā́m | áditiḥ sindhuḥ pṛthivī́ utá dyáuḥ* ‘Пусть нам это щедро даруют Митра, Варуна, Адити, Синдху, Земля и Небо!’. Синдху могут просить среди других богов даровать защиту (IV,54,6: *śárma yaṁṣat*), придти на помощь (X,64,9: *ávasā́ yantu*), слышать слова риши (X,66,11: *śṛṇavad vácāṁsi me*). Подобные контексты типичны для слова *sindhu-*, употребляющегося здесь как *nom. pr.* обожествляемой реки, но они не подходят к *nadī́-*.

В парадигме *nadī́-* нет звательной формы; люди не обращаются непосредственно к *nadī́-*, как они это делают в случае *sindhu-*. Напр., VIII,25,12: ‘Услышь (нас), о Синдху, текущая сама по себе!’ (*śrudhí svayā́van sindho*). В РВ встречаются 4 звательных формы от *sindhu-* в ед. ч. и 5 во мн. числе.

Некоторую информацию о семантических различиях между *nadī́-* и *sindhu-* можно извлечь из сравнения форм род. пад. ед. ч. Этот падеж от

nadī- встречается в РВ 3 раза, а от *sīndhu-* — 15 раз. Дело, однако, в том, что для *sīndhu-* в 10 из 15 случаев форма род. пад. ед. ч. встречается в вариантах формулы *sīndhor ūrmī-* ‘волна Синдху (реки)’. Напр., I,44,12: *sīndhor iva prāsavanitāsa ūrmāyo* | ‘*gnér bhrājante arcāyaḥ*’ ‘...словно шумные воды Синдху, сверкают языки пламени Агни’, где Синдху является пом. рг. реки. Однако типично для этой конструкции ее употребление в мандале IX, где *sīndhu-* имеет апеллятивное значение — вода, используемая в ритуале приготовления Сомы, называется метафорически рекой, а выражение «волна реки» символически обозначает суть воды, ее животворную силу. Напр., IX,73,2: ‘На волне реки прозорливцы сделали (его) вдохновенным’ (*sīndhor ūrmāv ādhi venā avīvipan*) — «его», т. е. Сому. То же сочетание *sīndhor ūrmī-* встречается в IX,12,3; 14,1; 21,3; 39,4; 50,1; 80,5; 85,10. Это устойчивое сочетание, своего рода формула, связанная с Сомой. Совсем в другом положении находится слово *nadī-*, у которого конструкции с род. пад. не отличаются формульностью, и существительные, управляющие род. падежом от *nadī-*, отличаются разнообразной лексической семантикой. Напр., I,54,10: *nadyò vavriṇā* ‘запрудителем реки’; VII,60,7: *pravrajé... nadyò* ‘в стремнине реки’; VIII,96,14: *upahvaré nadyò* ‘в углублении реки’. *Nadī-* употребляется здесь в буквальном значении «река».

В парадигме *sīndhu-* лексические значения лучше всего различаются в ед. числе. Понятно, что в качестве пом. рг. *sīndhu-* может употребляться только в ед. числе. Имя Инда в РВ часто упоминается среди имен других рек. Напр., X,64,9: *sārasvatī sarāyuḥ sīndhur ūrmibhir* | *mahó mahīr āvasā yantu vākṣaṇīḥ* ‘Сарасвати, Сараю, Синдху с (ее) волнами, великие, могучие, пусть придут с (их) помощью, подкрепляющие...!’ Ср. сочетание *sārasvatī-* с *sīndhu-* во мн. ч. в IV,52,6: *sārasvatī sīndhubhiḥ pīnvamānā* ‘Сарасвати, набухающая вместе с реками’.

Один раз *sīndhu-* обозначает страну по берегам реки Инд — I,126,1: *āmandān stómān prā bhare manīṣā* | *sīndhāv ādhi kṣiyatò bhāvīyasya* ‘Неслабые восхваления я благодарно приношу (царю) Бхавье, живущему на Синдху’.

Значение «море», «океан» (хотя далеко не ясно, знали ли арии РВ настоящее море, а не разлив Инда) также встречается у *sīndhu-* только в ед. числе. Напр., VII,87,6: *āva sīndhum vāruṇo dyāur iva sthād* | *drapsó ná śvetó mṛgās tīvīṣmān* ‘В море нисходит Варуна, как день, как белая капля, (он,) сильный зверь’; I,83,1: *tām it pṛṇakṣi vāsunā bhāvīyasā* | *sīndhum āpo yāthābhīto vicetasah* ‘Это его ты наполняешь наибольшим добром, как сверкающие воды со всех сторон — океан’. Здесь *sīndhu-* следует понимать как «море» или «океан», потому что в РВ не раз упоминается, что реки, все вместе, сливают свои воды в океан (*samudrá-*) — напр., VI,19,5: *samudré ná*

sindhavo yādamānāḥ ‘словно реки, соединяющиеся в океане’. Неясно только, какой океан: земной или небесный — имеется в виду.

Значение «поток» встречается у *sindhu-* у форм как ед., так и мн. числа. Напр., I,164,25: *jāgatā sindhum divy āstabhāyad* ‘(Размером) джагат он укрепил поток на небе’; V,53,6d — 7a-b: *dhānvanā yanti vṛṣṭāyaḥ || tatṛdānāḥ sindhavaḥ...| prā sasrur...* ‘Струи дождя движутся по пустыне. Прорвавшись, потоки помчались вперед’.

Удобнее всего сравнивать формы мн. ч. обоих существительных: их лексические значения очень близки, и в парадигме *nadī-* мн. ч. существенно преобладает над ед. числом. Наиболее иллюстративны для этой цели им., вин. и род. падежи мн. числа.

Им. падеж является самым употребительным во мн. числе в обеих парадигмах: 21 раз у *nadī-* и 50 раз у *sindhu-*. Обычная функция им. падежа — выражение субъекта действия в предложении. Какие же глаголы характерны для предикативных конструкций с каждым из этих существительных? Прежде всего, надо отметить, что из 21-го случая употребления им. пад. мн. ч. от *nadī-* 8 раз он встречается в сравнениях, которые, как правило, эллиптичны. Когда же форма *nadyāḥ* выступает в функции подлежащего, то сказуемыми бывают глаголы со следующими лексическими значениями: реки несут славу (*śrávo... bibhrati* I,102,2); наполняют общее вместилище (*samānām ūrvām... prṇanti* — II,35,3), т. е. океан; движутся (*cāranti* — V,47,5); очищают (*mṛjānti* — IX,92,4); гонят плавник (*śāpaṁ... vahanti* — X,28,4); придают силы (*avardhan* — X,95,7); не служат препятствием (*ná... varanta* — V,55,7). Их просят не проглотить певца (*ná mā garan* — I,158,5), распространиться вширь (*varivasyantu* — V,42,12), спасти (*trāmaṇe bhuvan* — V,46,6), быть свободными от болезни (*aśipadā bhavantu, aśimidā bhavantu* — VII,50,4).

Некоторые из этих глаголов употребляются в качестве сказуемых и при *sindhu-*: *bhar-* «нести», *par-* «наполнять», *vṛdh-* «придавать силу», *ná var-* «не служить препятствием». Разница заключается в глаголах движения. *Car-* никогда не употребляется в связи с *sindhu-*, притом что целый ряд глаголов со значением «двигаться», «струиться», «течь» выступает в качестве сказуемого при этом подлежащем: *i-*, *yā-*, *arṣ-*, *kṣar-*, *rī-*, *sar-*. Типичны для *sindhu-* два глагола движения: *arṣ-* и *kṣar-*, часто употребляющиеся с наречиями-префиксами. Напр., IX,2,4: *mahāntaṁ tvā mahīr ānv | āpo arṣanti sindhavaḥ* ‘Текут вслед за тобой, великим, великие воды, реки’ («за тобой» — за Сомой); V,62,4: *ūpa sindhavaḥ pradīvi kṣaranti* ‘От века притекают реки’. Именно с помощью этих двух глаголов описывают движения сока Сомы в сосуде, когда готовят амриту. Ср., напр., IX,32,4: *ubhé somāvacākaśan | mṛgō*

ná taktó arṣasi ‘О Сома, глядя вниз на оба (мира), взметнувшись, словно зверь, мчишься ты’; IX,28,2: *eṣá pavitre akṣarat | sómo devébhyaḥ sutáḥ* ‘Этот полился в цедилке, Сома, выжатый для богов’. Кроме того, оба этих глагола употребляются также в переходном значении: «струить что-либо», «выливать». Объекты, которые струят и выливают реки — *sindhavaḥ* — это мед, жир, космический закон. Напр., I,90,6: *mádhu kṣaranti sindhavaḥ* ‘Мёд струят реки’; I,105,12: *ṛtám arṣanti sindhavaḥ | satyám tātāna sūryo* ‘Закон струят реки. Правду протянуло солнце’; I,125,5: *tásmā āpo ghṛtám arṣanti sindhavas* ‘Для него воды и реки струят жир’ (для «него» — для щедрого донатора). *Mádhu* — это одно из имен Сомы, жир — это мистическая субстанция, в которой заключена жизненная сила — специальный гимн IV,58 посвящен в РВ жиру. Все эти предикативные конструкции с *sindhu-* звучат отголоском словаря Сомы в мандале IX. И эта фразеология и образы, которые скрываются за ней, совершенно чужды для *nadī-*.

Вин. падеж мн. числа засвидетельствован 9 раз у *nadī-* и 24 раза у *sindhu-*. Мифологический контекст, с которым связана эта граммема падежа у *sindhu-*, прослеживается весьма отчетливо — это миф об убийстве Вритры: как Индра убил змея Вритру, запрудившего реки, и, освободив их, дал им беспрепятственно течь к морю. Более половины всех случаев употребления вин. пад. мн. ч. *sindhūn* (15 случаев из 24-х) встречается в этом контексте. Этот миф упоминается (а в гимнах РВ мифы обычно только упоминаются, а не излагаются в логической последовательности) в одних и тех же выражениях-формулах. В полном, неурезанном виде представлены две части: Индра убил Вритру⁶, Индра выпустил течь реки. Напр., II,12,3: *yó hatvāhim áriṇāt sapta sindhūn* ‘Кто, убив змея, пустил струиться семь рек...’; IV,28,1 (=X,67,12): *āhann āhim áriṇāt sapta sindhūn* ‘Он убил змея, пустил течь семь рек’. В другом варианте формулы первая часть имеет вид определения-причастия к имени Индры: «убивший» — IV,17,1: *tvám vṛtrám śavasā jaghanvān | sṛjāḥ sindhūṁr āhinā jagrasānān* ‘Ты, убивший Вритру силой, выпустил течь реки, поглощенные змеем’; IV,19,8: *pūrvīr uśasaḥ śarádaś ca gūrtā | vṛtrám jaghanvān asṛjad ví sindhūn* ‘Много прославленных зорь и осе-ней он, убивший Вритру, пускал течь реки’ и т. д.

⁶ Первая часть этой формулы была проанализирована с позиций индоевропейской поэтики в книге — Watkins C. How to kill a dragon. Aspects of Indo-European Poetics. New York, Oxford. 1995 (см. особенно IV. The basic formula and its variants in the narration of the myth. P. 297–312). Для РВ актуальна также вторая ее часть, где констатируются последствия убийства Индрой змея, запрудившего реки.

Эта двучленная формула встречается и в редуцированном виде. Первая ее часть, содержащая глагол *han-* «убивать» (в виде личной формы, деепричастия, причастия), может отсутствовать. Намеком на деструктивную роль змея, убитого Индрой, служат причастия-определения к рекам. Напр., IV,19,5: *tvám vṛtāṁ ariṇā indra sindhūn* ‘Ты пустил течь, о Индра, замкнутые реки’; VIII,96,18: *tvám sindhūṁr asṛjas tastabhānān* ‘Ты выпустил течь оставившиеся реки’.

Первая часть формулы может быть редуцирована до нуля, и только знание широкого мифологического контекста помогает понять подлинный смысл высказывания. Напр., II,12,12: *yáḥ... | avāṣṛjat sártave sapta sindhūn | ...sá janāsa indraḥ* ‘Кто... выпустил семь рек для бега... — тот, о люди, Индра!’ (ср. II,12,3, где наличествует полная формула мифа об убийстве Вритры).

Вин. пад. мн. числа от *nadī-* встречается в контексте мифа об убийстве Вритры только один раз в поздней части памятника — I,130,5: *tvám vṛthā nadyā indra sártavé | 'chā samudrām asṛjo ráthāṁ iva* ‘Ты выпустил реки, о Индра, чтобы они мчались весело к морю, как колесницы’. Формулы в связи с *nadī-* не встречаются. Восемь других случаев употребления этой граммы принадлежат совсем иным контекстам и не связаны единой мифологической ситуацией. Они функционируют как прямое дополнение при глаголах с разными лексическими значениями. Это могут быть глаголы говорения, как в III,33,4: *kimyúr vípro nadyò johavīti* ‘Что за вдохновенный громко вызывает к рекам?’ или в X,64,8: *triḥ sapta sasrā nadyò... ūtāye | ...havāmahe* ‘Трижды семь текущих рек ... на помощь... мы призываем’; каузатив от глагола звучания, как в I,54,1: *ákrandayo nadyò* ‘Ты заставил шуметь реки’; глагол движения, при котором вин. пад. обозначает направление движения, как в IX,86,8: *rājā samudrām nadyò ví gāhate* ‘Царь ныряет в океан, в реки’ (где «царь» — это Сома) и т. д.

Род. пад. мн. числа является одним из самых употребительных падежей в парадигме *nadī-* (20 раз из 67, ср. им. пад. мн. ч. — 21 раз), но совсем не так употребителен в парадигме *sindhu-* (14 раз из 204). Форма *nadīnām* выражает в гимнах всю шкалу грамматических значений, свойственных приименному и прилагольному род. падежу. Весьма часто конструкции с *nadīnām* обозначают различные реальные детали, связанные с рекой. Напр., V,52,7: *vṛjāne... nadīnām* ‘в излуцинах рек’, VI,17,12: *kṣódo... nadīnām* ‘водопад рек’, VI,72,3 и VII,87,1: *árṇāṁsi... nadīnām* ‘течения рек’, VII,34,16: *budhné nadīnām* ‘на дне рек’.

Три раза встречается gen. part. VII,95,2: *ékācetat sárasvatī nadīnām* ‘Одна среди рек выделилась Сарасвати’; VII,96,1: *-asuryā nadīnām* ‘(Сарасвати) —

асурская среди рек»; VIII,26,18: *vāhiṣṭhā vām nadīnām | sindhur...* ‘Синдху — самая привлекательная для вас из рек’. Грамматическое значение соответствует здесь лексическому значению слова *nadī-*, т. е. толкованию реки как класса объектов.

Конструкции с род. пад. мн. ч. от *sindhu-* отличаются одной особенностью от соответствующих конструкций с *nadī-*. Среди существительных, управляющих род. падежом *sindhūnām*, встречается целый ряд названий одушевленных существ: *jāmi-* «кровный родственник»; *pāti-* «муж», «повелитель»; *rājān-* «царь»; *netār-* «вождь»; *vṛṣan-*, *vṛṣabhā-* «бык» (7 раз из 14). Напр., I,65,7: *jāmiḥ sindhūnām bhrāteva svāsrām* ‘Кровный родственник рек, словно брат — для сестер’ (об Агни); VII,5,2: *netā sindhūnām vṛṣabhā stīyānām* ‘...вождь рек, бык стоячих вод (об Агни)»; IX,89,2: *rājā sindhūnām avasiṣṭa vāsaḥ* ‘Царь рек оделся в (свое) одеяние’ и т. д.

Сравнение конструкций с род. пад. мн. ч. двух названий реки говорит о том, что *nadī-* трактуется скорее как один из элементов природы, класс неодушевленных объектов, а *sindhu-* — как одушевленное существо.

Дат. пад. не встречается в РВ в парадигме *nadī-*, у *sindhu-* же он представлен тремя формами мн. числа. Во всех трех случаях это Dat. comm. I,23,18: *sindhubyah kártvaṃ haviḥ* ‘Рекам надо сделать жертвенное возлияние’; VII,47,3: *sindhubyo havyām ghṛtāvaj juhota* ‘Возлейте жирное возлияние рекам!'; IX,86,21: *ayām sindhubhyo abhavad ulokakṛt* ‘Этот был творцом свободного пространства для рек’. Первые два примера говорят о деификации рек, называемых *sindhu-*.

Боги сравниваются с *sindhu-*, а не с *nadī-*. Типичным является контекст, в котором говорится, что божество превосходит реки (отложительный падеж) своим величием. Напр., I,109,6: *prā pṛthivyā riricāthe divás ca | prā sindhubhyah prā giribhyo mahitvā* ‘Вы двое превосходите землю и небо, пре(восходите) реки, пре(восходите) горы величием’. Еще два случая употребления отложит. падежа встречаются тоже в поздней части текста: X,89,1 и 11. Отложит. пад. не засвидетельствован в парадигме *nadī-*.

Таким образом, падежные парадигмы *nadī-* и *sindhu-* различаются по своей структуре, и одна и та же граммема падежа может быть связана с совсем разными мифологическими контекстами.

Анализ эпитетов, определяющих *nadī-* и *sindhu-*, тоже может дать определенную информацию об особенностях функционирования этих слов в тексте РВ. Эпитеты, определяющие *nadī-*, немногочисленны, особенно качественные прилагательные. В качестве эпитетов при этом слове встречаются обычно относительные и местоименные прилагательные, причастия, числительные. Некоторые из них употребляются и с *sindhu-*, как, например,

mātṛtama- «самый материнский» (I,158,5 с *nadyò*, III,33,3 с *sindhūm*), *svágūrta-* «восхваляющий сам себя» (X,95,7 с *nadyò*, I,140,13 с *sindhavaḥ*). Наиболее же употребительны эпитеты-числительные. *Sindhavaḥ* всегда определяются одинаково — их семь (*saptá-*) (8 раз). *Nadyàḥ* тоже бывает семь (I,102,2; IX,92,4), но их может быть и трижды семь (*triḥ saptá* — X,64,8) — мультипликация сакрального числа; а однажды говорится, что их четыре (*cátasraḥ* — I,62,6).

Здесь тоже можно усмотреть тенденцию образовывать формулы с *sindhu-* — в данном случае *saptá sindhavaḥ* — и отсутствие такой тенденции в отношении *nadī-*. Еще Грассман отметил, что выражение *saptá sindhavaḥ* может иногда обозначать реальные реки, от Синдху до Сарасвати, а в других случаях это просто обозначение неопределенного множества⁷.

Цепочки эпитетов — явление, весьма характерное для стиля РВ — не встречаются с *nadī-*. Что касается *sindhu-*, то мы находим их в гимне X,75, посвященном восхвалению рек, а точнее восхвалению реки Синдху. Напр., X,75,8: *svásvā sindhuḥ suráthā suvāsā | hiraṇyáyī súkṛtā vājīnīvatī | ūrṇāvatī yuvatīḥ sīlāmāvaty | utādhī vaste subhágā madhuvṛdham* ‘Синдху, богатая прекрасными конями, прекрасными колесницами, прекрасными одеждами, полная золота, прекрасно созданная, богатая наградами, богатая шерстью, юница, богатая (растением) силама, а одевается счастливая в кустарник мадхувридах’.

Эпитеты *sindhu-* имеют в РВ двойную функцию: они не только служат определением к существительному, но и являются также показателями его грамматического рода. *Sindhu-*, как уже упоминалось, может быть и м. и ж. рода, причем с грамматическим родом связано лексическое значение этого слова. Дело в том, что у основ на *-u-* флексия практически одна и та же для м. и ж. рода. Теоретически различительной является флексия только одной граммемы вин. пад. мн. ч.: *-n* м.р., *-s* ж.р. Таким образом, в большинстве случаев грамматический род *sindhu-* можно установить только из согласования с определением. Что же касается различительной силы флексии вин. пад. мн.ч., то во всех 24 случаях, когда встречается эта граммема, у нее заведено окончание м.р. *-ūn* (и никогда не *-ūs*, как то полагается по правилам грамматики в ж. роде⁸). Парадоксальный случай встречается в X,35,2: *mātṛñ sindhūn párvatāñ charyaṇāvataḥ*. ‘Матерей-рек, горы из Шарьянавата (мы просим)’, где имеет место форма вин. пад. мн. ч. *mātṛñ* с флексией м.р. вместо ожидаемой формы *mātṛñ* ж.р. при очевидном денотате жен-

⁷ Grassmann H. Wörterbuch zum Rig-Veda. S. 1519.

⁸ Macdonell A. A. A Vedic grammar for students. London. 4th ed. 1955. P. 82.

ского пола. Объясняется это, по-видимому, аттракцией по отношению к соседней форме *sindhūn*⁹. Ситуация выглядит так, как если бы в этой граммеме падежа нейтрализовалось различие по грамматическому роду (мужской — женский), а сам член нейтрализации был выражен формой м.р. на *-ūn*. Поэтому, если нет согласующихся определений, предположение Грассмана бывает весьма сложно проверить. Ср., напр., IV,33,7: *sukṣétrākṛṇvann anayanta sindhūn* 'Они сделали поля прекрасными, провели реки'. «Они» — это Рибху, сделавшие землю прекрасной и плодородной. Скорее всего, здесь подразумеваются реки в узком смысле слова (по Грассману), но флексия используется м. рода. Можно строить разные предположения, что за реку или поток имел в виду риши, но флексия всегда будет м. рода. Неясных контекстов такого рода встречается немало. Напр., IV,19,6: *sutaraṇāṁ akṛṇor indra sindhūn* 'Ты сделал реки, о Индра, легко проходимыми'. В предыдущих же строках того же стиха говорится, что Индра сделал это для Турвити и Вайи, т. е. это значит, что имелся в виду конкретный эпизод, и перед глазами поэта были вполне конкретные реки. Но всё это, конечно, только предположения.

С определенностью можно только констатировать, что флексия основ на *-u-* в РВ недостаточно эффективна для различения м. и ж. рода. Два одушевленных рода вместе противостоят ср. роду, который формально охарактеризован более отчетливо. Только в очень редких случаях флексия вин. пад. ж. рода отличается от соответствующей флексии м. рода в РВ. Таковы несколько прилагательных с основой на *-u-*, напр., I,64,1: *gīraḥ sām aṅje vidātheṣv ābhūvaḥ* '(Так) умишаю я воспевания, (чтобы были они) помощниками на жертвенных раздачах'; или вин. пад. мн. ч. ж.р. в III,31,16: *apās cid eṣā vibhvo... | prā sadhrīcīr asṛjad... | mādhaḥ...* 'И растекающиеся воды он... направил к одной цели, сладкие...'. Таковы немногочисленные исключения. Общая же тенденция такова, что основы ж. рода образуются от основ м. рода с помощью суффикса *-ī-*, напр., *urū-* м.р. «широкий» — *urvī-* ж.р., *bahū-* м.р. «многий» — *bahvī-* ж.р., *vāsu-* м.р. «добрый» — *vāsvī-* ж.р.

Таким образом, согласующиеся прилагательные фактически являются единственным показателем грамматического рода существительного *sindhu-*. С помощью этого критерия можно проследить в ясных контекстах регулярную связь между оппозицией грамматического рода и лексическим значением слова *sindhu-*. Если это абстрактная река или поток в каком-либо

⁹ Вакернагель предполагает здесь адъективное значение *mātṛīn* «die mütterlichen Ströme», хотя таковое больше нигде не засвидетельствовано — см. *Wackernagel J. Altindische Grammatik. Bd. III. Göttingen. 1930. S. 160.*

мифе, то адъективное определение будет м. рода. Напр., III,32,16: *gabhīrāh... sindhur* ‘глубокая река’ — м. род. в мифе Вала; IV,22,8: *pipīlē amśūr mádyo ná sindhur* ‘Стебель выжат, словно опьяняющая река’ — м. род, переносное значение в ситуации ритуала; V,49,4: *tán no anarvā savitā várūtham | tát sindhava iśáyanto ánu gman* ‘(Пусть) нам (дарует) эту защиту непобедимый Савитар! Пусть следуют за ней насыщающие реки!’ — м.р., абстрактное деифицированное понятие. Между тем реальная река Синдху описывается следующим образом в X,75,7: *íjīty éñī rúśatī... |...| ádabdhā sindhur apāsām apástamā- | ásvā ná citrā vápuṣīva darśatā* ‘Ринувшаяся по прямой, пестрая, сверкающая... Синдху, которую не обманешь, самая деятельная из деятельных, яркая, как кобылица, приятна для глаз, как красавица’ — цепочка прилагательных ж. рода.

Оба существительных *nadī-* и *sindhu-* употребляются в качестве первого члена сложных слов. Для *nadī-* это сложное слово типа *tatp. nadīvyāt-* adj. «запрудивший реки», дважды встречающееся в сходных контекстах в поздних частях памятника. I,52,2: *...táviṣṣu vāvrdhe | índro yád vṛtrám ávadhīn nadīvyātam* ‘Индра возрос силами, когда убил запрудившего реки Вритру’ и VIII, 12,26: *yadā vṛtrám nadīvyātam | śávasā vajrinn ávadhīh | ád it te haryatā hārī vavakṣatuḥ* ‘Когда Вритру, запрудившего реки, ты убил (своей) силой, о громовержец, только тогда пара твоих любимых буланных коней возросла’.

Сложные слова с *sindhu-* в качестве первого члена более многочисленны. Вторым членом в этих сложных словах бывает одно из существительных, встречающихся в различных синтаксических конструкциях с *sindhu-*. В двух случаях из трех это обозначения одушевленных существ: *tatpuruṣa sindhupati-* «повелитель рек» (VII,64,2 о Митре-Варуне) и *bahuvrīhi sindhumātar-* «имеющий Синдху матерью» (4 раза). Один раз это эпитет реки Сарасвати — VII,36,6: *ā yāt sākām yaśaso vāvaśānāḥ | śarasvatī saptáthī sindhumātā* ‘Когда при(ближаются) вместе блистательные (реки), полные желаний, — Сарасвати, чья мать Синдху, седьмая’. В других местах эпитетом *sindhumātar-* определяются совсем иные мифологические персонажи: это Ашвины (I,46,2), Сомы (IX,61,7), Маруты (X,78,6). Связь Ашвинов с реками была отмечена еще Рену¹⁰. Это подтверждается также наличием еще одного сложного слова типа *tatp. — sindhuvāhas-* «переезжающий через реки», эпитета Ашвинов (V,75,2). Остальные семантические мотивировки таковы. Вода, с которой смешивается выжатый сок Сомы, называется на языке риши реками. Маруты изливают потоки дождя, а кроме того, они являются помощниками Индры, освободившего запруженные Вритрой реки. В связи с

¹⁰ Renou L. Études védiques et pāṇinéennes. T. XVI. Paris. 1967. P. 39.

реками упоминается также неоднократно Варуна — повелитель космической водной стихии. Понятие «реки» передается как словом *nadī́-*, так и *sindhu-*.

Подводя итог, можно сказать, что из двух названий реки в РВ *nadī́-* обозначает реки как класс, понятие, недостаточно индивидуализированное и специализированное, в то время как для *sindhu-* на переднем плане находится индивидуализированное восприятие, *sindhu-* легко персонифицируется и обожествляется, и это слово широко употребляется метафорически. Слово *sindhu-* в отличие от *nadī́-* многозначно, но регулярность соотношения его лексических значений с его грамматическим родом ограничена до некоторой степени как грамматическими, так и стилистическими причинами.

В процессе развития индоарийских языков слова, восходящие к *nadī́-* и к *sindhu-*, перестали быть синонимами в отдельных новых индоарийских языках. Значение слов, происходящих от *sindhu-*, сузилось до *nom. pr.* Инда, а слова, продолжающие др.-инд. *nadī́-*, или остались единственным, основным обозначением реки (бенгальский), или приобрели более узкое, специальное значение (напр., «водопад с горы» — синдхи, пенджаби), или были вытеснены заимствованным словом (хинди)¹¹.

¹¹ См. *Turner R. L. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages*. London. 1966. P. 399, 774.

Семь писем Ф. Б. Я. Кёйпера Т. Я. Елизаренковой Seven letters from F. B. J. Kuiper to T. Ya. Elizarenkova

Публикация Л. И. Куликова

Публикуемые в этом томе письма выдающегося голландского индолога и индоевропеиста Франциска Бернарда Якоба Кёйпера (1907—2003) к Татьяне Яковлевне Елизаренковой были написаны в период с 1983 по 1993 год. Именно в это время начал выходить полный русский перевод Ригведы (первый том — в 1989 г.), а Татьяна Яковлевна смогла — впервые после нескольких «невыездных» десятилетий — совершить две поездки (в 1988 и 1990 гг.) в Западную Европу, в Голландию. Т.Я. прожила около месяца в Лейдене (в гостях у А. Лубоцкого, одного из крупнейших индоевропеистов нашего времени), где она, впервые за много лет (см. письмо от 8 марта 1989 г.), смогла встретиться с Ф. Б. Я. Кёйпером.

Письма снабжены краткими комментариями (в основном библиографического характера) и публикуются с сохранением, насколько это возможно, исходного формата. Все письма отпечатаны на машинке; рукописные фрагменты (отдельные слова, вписанные от руки, подписи и несколько постраничных сносок, сделанных самим Кёйпером) выделены курсивом.

Л. К.

* * * * *

Febr. 10, 1983

Dear Mrs Elizarenkova,

Thank you very much for sending me a copy of your Vedic grammar¹. It is a very original and thought-provoking work, which will certainly win its own place by the side of Renou² and the older grammars. I have so far only read parts of it but I found your approach very stimulating. My compliments and congratulations!

There is one point of detail which struck me in passing. You follow Renou's practice, who in his Vedic grammar, p. 187, refers to the 'genre inanimé'. The contrast between Renou and Wackernagel-Debrunner vol. III³ (who do not even mention gender as one of the characteristics of noun inflection!) is perhaps less essential than it might seem.

Brugmann,
Grundriss II²,
1, p. 592!⁴

I doubt if Renou was quite aware of the implications of the distinction animé versus inanimé, which he had adopted from Meillet. The latter has given a justification of this distinction in 'La catégorie du genre et les conceptions indo-européennes' (*Linguistique historique et linguistique générale*, first edition [1921], pp. 211—229). Meillet's article is, as far as I can see (see p. 217) mainly based on

Josselin de Jong's dissertation De waardeeringsonderscheiding van "levend" en "levenloos" in het Indogermaansch vergeleken met hetzelfde verschijnsel in enkele Algonkin-talen (1913).⁵ I am not sure about the origin and development of this notion in PIE. linguistics but it would be interesting to compare the earlier and later editions of Meillet's Introduction in this respect.

It is of course quite possible that in PIE the system of nominal classification was connected with animistic ideas but assuming this is one thing, trying to demonstrate that this was still the case in historical times (e.g. in Homeric Greek), as Meillet did, another.^{*)} The distinction animé : inanimé is based upon a theory about Proto-Indo-European which, plausible as it may be, does not seem to lend itself to a verification. The basic question (which Renou, quite understandably, ignores) is: was there anything on the notional level that corresponded in the Vedic period to the formal distinction neuter vs masculine / feminine (and also, we may ask, between masculine and feminine separately). If this cannot be proved, would it not be better to ignore the notions animé and inanimé when dealing with an Indo-European language attested in historical times? In any case you have clearly stated some of the implications which Renou took for granted.

On p. 195 you follow, more or less, Grassmann (and Renou) in translating VII.86.2. antár várune 'near Varuṇa'. Grassmann proposed for this passage and for antár asmin in "in seiner Gemeinschaft". I think that antár means everywhere 'within' (see Varuṇa and Vidūṣaka,⁶ p. 16).⁷

I hope your book will get the recognition and appreciation it so much deserves. I wish you much success.

With warm regards

Yours sincerely

F. B. J. Kuiper

Примечания

¹ Т. Я. Елизаренкова. *Грамматика ведийского языка*. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1982.

² Речь идет о классической ведийской грамматике Л. Рену: L. Renou. *Grammaire de la langue védique*. Lyon: IAC, 1952.

³ Третий том фундаментальной грамматики J. Wackernagel. *Altindische Grammatik*. Bd. III. *Nominalflexion — Zahlwort — Pronomen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1930 был написан собственно одним Я. Вакернагелем (А. Дебруннер продолжил работу над этим фундаментальным трудом, не завершенным и по сей день, после смерти Я. Вакернагеля в 1938 г.), но, по индологической традиции, принято говорить о «грамматике Вакернагеля-Дебруннера» применительно ко всем ее томам.

^{*)} What Renou, *Gramm.Scr.* ⁸ §208 says is certainly incorrect!

⁴ Имеется в виду классическая сравнительная грамматика индоевропейских языков: Karl Brugmann und Berthold Delbrück. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*. "II², 1" — общепринятое сокращенное обозначение первой части второго тома (во втором издании): K. Brugmann. *Vergleichende Laut, Stammbildungs- und Flexionslehre nebst Lehre vom Gebrauch der Wortformen der indogermanischen Sprachen*. Zweite Bearbeitung. Bd. II: *Lehre von den Wortformen und ihrem Gebrauch*. Teil 1: *Allgemeines. Zusammensetzung (Komposita). Nominalstämme*. Strassburg: Trübner, 1906.

⁵ Кёйпер пишет о диссертации Я. П. Б де Йосселина де Йонга: J. P. B. de Josselin de Jong. *De waardeeringsonderscheiding van "levend" en "levenloos" in het Indogermaansch vergeleken met hetzelfde verschijnsel in enkele Algonkin-talen: ethno-psychologische studie* [Различие в оценке категорий «одушевленный»/«неодушевленный» в индоевропейском в сравнении с аналогичным явлением в некоторых алгонкинских языках: этно-психологическое исследование]. Leiden, 1913.

⁶ F. B. J. Kuiper. *Varuṇa and Vidūṣaka. On the origin of the Sanskrit drama*. Amsterdam: North-Holland, 1979.

⁷ В вышедшем позднее втором томе перевода Ригведы (*Ригведа. Мандалы V—VIII*. М., 1995, с. 257) Т.Я. именно так и переводит это выражение: «Когда же я окажусь внутри Варуны?»

⁸ L. Renou. *Grammaire sanscrite*. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1930 (2^{me} éd. revue, corrigée et augmentée: 1960).

* * * * *

March 27, 1986

Dear Mrs Elizarenkova,

Yesterday I have received five copies of the Russian publication *Trudy po vedijskoj mifologii*.¹ It was a great surprise as I had completely forgotten that the book might still turn up. But the greatest surprise was the Introduction in which you give on some 20 pages a survey of almost all I have done in the past fifty years.

I would like to thank you for the immense work you have done in reading all these articles and giving such an excellent account of them. It must have been a tremendous work, beside your own work which is your daily task.

It was a very curious sensation for me reading it, a bit like reading one's own obituary. Not that I felt sad but it once more brought home to me the fact that I have reached a point at which most of what one has planned to do now belongs to the past and the prospect is now a task of a different kind, 'beyond the grave'. When one is a slow worker, as I am, the few things published are a small part of what one at one time hoped to do. One task, on which I started 45 years ago, and which I thought I might complete within a year, after the publication of *Varuṇa and Vidūṣaka*, has now kept me busy in daily work for the past five or six years.

It is the publication of a Krishnaite drama,² the unique manuscript of which is in the Leiden University Library. The proof-reading has now proceeded so far that I can be sure that it will appear, whatever might happen to me in the meantime.

I was particularly interested in what you added as a personal remark to your exposé of 'Mythology and Conception'. The difficult position in which I found myself when writing that article was that I knew from personal experience that prenatal consciousness does exist and that we carry with us the reminiscence of our own conception (starting from the moment preceding it) but that I could not use it as a scholarly argument whereas psychologists at that time still maintained that human consciousness develops after the birth and that prenatal consciousness is a contradictio in terminis.³ The irony of history is that some ten years later developmental psychologists who held university posts had no difficulty in believing that people in a hypnotic state can remember their previous lives... I felt at that time I had to be careful in what I said (Eliade wrote to me that he was not so far convinced...) but this does not express what I actually thought — although it was clearly taking the first steps on virgin soil. Nowadays there are a lot of papers on rituals of the regressus in uterum⁴ and R. Stein at Paris is preparing a book on that subject.⁵ (I myself gave a paper on it at a congress of psychiatrists in Belgium in 1980, in which I was much freer in what I could say).

It was a surprise to me to see that my work has had some response in the Soviet Union. I always had the impression that, although I am cited from time to time, my work was somehow too little orthodox to be acceptable — especially in Germany. Not that I resented that fact: maybe I am too much a lonely wolf. Anyway, your final lines on p. 25 warn me that my subjective impression is wrong.⁶

Excuse this egocentric letter but the content of your Introduction led to this personal outburst. I hope your own work is steadily going on. With my best wishes for your work and my cordial greetings to your husband and yourself, I am

yours sincerely
F. B. J. Kuiper

Примечания

¹ Ф. Б. Я. Кёйпер. *Труды по ведийской мифологии*. Перевод с англ. Предисловие Т. Я. Елизаренковой. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1986.

² Речь идет о публикации санскритской пьесы Гопалакеличандрика: F. B. J. Kuiper. *Gopālakelicandrikā. A Kṛṣṇa-play by Rāmakṛṣṇa*. (Sanskrit text with notes). Amsterdam: North-Holland, 1987.

³ Противоречие в терминах, внутреннее противоречие.

⁴ Или *regressus ad uterum* — возвращение к материнской утробе.

⁵ Вероятно, имеется в виду книга: R.A. Stein. *Grottes-matrices et lieux saints de la déesse en Asie Orientale*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1988.

⁶ Кёйпер, очевидно, подразумевает следующее высказывание Т.Я.: “Мысли Кёйпера получили широкое признание и отклик в работах многих ученых (из советских ученых см., например, в работах В. Н. Топорова, В. В. Иванова, Ю. М. Алихановой, А. М. Дубянского и автора этих строк)”.

* * * * *

July 20, 1987

Dear friends,

Many thanks for your telegram. I was deeply moved when I received it in the afternoon. For the past fifteen years or so we had avoided celebrating our birthdays (my wife's is one day before mine) by staying at our old farmhouse in the Dordogne, but this time I felt I owed it to my children (three sons and a daughter, all married) and my grand-children to be in Holland and celebrate the day with them.

Early in the morning of that day I received the first copies of my latest and last book, a text-critical edition of a late Sanskrit text,¹ which has occupied me for the last seven years. It is easily the most time-consuming kind of work that we can do, but it is suited to old age. It involves living for years in solitude with a single text, continually reading and re-reading it. I felt it was most appropriate that it should arrive on my birthday: a task fulfilled and a period closed. Although it is of no interest to you both, I shall send you a copy of it.

Jan de Jong wrote me that he will be visiting Russia after the Sanskrit conference in Leiden, in the last week of August. He will no doubt see you.

I hope you are both doing well. In October I met Ogibenin and his charming French wife, when we had our last meal with Witzel, who was to depart the next morning for the USA, where he got the chair at Harvard.² We talked about you both. He is lucky because he need not bother about University life, as it is nowadays. He can entirely concentrate on his research. I promised him that we should come to see them in their Paris house on our way to the Dordogne but, although I haven't yet any problem with driving a car, we decided on second thought to avoid the traffic of Paris.

With best wishes and warm regards

Yours F. B. J. Kuiper

Примечания

¹ См. прим. 2 к предыдущему письму.

² Речь идет о переезде индолога Михаэля Витцеля, который с 1981 по 1986 год был профессором санскрита и санскритской филологии в Лейдене, в Гарвардский университет, где он по сей день является профессором санскрита.

* * * * *

March 11, 1988

Mrs T. Ja. Elizarenkova

ul. Samedá Vurguna d. 5, kv. 40

Moscow

USSR 125315

Dear Colleague and friend,

Many thanks for kindly sending me a copy of your *Vedijskij Jazyk*¹ and for your letter. I had already compared certain passages in it with your excellent Handbook and I saw that you have had, of course, to skip points of minor interest for the general reader, such as the voc. dual *deva*. As far as I can judge of it without having used it for a longer period, it seems to me an excellent and reliable introduction into the Vedic language. I can only guess how much time must have gone into writing it, even though you had the material already at hand.

It was a pity we could not meet at the Congress in August, but I know what prevented you from coming.² I am now busy completing some text-critical *notes* on which I have [been] working some 30 years ago and which I would like to have published, just to save others the time and labour of doing the same thing anew. But I can feel daily my strength is diminishing (which is only natural). It is not my idea to go on writing articles till the end of my life. After all, our ‘raison d’être’ is *not* measured by the number of articles and books we have written in the short span of our lives. I do hope, however, that I will live to see the first part of your RV. translation.

With warm regards to you and your husband,

*Yours sincerely**F. B. J. Kuiper*

P.S. Your article is the best survey of Contests in RV.³ I know. I read it with much profit.

Примечания

¹ Т. Я. Елизаренкова. *Ведийский язык*. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1987.

² Имеется в виду VII Всемирный конгресс санскритологов (VIIth World Sanskrit Conference), проходивший с 23 по 29 августа 1987 г. в Лейдене, на который Т.Я. приехать, разумеется, не могла: в то время она еще была «невыездной».

³ Речь идет о статье: Т.Я. Elizarenkova. Notes on contests in the Rgveda. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, vol. LXVIII (1987) [= *Ramakrishna Gopal Bhandarkar 150th birth-anniversary volume*], p. 99—109.

* * * * *

March 8, 1989

Dear Colleague,

Just at the time that I began wondering whether you felt offended by my comments (which, anyway, were only meant to furnish those references and ideas from the other side of Iron Curtain that could not yet be accessible to you) — just at that moment Sacha Lubotsky arrived with the samovar! I do not know how to thank you. It is such a precious gift, particularly as it is coming from you. We have not yet used it. I must first study the booklet with indications. I thought I remembered all about samovars but now, after 55 years (it was in the summer of 1934 that I saw for the last time a samovar in action), being confronted with it, I am aware of some gaps in my knowledge. If necessary, we can ring up Sacha or his wife.

I hope you managed to get the books without troubles through the customs. I would particularly like to draw your attention to Oldenberg's Vedaforschung.¹ In some respects the book is, of course, somewhat outdated. The Vedische Studien by Pischel and Geldner² need no longer be combated. The most important part, however, is his defense of his own position, also and particularly in regard of Sâyaṇa. It was taken over and repeated by Paul Thieme in the Preface to his Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda (1949), which I still consider one of Thieme's most accomplished works (his later etymologies were less lucky). Please, let me know which books you absolutely need for your work. The number of monographs on single words, particles, etc. is steadily growing, and I think, it is simply impossible to take all that into consideration when translating the Rigveda but as far as other works are concerned I could try to do what can be done. Even though the contacts may become easier, it will be some time before you have caught up with what has happened here, and we vice versa. Still, it is amazing how much you (and I mean also the other Russian colleagues) have managed to stay informed.

There is, finally, one favour I would like to ask you. Could you induce Mrs Alianova to let me know the exact title etc. of the Sbornik in which her article on 'The genre nâtikâ'³ has appeared? I felt that the three articles which she gave me through your intermediary were so important because of their critical historical approach that they should not be overlooked by Western colleagues. I have, therefore, given brief abstracts of all three, in spite of the fact that I have no references for the nâtikâ-article. As a rule, such off-prints are not listed in the 'Publication Received' of the Indo-Iranian Journal. I still hope to receive the exact references in time, before the Publ. Rec. are sent to the printer. (I hope my letter to her did not get irretrievably lost).

It was such a pleasure to see you again after so many years. With my best wishes for your and your husband's work

and with our warm greetings.

Yours sincerely

F. B. J. Kuiper

Post-script, March 9.

I had already closed the envelope when in the early morning a letter of Mrs Alixanova arrived, with express delivery. But this express letter had been written on Febr. 22. World-wide the postal services seem to slow down. In the United States the situation seems to be particularly bad, but also for a post-card, which I sent from France to England it took a month to arrive at its destination. This was no doubt exceptional but two letters which I recently got from a friend in England had been dispatched as 'very urgent', although there was nothing urgent in them. Anyway, I now have the exact references I needed!

K.

Примечания

¹ H. Oldenberg. *Vedaforschung*. Stuttgart–Berlin: J.G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1905.

² R. Pischel & K.F. Geldner. *Vedische Studien*. Bd. I–III. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1889–1901.

³ Речь идет о статье Ю. М. Алихановой: Жанр натика в индийской классической драме. В кн.: *Теория жанров литератур Востока: Сб. науч. тр.* М., 1985. С. 223—245 (перепечатано в кн.: Алиханова Ю.М. *Литература и театр древней Индии: исследования и переводы*. М: Наука, Восточная литература, 2008. С. 150–172).

* * * * *

May 5, 1990

Dear Mrs Elizarenkova,

It was a great surprise to receive the first of the three volumes of your RV-translation.¹ I had not realized that the work had proceeded so far. First of all, let me congratulate you on this first step in completing the immense task which you have undertaken. By now your translation must already have proceeded much farther and I feel certain you will be given the time to bring this work to an end. It reminds me of Pope's preface to his translation of the Tiruvâcakam, which he finished on his 80eth birthday. He there writes:² "Some years ago, when this publication was hardly projected, one evening, after prayers, the writer was walking with the late Master of Balliol College³ in the quadrangle. The conversation turned upon Tamil legends,

poetry and philosophy. At length, during a pause in the conversation, the Master said in a quick way peculiar to him, 'You must print it.' To this the natural answer was, 'Master! I have no patent of immortality, and the work would take very long.' I can see him now, as he turned round, — while the moonlight fell upon his white hair and kindly face, — and laid his hand upon my shoulder, saying, 'To have a great work in progress is the way to live long. You will live till you finish it.'"

I am not a Benjamin Jowett,⁴ "one of the kindest, and best, and most forbearing of friends", but I wish you the strength to finish this work.

We follow from day to day and concern what is happening in Russia, which now experiences one of the most serious crises in its history. Much of what has happened already is probably irreversible but the change is so drastic that it is bound to cause immense problems. I for one will not live to see that Russia has become in all respects a normal part of Europe but that time will doubtless come. For the present moment I hope you have not too many material problems. If there is anything I could do for you, please let me now.

With our very best wishes^{†)} to you both

Yours sincerely

F. B. J. Kuiper

Примечания

¹ *Ригведа. Мандалы I — IV*. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М.: Наука, 1989.

² *The Tiruvāṣagam, or 'sacred utterances' of the Tamil poet, saint, and sage Māṇikka-Vāṣagar*. The Tamil text of the fifty-one poems with English transl., introd., and notes to which is prefixed a summary of the life and legends of the sage, with appendices illustrating the great South-Indian system of philosophy and religion called the Ṣaiva Siddhāntam with Tamil lexicon and concordance by G.U. Pope. Oxford: Clarendon Press, 1900, p. xiv.

³ Бенджамин Джоуитт; см. след. примечание.

⁴ Бенджамин Джоуитт (1817 — 1893) — выдающийся английский ученый, специалист в области классической филологии и теологии, глава Бейллиол-Колледжа Оксфордского университета с 1870 г. вплоть до своей кончины.

* * * * *

December 14, 1993

Dear Mrs Elizarenkova,

It is some time already since Saša Lubotsky brought me your book on *Yazik i Stil'*.¹ It is, as far as I can see, the first complete study on this subject, after Renou

^{†)} *And many thanks!*

brief characterizations of the various types of style. I congratulate you on completing this work, which inaugurates an entirely new approach. The English version, which is to appear in Chicago,² will assure the spread of your findings in this part of the world.

At the time I received your book I needed all my energy for completing a contribution (on the Vedic Gandharva) that is to appear in a Festschrift.³ It takes such an effort nowadays to write something that I must clearly stop with it, the more so because my eye-sight has considerably deteriorated this year, after three operations.

This is the main cause why I am so late in writing to you and thanking you for the present. I had hoped to read at least part of it before reacting but reading tries the eye so much that I have had to give up the idea.

After writing this I had yesterday my first visit to a new ophthalmologist, this time in Leiden (I had to switch over, because the operations had taken place in another part of Holland). She is a lady with a great reputation in this country. The eye that has been a problem ever since last summer, turns out to be much worse than I thought and that had been told to me. This obviously means that the article of the Gandharva is the last thing for me to have written. I have no reason to complain, having been reasonably healthy up to this year and having been able to continue working until the age of 86. We shall see if life has still something more in store for me.

Excuse my writing more about myself than about your book and yourself. For the next time life in Russia will not become more comfortable. The elections do not indicate that a balance will be found soon. On the other hand it strikes me that the comments of our newspapers still seem to assume that 'democracy' is an export article and that the world as a whole will not be 'normal' until the West-European and American type of parliamentary democracy has been established everywhere. Its weak spots were already pointed out with perfect clearness in the 3th. cent. B.C. in Athens, and we are experiencing its vulnerability every day. But a better system would require a different type of men, I am afraid.

Anyway, my wife and I wish you a good Christmas and, if the circumstances permit it, a good and happy new year.

With warm regards
yours sincerely
Kuiper

Примечания

¹ Т. Я. Елизаренкова. *Язык и стиль ведийских риши*. М.: Наука, Восточная литература, 1993.

² Английское издание книги (Т. J. Elizarenkova. *Language and style of the Vedic R̥sis*, ed. with an introduction by Wendy Doniger. Albany, NY: State University of New

York Press, 1995) вышло не в Чикаго, а в Олбани, но готовилось профессором Чикагского университета Венди Донигер.

³ Речь идет о статье: F. B. J. Kuiper. Gandharva and Soma. In: *Veda-vyākaraṇa-vyākhyāna: Festschrift Paul Thieme zum 90. Geburtstag am 18. März 1995 dargebracht von Schülern, Freunden und Kollegen* (Studien zur Indologie und Iranistik 20), hrsg. von Hanns-Peter Schmidt. Reinbek: Wezler, 1996, pp. 225—255.

2253 BJ Voorschoten, Febr. 10, 1983
Handellaan 19

Dear Mrs Elizarehko,va,

Thank you very much for sending me a copy of your Vedic grammar. It is a very original and thought-provoking work, which will certainly win its own place by the side of Renou and the older grammars. I have so far only read parts of it but I found your approach very stimulating. My compliments and congratulations!

There is one point of detail which struck me in passing. You follow Renou's practice, who in his Vedic grammar, p. 187, refers to the 'genre inanimé'. The contrast between Renou and Wackernagel-Debrunner vol. III (who do not even mention gender as one of the characteristics of noun inflection!) is perhaps less essential than it might seem.

Brugmann,
Grundriss
II^e, 1, p. 592!

I doubt if Renou was quite aware of the implications of the distinction animé versus inanimé, which he had adopted from Meillet. The latter has given a justification of this distinction in 'La catégorie du genre et les conceptions indo-européennes' (Linguistique historique et linguistique générale, first edition [1921], pp. 211-229). Meillet's article is, as far as I can see (see p. 217) mainly based on de Josselin de Jong's dissertation De waardeeringsonderscheiding van "levend" en "levenloos" in het Indogermaans (1913). I am not sure about the origin and development of this notion in PIE linguistics but it would be interesting to compare the earlier and later editions of Meillet's Introduction in this respect.

It is of course quite possible that in PIE the system of nominal classification was connected with animistic ideas but assuming this is one thing, trying to demonstrate that this was still the case in historical times (as in Homeric Greek), as Meillet did, another.* The distinction animé+inanimé is based upon a theory about Proto-Indo-European which, plausible as it may be, does not seem to lend itself to a verification. The basic question (which Renou, quite understandably, ignores) is: was there anything on the notional level that corresponded in the Vedic period to the formal distinction neuter vs masculine/feminine (and also, we may ask, between masculine and feminine separately). If this cannot be proved, would it not be better to ignore the notions animé and inanimé when dealing with an Indo-European language attested in historical times? In any case you have clearly stated some of the implications which Renou took for granted.

(and Renou)

On p. 195 you follow, more or less, Grassmann in translating VII.86.2 antár várūpe 'near Varuṇa'. Grassmann proposed for this passage and for antár asmin "in seiner Gemeinschaft". I think that antár means everywhere 'within' (see Varuṇa and Vidūṣaka, p. 16).

I hope your book will get the recognition and appreciation it so much deserves. I wish you much success.

With warm regards

Yours sincerely

* That Renou's gramm. side
of 8208 says is certainly
incorrect!

[Signature]

Письмо Ф. Б. Я. Кёйпера Т. Я. Елизаренковой от 10 февраля 1983 г.

- I 41 **INDOLOGICA:** Сборник статей памяти
Т. Я. Елизаренковой: Книга 2 / Под ред. И. Смирно-
ва; сост. Л. Куликов, М. Рusanов. Серия «*Orientalia et*
Classica: Труды Института восточных культур и ан-
тичности». М.: РГГУ, 2012. 564 с.
ISBN 978-5-7281-1260-0

Сборник посвящен памяти выдающегося русского индолога Татьяны Яковлевны Елизаренковой — автора многих работ по грамматике ведийского языка, по грамматике пали и новоиндийских языков, исследований по стилистике и поэтике Ригведы, переводчика ведийской литературы, одной из тех, кому пришлось возрождать классическую индологию в России. Во вторую книгу сборника вошли статьи по широкому кругу проблем индологической науки.

Для специалистов-индологов, студентов, аспирантов.

УДК 94
ББК 63.3(5)я43

Indologica: T. Ya. Elizarenkova Memorial Volume: Book 2 commemorates the eminent Russian Indologist Tatyana Yakovlevna Elizarenkova, an expert in many fields of Indian studies (Vedic grammar, Pali, Neo-Indic languages, *Rigveda* stylistics, to name but a few). The present collection incorporates contributions by major scholars worldwide, which makes it a unique project in Russian Indology.

Научное издание

INDOLOGICA

Сборник статей
памяти Т. Я. Елизаренковой
Книга 2

Составители Л. Куликов, М. Русанов

Подписано в печать 23.12.2011

Формат 60×90 ¹/₁₆.

Уч.-изд. л. Усл.-печ. л.

Тираж Заказ №

Издательский центр РГГУ
125993 Москва, Миусская пл., 6
Тел. 8-499-973-42-00