

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
им. М. В. ЛОМОНОСОВА  
Филологический факультет

# ПРОБЛЕМЫ БЛИЖНЕЙ И ДАЛЬНЕЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Материалы IX Международной научной конференции  
по сравнительно-историческому языкознанию  
посвященной 90-летию со дня рождения профессора  
Олега Сергеевича Широкова (1927-1997)

МЦНМО  
Москва  
2017

# СОДЕРЖАНИЕ

## **I Раздел.** К 90-летию со дня рождения профессора МГУ О. С. Широкова. Избранные статьи *О. С. Широкова*

Армяно-греческие этногенетические контакты по данным сравнительно-исторической фонологии .....	7
Балто-албано-славянские глоттогенетические связи по этимологическим данным .....	26
Греко-армянские лексические встречи и проблема малоазиатской прародины .....	34
Дифференциальные признаки греческих шумных согласных .....	37
Классификация древнегреческих диалектов и проблема древнебалканских изоглосс .....	39
Лингвистическая география и типология языков .....	41
Палеобалканские этнические связи по данным фригийской лексики .....	47
Реконструкция праязыковых изоглосс общиндоевропейского диалектного континуума .....	57
Современные проблемы сравнительно-исторического языкознания.....	91

## **II Раздел.** Проблемы ближней и дальней реконструкции

<i>Авагян А. А.</i> Особенности лексического, семантического и национально-этнического выражения естественного рода в армянских именах-фамилиях .....	127
<i>Баяндур А.</i> Флексия синтетических глагольных форм в Drahī ī Āsūtīg. Из истории становления орфографической нормы книжного пехлеви .....	133
<i>Белов А. М.</i> О так называемой «срединной» позиции древнегреческого ударения.....	144
<i>Белолитецкая Е. М.</i> Сопоставление лексических компонентов, выражающих количество на лексико-семантическом уровне, в английских и русских пословицах .....	153
<i>Блинов А. В.</i> Стилистико-грамматические особенности готского перевода Библии в историческом контексте взаимодействия языка и культуры.....	163

<i>Богатырева И. И.</i> Круг лингвистических проблем в эпистолярном наследии Н. С. Трубецкого.....	170
<i>Вдовиченко А. В.</i> Об утилитарности выделения единиц в естественном вербальном процессе.....	172
<i>Верецагина А. В.</i> Древнегреческая лексика родства (праиндоевропейские истоки и инновации).....	176
<i>Виноградова С. П.</i> О ведийских аллюзиях в авестийских Гатах: попытка реконструкции .....	183
<i>Волошина О. А.</i> Nighaṇṭu как инструмент семантического анализа гимнов Ригведы.....	192
<i>Ганина Н. А.</i> «Deutsche Mythologie» Якоба Гримма в контексте развития сравнительно-исторического языкознания.....	209
<i>Gvozdanović J.</i> Linguistic reconstruction in a methodological perspective: tense and aspect in Indo-European and medieval Russian reconstruction .....	217
<i>Громова А. В.</i> Анималистическая лексика в диалектах Фарса (на примере давани).....	221
<i>Дронова Л. П.</i> Реконструкция в современных диахронических исследованиях, ее основания.....	228
<i>Йова Н.</i> Паремии в греческом языке (диахронический анализ).....	234
<i>Казанский Н. Н.</i> Изменения по аналогии и реконструкции .....	236
<i>Казарян В. К.</i> Противопоставление глагольных основ презенсаорист в древнеиранских языках.....	242
<i>Качалкин А. Н.</i> Реконструкция названий жанров русских документов по их упоминаниям в других текстах.....	244
<i>Корнеев Ю.</i> Сопоставление сакральной лексики семейных мандал Ригведы и Гат Авесты .....	251
<i>Красухин К. Г.</i> Проблемы формального доказательства родства языков .....	255
<i>Кузнецов С. Н.</i> «Меня всегда обуревала страсть к построению систем» (К истории первой лингвистической работы Ф. де Соссюра) .....	265
<i>Малинаускене Н. К.</i> Греко-латинские слова-гибриды в составе русской церковной лексики .....	271
<i>Михайлова Т. А.</i> О «гипероморфной» модели языкового развития (на примере истории кельтских языков).....	272
<i>Пант М.</i> Квантитативные методы при определении относительной хронологии процессов исторической фонетики.....	282

## **NIGHAṆṬU КАК ИНСТРУМЕНТ СЕМАНТИЧЕСКОГО АНАЛИЗА ГИМНОВ РИГВЕДЫ**

В постведийский период брахманы разработали ряд лингвистических процедур, обеспечивающих безошибочную фонетическую репрезентацию и семантическую интерпретацию гимнов Ригведы. В частности, к сакральным текстам Ригведы стали составлять глоссы – списки устаревших, непонятных или малопонятных слов. Самым известным подобным списком был структурированный особым образом древнейший глоссарий к священным гимнам Ригведы – Нигханту (Nighaṇṭu). Этот небольшой по объему список опорных слов (чуть более тысячи слов), очень важных для понимания текста Ригведы, был создан как попытка сохранить, в некотором роде законсервировать, избавить от неизбежных изменений слова сакральных текстов. Очевидно, такая цель действительно стояла перед составителями первых глоссариев, ведь IV глава трактата Нигханту содержит устаревшие и малопонятные слова, встречающиеся только в Ригведе. Не стоит забывать, однако, что Ригведа – единственный текст, дошедший до нас с конца II-го тысячелетия до н. э., и вполне возможно, что слова IV главы Нигханту были общеупотребительными во времена составления и функционирования гимнов Ригведы, однако ко времени появления Нигханту, а тем более трактата Яски, уже вышли из употребления и стали малопонятными. Эти устаревшие слова были строго закреплены за определенным контекстом, редко употреблялись, возможно, перечень таких малопонятных слов был необходим для их запоминания, правильного употребления и толкования. Таким образом, Нигханту – первый опыт лингвистического анализа текстов Ригведы, был создан в более позднее время, именно тогда, когда некоторые слова Ригведы уже были непонятны и нуждались в комментарии.

Стоит заметить, что вокруг самхит – сборников ведийских текстов (самым знаменитым из которых была Ригведа), сложился корпус дисциплин, целью которых было обеспечить правильное прочтение и употребление священных текстов. Среди этих дисциплин были грамматика Панини Аштадхьяи и трактат Яски по семантической этимологии Нирукта. В контексте нашей работы важно заметить, что



Нирукта была составлена как комментарий к глоссарию Нигханту, а именно к словам IV главы Нигханту, которые были уже непонятны во времена Яски. Пытаясь объяснить эти слова, Яска не прибегает к определению лексического значения устаревшего слова через другие слова, не создает дефиниции, полагая, что тонкие семантические оттенки слов, перечисленных в Нигханту, останутся в этом случае нераскрытыми. Яска приводит цитаты из Ригvedы, ведь контекстное употребление анализируемых слов позволяет не только установить их значения, но и выявить семантические оттенки, определить связи (семантические и формальные), в которые вступают слова древних сакральных текстов (Prasad 1975: 13).

Однако, как мы попробуем показать далее, сохранение и разъяснение значения устаревших слов не было единственной (и главной) целью Нигханту. Достаточно заметить, что другие главы глоссария Нигханту (I, II, III и V) содержат ведийские слова, которые, с одной стороны, встречаются в гимнах Ригvedы, но с другой стороны, активно используются в текстах более позднего периода. Конечно, ведийские слова получали новые значения, обрастали различными коннотациями в зависимости от стилистики, семантики и прагматики конкретного текста. Современные исследователи с большой осторожностью реконструируют семантический объем каждого слова в определенный исторический период в контексте конкретного памятника литературы. Часто мы можем лишь предполагать о времени появления или утраты определенным словом конкретного значения. В словаре, как правило, санскритские слова имеют много значений, эти значения перечисляются в одной плоскости и создается ошибочное впечатление, что все они существовали у данного слова одновременно в определенный период времени (например, в классическом санскрите). Возникает явление, которое воспринимается современным исследователем как свойственная санскритским словам семантическая диффузность, приводящая к чудовищно гипертрофированной полисемии. Ведийский и санскрит характеризуются не просто наличием огромного количества многозначных слов, что свойственно любому языку, ведь значение слова развивается, приобретая с течением времени все новые оттенки значения. Санскритские слова обладают способностью кардинальным образом менять свое значение в зависимости от контекста, вплоть до развития энантиосемии – явления, получившего именно в санскрите широчайшее распространение. Такая проекция разных значений слова на общую вневременную плоскость, конечно, искажает реальную картину. Некоторые слова ведийского периода оказались безвозвратно утраченными, значения их восстанавливались в трактате Яски, другие

слова гимнов Ригведы стали использоваться в Брахманах и Упанишадах, активно употреблялись в классическом санскрите, неизбежно меняя семантику, обрастая новыми значениями или утрачивая старые. Однако исследование изменения значений слов в разные периоды развития языка – обширная область диахронической семантики ведийских и санскритских слов, требующая специального рассмотрения. Даже фрагментарное исследование изменения значений слов выходит за рамки нашей работы. Задача нашей статьи – анализ особенностей структуры Нигханту и определение роли Нигханту в развитии лингвистической мысли древней Индии.

Сразу хотелось бы обратить внимание на то, что большинству слов, перечисленных в списке Нигханту, совсем не грозило забвение, значения этих слов были хорошо известны во времена Яски, а также активно использовались и в более поздних текстах на санскрите. Речь идет о словах, называющих *землю, небо, солнце, воду, человека* и т. п. В связи с этим можно высказать предположение, что Нигханту – это не столько список устаревших слов, сколько своеобразный тезаурус (словарь-конкорданс<sup>1</sup>) ключевых слов к гимнам Ригведы. Нигханту как перечень слов не содержит никакой сформулированной лингвистической теории, однако сам выбор слов и их расположение в списке позволяет говорить о том, что в Нигханту предпринята **попытка семантического анализа текста Ригведы с опорой на ключевые слова.**

Анализ структуры тезауруса Нигханту и семантики включенных в список слов, позволит, как можно предположить, обнаружить некоторые особенности картины мира древних индусов, воплотившейся в текстах Ригведы. Попробуем выявить принцип отбора слов, включенных в Нигханту, и порядок их расположения, ведь список Нигханту особым образом структурирован – слова не сопровождают последовательно тексты молитв Ригведы, но разбиты на лексико-семантические разряды и представляют своеобразный тезаурус, отражающий мировоззрение древних индусов.

<sup>1</sup> Следует оговорить некоторые особенности Нигханту как первого опыта древнеиндийской лексикографии. Во-первых, слова в Нигханту располагались не в алфавитном порядке, а группировались в лексико-семантические разряды, которые, в свою очередь, располагались по принципу идеографического словаря, то есть классификация слов отражала систему понятий о фрагменте окружающего мира, воплощенного в словаре. Во-вторых, слова в Нигханту не были снабжены дефинициями, это не толковый словарь, а всего лишь перечень слов, отражающих важные понятия индийской картины мира.

Рассмотрим структуру Нигханту. Глоссарий состоит из пяти неравных по объему глав. Первые три главы традиционно называются *pañgantuka*, т.к. представляют собой собрание синонимов или близких по значению слов. В целом можно представить семантическую специализацию *pañgantuka* следующим образом:

**Первая глава** содержит слова, называющие землю, солнце, небо, облака, ветер, деревья, реки, горы и другие объекты живой и неживой природы.

**Вторая глава** посвящена описанию мира человека – называет человека, части тела человека, состояние его здоровья, членов его семьи, сферу деятельности человека, чувства, эмоции и ментальные состояния человека.

Слова **третьей главы** обозначают абстрактные понятия, связанные с психическим и ментальным состоянием человека, его качествам и чертам характера (слава, честь, правда, доброта и т.п.).

В **четвертой главе** (небольшой по объему) перечисляются слова, которые, как уже было сказано, встречаются только в Ригведе (*pañgama*), а **пятая глава** содержит имена богов индийского пантеона и слова теологического характера (*daivata*).

Слова в Нигханту сгруппированы по лексико-семантическим рядам (названия земли, воды, битвы, оружия, коня, коровы и т.п.), причем семантические группы перечисляются в определенном порядке, однако определить принцип группировки слов в Нигханту и семантическую специализацию глав оказывается совсем непросто.

Анализ принципа организации слов в Нигханту неизбежно предполагает поиск ответов на следующие вопросы. Чем определяется семантическая специализация глав Нигханту и по какому принципу слова объединяются в тематические группы? Почему, например, некоторые слова многократно употребляются в Нигханту, входя в состав самых разных частей словаря? Почему первая и вторая главы включают слова, описывающие окружающий человека физический мир, а вторая и третья главы содержат слова, обозначающие чувства и эмоции человека, при этом принцип распределения слов по главам оказывается совсем не очевидным. Почему, например, многочисленные синонимы, называющие коня, входят в первую главу Нигханту, а слова, называющие корову, – во вторую? Почему названия воды и различных жидкостей встречаются как в первой, так и во второй главах Нигханту? Количество подобных вопросов можно умножить. Для ответа на эти вопросы попробуем рассмотреть некоторые особенности семантической организации слов **первой главы** глоссария.



Следует оговориться, что ограниченный объем работы не позволяет последовательно расписать и прокомментировать весь перечень лексем, включенных в первую главу, мы попробуем очертить лишь контуры семантических групп и высказать некоторые предположения о принципе отбора слов и их расположения в списке.

Итак, в первой главе мы встречаем перечень слов, называющих *землю* и *различные металлы, небо* и *утреннюю зарю, луну* и *звезды, воду* и *другие жидкости, направления в пространстве, времена года* и *суток, облака, горы, человеческую речь, коня* и т. п.

Самая первая семантическая группа представляет собой перечень слов, называющих *землю* (22 синонимичных наименования): *kṣmā* (f), *kṣamā* (f), *kṣiti* (f), *kṣoṇī* (f), *ṛṥthivī*(f), *mahī* (f), *aditi* (f), *bhū* (f), *bhūmi* (f), *avani* (f), *urvī* (f), *ilā* (f)<sup>1</sup> и др. [Nighaṇṭu, 1967: 45].

В следующей группе перечисляются названия *золота*, а также *меди* и *железа*. Далее следуют слова, называющие *небо, эфир, воздушное пространство*:

*ambara* (n), *ṛṥthivī* (f), – *небо*,

*antarikṣa*(n) – *пространство, расположенное между небом и землей*;

*adhva* (m) – *небо, воздух, пространство*;

*adhvara* (n) – *небо, воздух*;

---

<sup>1</sup> Примечательно, что все перечисленные слова относятся к женскому роду. Это неудивительно, поскольку земля персонифицировалась и обожествлялась, причем в сознании людей земля – плодородная, дарующая блага, рождающая и кормящая – отождествлялась с богиней. Елизаренкова Т. Я. обращает внимание на частотность употребления в текстах Ригvedы лексемы *āras* (более 500 раз, тогда как другие обозначения воды: *ambu* (n), *jala* (n), *nīga* (n), *vāri* (n), *sarva* (n), *udaka* (n) – встречаются от 5 до 20 раз во всем корпусе Ригvedы) и объясняет такую частоту употребления *āras* принадлежностью лексемы к женскому роду, тогда как другие слова маркированы в санскрите средним родом (Елизаренкова, 1999<sup>а</sup>: 153).

Именно категория грамматического рода становится основой семантической интерпретации существительных в знаменитом словаре Амаракoша. Интересно заметить, что другое название словаря – «Намалинганушасана» (नामलिङ्गानुशासनम् *Nāmalīṅgānuṣāsanam*) – «Наставление о существительных и грамматических родах». В словаре приводятся правила отнесения существительных к тому или иному роду по формальному признаку, однако, учитывая идею Амаракoши как словаря идеографического, можно предположить, что родовая принадлежность существительных также является яркой чертой картины мира, воплощенной в санскрите.



puṣkara (n) – *воздушное пространство, небо, вода*;

samudra (m) – *воздушный океан, небо, атмосфера*;

sagara (m) – *воздушный океан, атмосфера* и т. п.

Четвертая группа слов начинается с kha (n) – *воздушное пространство, небо, эфир* и включает слова, называющие небо (nāka (m), viṣṭar (f) и др.) (Nighaṅṭu 1967: 46).

Итак, первые семантические группы Нигханту состоят из слов, называющих три мира: землю, атмосферу и небо – три площадки, на которых разворачиваются мифологические сюжеты, формирующие древнеиндийскую модель мира. Не случайно, основные стихии, названия которых будут далее перечисляться в Ниганту (например, *огонь, вода* и др.), будут выступать в различных формах в зависимости от реализации в пространстве одного из трех миров. Например, *вода* может выступать в виде вод земных (реки, различные водоемы), небесных (небесный океан) и вод атмосферы, предстающих в виде дождя и грозных туч.

Важно отметить, что большинство слов в списке Нигханту многозначны, они характеризуются чрезвычайной семантической емкостью и гибкостью, так как в зависимости от контекста могут принимать то или иное значение. Актуализация различных значений в семантическом пространстве конкретного гимна объясняет вхождение одного слова в разные семантические разряды в корпусе Нигханту. Многозначность этих слов способствует образованию разветвленных семантических связей. Например, pṛthivī входит в первую семантическую группу (*земля*) (V, 84, 1) и в третью (*воздушное пространство*) (II, 31, 2). Это неудивительно, ведь и небо, и земля – это пространство (например, ugvī (f) – букв. «просторная»), которое может выступать той территорией, на которой ведийские боги совершают свои подвиги, формируя и охраняя пространство человеческой жизни. А поскольку боги живут везде, некоторые слова, называющие место их пребывания, могут использоваться для названия как неба, так и земли.

Например, в одном из гимнов Ригведы, посвященном всем богам, представляется картина, как кони, влекущие колесницу, «галопом покрывая *пространство*, стучат копытами по спине *земли*», при этом Митра и Варуна, Савитар, Ушас и Ашвины призываются сопроводить летящую колесницу, а слово pṛthivī встречается дважды, называя *пространство* и *землю* (II, 31, 2). Учитывая символику гимна, можно предположить, что речь идет именно о воздушном пространстве, ведь сопровождающие колесницу боги «вместе с небесной толпой Марутов... вылетают, как птицы из гнезда» (Елизаренкова 1999<sup>6</sup>:

272). В текстах Ригведы между миром небесным и миром земным не всегда удается провести четкую границу, так как небесное и земное совместно составляют космический универсум, в рамках которого разворачиваются мифические сюжеты Ригведы.

Случаев многократного вхождения слова в разные семантические разряды Нигханту мы будем встречать немало, такие перекрестные семантические ссылки, как мы сможем убедиться, являются важной особенностью структуры Нигханту и обеспечивают различную интерпретацию слова в новых контекстах.

Пятая немногочисленная группа (всего 6 синонимов) включает слова, обозначающие *блеск, сияние, луч света*: *mauṅkha* (m) – *луч света, пламя огня, яркость, блеск*; *maṅī* (f, m) – *луч света (Солнца или Луны), светящаяся пылинка в воздухе* и др. (Nighaṅṭu 1967: 46). Большинство слов этой группы также многозначны (например, *kīgaṇa* (m) – *луч света (от солнца или луны), пылинка, повод, поводья*), они тоже образуют сеть перекрестных значений, связывая *солнечный блеск* и *луч света с пылинкой, водой* и даже *поводьями* (*raṣṭi* (f,m) – *луч света, поводья*). Очевидно, что слова, называющие луч света, исходящий от небесного светила, мифологическое сознание отождествляет с солярным божеством, распространяющим свет. Поскольку Сурья передвигается по небу на своей огненной колеснице, лучи солнца отождествляются с поводьями волшебных солнечных коней. Неудивительно поэтому, слова этой группы становятся эпитетами Сурьи-Солнца. Например, *suragṇa* (m) – *луч, конь, Супарна – «имеющий красивые лучи»* – эпитет Сурьи-Солнца.

Интересные семантические связи образует слово *usrā* (f) следующей семантической группы (Nighaṅṭu 1967: 46), которое встречается и во второй главе Нигханту (Nighaṅṭu 1967: 54) в категории слов, называющих *корову*, связывая, таким образом, *рассвет* и *утреннюю звезду с коровой*. Современный читатель вряд ли найдет здесь основания для семантической связи, поэтому может считать нелепой случайностью совмещение (или совпадение) в одном слове столь разных значений. Для мифологического сознания древних в данном случае нет ни противоречия, ни натяжки. В гимне к Ашвинам (VII. 69. 5) *usrā* называет утреннюю зарю, слово с этим же значением мы встречаем и в других гимнах Ригведы (I. 171. 5, II. 39. 3, X. 35. 4), при этом *usrā* может противопоставляться ночи (*kṣara*) (VI. 52. 15). В других гимнах появление утренней зари воспринимается как начало новой жизни и восстановление мирового порядка в контексте мифа о том, как Индра разбивает горы, выпуская на волю небесных коров (облака) (I, 33, 10). В таком мифологическом контексте утренние зори

отождествляются с коровами, usgā называет *коров утренней зари* (X. 67. 4), причем Индре приписывается подвиг освобождения не только коров-гуч, но и утренней зари, которую он “выгоняет” как корову (ājaḥ usgāh):

*Ты выпустил стельных (коров), растворил горы,*

*Выгнал наружу утренние зори* (X, 138, 2)

(Елизаренкова 1999<sup>6</sup>: 294).

Такая параллель дает возможность использовать слово usgā для обозначения *коров*, призываемых на пастбище (I. 3. 8), позволяя, таким образом, включить это слово в семантический класс лексем, называющих *корову* во второй главе Нигханту (Nighaṅṭu 1967: 54).

Далее в списке Нигханту идут названия *направлений в пространстве, сторон света*: ācā (f), āṣṭhā (f) и др. (Nighaṅṭu 1967: 46). Затем следуют обозначения *промежутков времени*, например, *времен суток*: kṣarā (f), paayas (n), ṣarvarī (f), ṣiriṇa (f), ūdhas (n), ūrmyā (f) и др. (Nighaṅṭu 1967: 46).

Слова этой группы тоже, как правило, многозначны. Так, слово paayas (n) обозначает *ночь, жизненную силу, мощь, воду, молоко*. Таким образом, *ночь* как время отдыха от изнуряющего зноя и яркого света, время восстановления жизненных сил, может использоваться для названия *воды и молока* как жидкостей, придающих силы и поддерживающих жизнь. Именно поэтому это же слово входит в семантическую группу слов, называющих жизненную энергию и силу.

Следующая группа включает слова, которые предположительно можно объединить в семантическую группу со значением характеристик и атрибутов небесных светил, зари или звездной ночи. Именно поэтому в эту группу входят прилагательные, характеризующие объект как *сверкающий и сияющий*:

śvetya – *белый, светлый, блестящий (о восходе Солнца)*;

arjuna – *белый, светлый (о свете дня, зари, молнии, серебра)*;

dyotana – *сверкающий, сияющий, освещающий* и т. п.

Первое слово в этом семантическом разряде vibhāvarī (f) имеет значение *сверкающая, звездная (ночь)*, это же слово в Ригведе часто обозначает богиню Утренней зари. Следующее слово в этом семантическом разряде также называют зарю: odatī (f) – «увлажняющая, освежающая» – эпитет Ушас, богини Утренней зари. Слово vājna – *жеребец*, во множественном числе называет *небесных коней Сурьи*, а само Солнце характеризуется как *обладающее небесными конями*. В этой же группе встречаем лексему bhāsvatī – название города Солнца-Сурьи, находящегося на горе Мэру. Таким образом, в этой группе



объединены характеристики и атрибуты небесных светил. Следует заметить, что фигуры ведийских богов не так четко антропоморфны, как божества более позднего периода, персонажи Вед, которым возносят молитвы адепты, – это, скорее, персонификация сил природы.

Многочисленная группа слов представляет названия *дня, светлого времени суток, лета, тепла, зноя, огня, блеска* и т. п.: *vasta* (m), *dyu* (n), *vāsara* (m), *bhānu* (m) и др. (Nighaṅṭu 1967: 47).

Далее перечисляются названия *облака*: *vraja* (m), *varāha* (m), *adri* (m), *parvata* (m), *giri* (m), *megha* (m) и др. (Nighaṅṭu 1967: 47). В эту же группу входит слово *ahi* (m), которое называет *воду, дождевое облако*, однако в контексте Ригведы *ahi* часто значит *змея* (I, 32, 2; IX, 86, 44). В индийской мифологии змеи оказываются связаны с водной стихией, ведь змея – основная персонификация вод. Слово *ahi* обозначает змея Вритру (I, 32, 5), а также Змея Глубин (*ahir bundhnias*) – ведийское божество, вероятно, обитающее в воде, на дне потоков, в том числе и в воздушном океане, то есть в водах небесных (I, 117, 29). Таким образом, *ahi* – это и безбрежная стихия, и рептилия.

Противником змей в индийской мифологии традиционно считается мифический небесный конь Пайдва, которого Ашвины подарили Педу (Macdonell, Keith 1912: 51). Этот светлый солнечный конь побеждает, испепеляя, носителя водной стихии – Змея Глубин (морских и воздушных). Об этом событии рассказывает гимн Ригведы, обращенный к Ашвинам:

*Вы подарили Педу белого коня,*

*Подгоняемого Индрой, убивающего змей, о Ашвины!*

(I, 117, 9).

Не случайно к этой же семантической группе слов, называющих облако, относится слово *vṛtra* (m) – туча, гора (букв. «закрывающий (свет)», «прекращающий (дождь)»), Вритра – символ засухи – исполненный змей, побежденный Индрой. Согласно мифическому сюжету Вритра, распластавшись на горах (горы-тучи), удерживал в своей утробе небесные воды. Индра швырнул громовую палицу в гущу змеиных колец – чудовище рассыпалось, и воды пролились дождем на иссушенную землю.

Далее следует многочисленная группа слов, называющих *речь*: *virā* (f), *galdā* (f), *kaṣā* (f), *dhiṣaṇā* (f), *vāk* (f) – *речь* (Nighaṅṭu 1967: 47). Объяснить переход от группы слов, называющих облако, к речи, совсем непросто. Можно предположить, что звучащая речь воспринималась древними индусами как нечто движущееся, протекающее во времени. В семантическую группу слов, называющих речь, включено слово *saga* – *движущийся, ветер, ручей, эпитет Ваю* (позже это

слово стали использовать в качестве термина для обозначения краткого гласного). Хотелось бы еще обратить внимание на существующее в индийской мифологической картине мира представление о создании мира при помощи возникающего звука. Существующие в полной тишине неподвижные воды мирового океана начинают осторожно взбалтывать Вишну, в результате чего поднимаются волны. Приведенная в движение водная стихия становится эфиром, несущим едва слышимый тончайший звук. Звук резонирует в пространстве, усиливается, образуя воздух, имеющий форму ветра. Ветер непрерывно движется, распространяется в пространстве, вздымая волны еще выше, и от его волнения и трения появляется огонь, который пожирает большое количество воды, образуя громадные пустоты, в которых формируются небесные слои. Итак, именно звук приводит в движение стихию, образуя мировое пространство. Не случайно, поэтому, в Нигханту группа слов, называющих различные звуки живой и неживой природы, столь многочисленна.

Слова этой группы также благодаря развитой полисемии могут входить в состав других семантических групп. Например, слово *aditi* (f) – *речь, земля, корова, молоко* встречается и в самой первой семантической группе Нигханту, объединяющей слова со значением *земля*, с группой слов, называющих *молоко* и *корову* (Grassman 1873: 36).

Как течет речь, так текут и воды – небесные или земные. Вероятно, поэтому, следующая семантическая группа начинается со слова *apā* (m, n) – *волна, поток*; и содержит многочисленные синонимы, называющие *воду*: *ambu* (n), *jala* (n), *nīra* (n), *vāri* (n), *sarva* (n), *udaka* (n), *āpas* (f) и др. (Nighaṇṭu 1967: 48). В модели мира ариев, представленной в текстах вед, вода выполняла функцию основного элемента в космогонии. Вода издавна почиталась индусами как проявление божественной сущности. Из воды был создан мир (X, 129, 3), и вода пронизывала все уровни мироздания. Например, *āpas* обозначает и небесные воды (*svarvatīrāpāh* – V, 2, 11), и воды, текущие по земле и с небес на землю (IV, 33, 7).

В эту же семантическую группу входят слова, называющие *молоко, различные напитки и жидкости*: мед, сому, хмельной напиток, сироп, микстуру и даже суп. Многие слова этой семантической группы также многозначны. Например, слово *gasa* (m) называет *воду, милье, сок, сироп, жидкое лекарство, отвар, суп*, а также *жидкости человеческого тела (кровь и сперму)*. Вода имеет основополагающее значение не только в мире богов, но и мире людей, ведь она преобразует человеческую природу, смывая грехи и пороки. Вода питает, оживляет,

но может и лишить жизни<sup>1)</sup>. Движение воды и природе в виде дождя и течения рек обеспечивает жизнь на земле, а циркуляция жидкостей в человеческом теле (спермы, крови и молока) поддерживает человеческую жизнь.

Не случайно, некоторые боги и богини в индуизме изображаются с окровавленными руками и лицами, но следы крови не отталкивают, не пугают, ведь индусы воспринимают кровь как жидкость, обеспечивающую жизненный цикл. Вода, сок, сперма и кровь – все жидкости циркулируют в мире и в человеческом организме, возрождая к новой жизни и завершая прежнюю. В контексте такого круговорота жизненно важных жидкостей становится понятным амбивалентный характер индийских божеств. Например, наиболее почитаемый и широко распространенный объект индуистского культа – черная богиня Кали, с окровавленными руками и клыками, украшенная головами своих жертв, однако тело ее гибко и прекрасно, а груди наполнены молоком. Этот образ символизирует круговорот жизни и смерти – различных фаз, которые проходит человек от рождения до смерти, а кровь и молоко – это те жидкости, в которых отражается жизненный цикл. Божество как будто вырывает человека из плена рождения-смерти, показывая неизбежность и закономерность движения жизненного цикла и мирового порядка.

Итак, в трех мирах циркулируют воды и жидкости разного характера, обеспечивающие миропорядок, существование человека, последовательную смену фаз жизни и смерти. «Земные воды, циркулируя в мире, поддерживая все сотворенное, являются отображением напитка небес, амриты, питья богов. Роса и дождь становятся соком растений, сок трансформируется в молоко коровы, молоко же потом превращается в кровь: амрита, вода, сок, молоко и кровь представляют различные состояния одного эликсира» (Циммер 2015: 67–68). Этот эликсир жизни дает силу, жизненную энергию, неудивительно, поэтому что слова, обозначающие воду, могут иметь значение силы и жизненной энергии (например, *yadaś* (n) – *вода, сила, мощь*). Слова, называющие воду как стихию, приносящую плодородие, богатство

---

<sup>1</sup> Мощная стихия воды оказывается губительной в эпизоде, например, когда плененная и заключенная на небесах река Ганга, должна обрушиться на землю. Однако земля не может выдержать падения огромного объема воды, низвержение Ганга с небес грозит мировой катастрофой, потоки воды расколют землю и зальют все живое. Смягчить удар вызывается Шива, который подставляет свою голову, и мощные потоки Ганга выливаются на голову великого бога.



и могущество, а также жидкости человеческого тела (кровь и сперму) как источники жизни, здоровья и силы, организуют семантический переход к названиям власти, могущества и счастья. К словам, называющим богатство и власть, примыкают слова, называющие различные сферы деятельности человека.

Отдельная семантическая группа посвящена синонимам, обозначающим **коня**: *sapti(m)*, *atya (m)*, *ācu (m)*, *aṣvā (f)* и т. п. (Nighaṅṭu 1967: 50). Далее идут слова, которые называют коня в контексте индийской мифологии. Как правило, это огненный конь Солнца или Агни – бога огня. Например, *eṭaṣa (m)* – это *яркий, блестящий и крапчатый (конь в яблоках) – конь Солнца-Сурьи*; *bradhna (m)* – *Красноватый* или *Желтоватый* конь – эпитет Сурьи-Солнца. Слово *aguṣa (m)* – *Огненный* конь – эпитет Сурьи-Солнца; а во множественном числе это слово называет красных коней Агни. Сам бог огня часто называется *vahni (m)* – *возчик, возница*, ведь Агни, поднимая к богам-небожителям принесенный на жертвенный костер дар, как будто перевозит это подношение от людей к богам. Это слово также входит в семантическую группу Нигханту. Огненный конь солярных божеств неразрывно связан с огненной птицей. Например, *tārṅṣya (m)* – *Таркийя* – мифическое существо, которое в ведические времена считали конем, а в позднее время – это эпитет Гаруды – царя птиц (от гри – поглощать, не случайно, поэтому, птица эта известна под именем «Тот, кто пожирает змей» – нагашана), царя птиц. «Пылающий жаром раскаленного солнца, высушивающий влагу из почвы, «прекраснооперенный» (Супарна), златокрылый, грифоноподобный хозяин небес настойчиво, яростно и безжалостно нападает на змею – олицетворение стража оживляющей и всекормящей земной жидкости» (Циммер 2015: 79).

Таким образом, самые многочисленные семантические группы первой главы включают слова, называющие, с одной стороны, воду, водоемы, водные потоки, а с другой стороны, коня, как атрибут солнца и огня. Эти семантические группы отражают вечное противостояние солярных божеств (и бога огня), символом которых является огненный конь, мчащийся по раскаленному небу и богов воды, приносящих живительную влагу, дождь, освежающее питье, отдохновение от всепожирающего испепеляющего зноя – небесного огня. Символом этой водной стихии является змей – это и змеи (наги) как мелкие божества – покровители земных водоемов и Змей Глубин, который может быть соотнесен со змеем – символическим животным Вишну. Этот змей Ананта («бесконечность») плавает в мировом океане, свернувшись в гигантские кольца, на которых покоится Вишну, проводящий космическую ночь.

Создается впечатление, что первая глава включает слова, которые воссоздают мир богов и описывают небо как жилище богов. Именно поэтому в первой главе множество слов, обозначающих блеск, сияние солнца, звезд, утренней зари, а миру человека посвящена вторая глава глоссария, именно поэтому там собраны названия человека и членов его семьи, еды и питья и т. п. Однако, как мы уже убедились, есть слова, которые встречаются и в первой, и во второй главах Нигханту. Так синонимы слов, называющих **воду**, повторяются в двух главах Нигханту. Ведь, с одной стороны, вода физически существует на небе и на земле в виде космического океана и различных водоемов, с другой стороны, обеспечивает жизнедеятельность человека, дает живительную силу и энергию. Названия воды, сомы и жидкостей человеческого тела содержатся в первой главе, а жидкости, предназначенные для питья и названия пищи, – во второй главе (pṛkṣa (m); pitu (m, n) и т. п.). Кроме того, названия небесного огненного коня – средство передвижения Сурьи-Солнца и Агни, не случайно содержатся в первой (небесной) главе Нигханту, а названия коровы, как существо, дающее пищу человеку – во второй главе. Конечно, корова фигурирует как мифологический персонаж в самых разных гимнах Ригvedы. Уже говорилось о том, что корова отождествляется с дождевым облаком, с тучей с речью в мифологическом контексте, однако, основное значение – «дающее полезное, пищу» способствует, как кажется, включению этого слова в списки второй главы.

Можно ли считать в связи с этим противопоставление мира богов (небесного) миру людей (земному) основой семантической специализации первой и второй главы? Если такое противопоставление действительно определяет структуру Нигханту, оно все же не выдерживается последовательно. Ведь список имен богов, их характеристики и атрибуты отдельно сгруппированы в пятой главе Нигханту, а многие слова первой главы представляют не только мир богов, но и земной мир человека, а именно называют воду, скалу, коня, человеческую речь и т. п.

Кроме того, беглый взгляд на семантическую специализацию глав Нигханту позволяет выдвинуть предположение, что первая и вторая главы – это фрагмент тезауруса, отражающий представление индусов об окружающем их физическом мире, тогда как третья глава содержит абстрактные существительные, обозначающие ментальные и эмоциональные состояния. Тем не менее этот принцип группировки слов по главам, если и имеет место, то также не выдерживается последовательно, т.к. и во второй главе мы встречаем слова, называющие

богатство, силу, власть и могущество, а также сильные страсти и эмоции (гнев, ярость, злость<sup>1)</sup> и т. п.).

Кажется, что семантическая специализация глав Нигханту опирается на другой принцип классификации понятий. Говорить о том, что та или иная глава Нигханту описывает мир физический или ментальный, мир богов или людей, можно с известной долей условности, так как Нигханту – список слов, моделирующий понятийный мир Ригведы – текста, отражающего архаическое мифологическое сознание. С точки зрения современного человека, структура Нигханту недостаточно последовательна, принцип объединения слов в разряды не всегда очевиден. Если бы Нигханту действительно был тезаурусом, выстроенным на строгой категоризации понятий, его структура могла бы быть более четкой и последовательной.

Нигханту выглядит совсем иначе, кажется, что этот тезаурус построен не на попытке четко структурировать, «разложить по полочкам» области окружающего мира и сферы человеческой деятельности, а на своеобразной логике, отражающей **мифологическое мышление** древних индусов. Ведь Нигханту – глоссарий к сакральным текстам Ригведы, при этом семантика, стилистика и прагматика текста определяет и специфику набора ключевых слов. Нигханту – тезаурус, основанный не на логическом принципе классификации понятий, а на мифологическом представлении об устройстве мироздания, в рамках которого сверкающий Солнце-Сурья, натягивая поводья – солнечные лучи, правит огненными конями, везущими его по бесконечному воздушному пространству. А коровы-тучи, несущие живительную влагу, как «дающие полезное» отождествляются с речью. Одно и то же слово может несколько раз входить в разные семантические разряды Нигханту, так как оно приобретает самые разные значения в зависимости от контекста употребления. Каждое слово обнаруживает причудливые семантические связи, которые объединяют облако, скалу и змею, с одной стороны, а с другой стороны противопоставляют воду и змею огненному коню.

Мифологическая картина древних индусов не может быть однозначно истолкована и четко структурирована. «Мифы и символы Индии сопротивляются рационализации, сведению к неким застывшим значениям. Подобная обработка только высушила бы их магическое

---

<sup>1</sup> Любопытно отметить, что в этом разделе Нигханту перечисляются названия негативных эмоций, что представляет собой переход к следующей семантической группе, состоящей из синонимов, называющих битву, столкновение, а также разнообразное оружие.



содержание» (Циммер 2015: 54). Если европейский рационализм стремится наклеить ярлыки на каждое понятие, выстроить четкую иерархию понятий, осмыслить с точки зрения логики картину устройства мира, то индийская мысль допускает и подчеркивает единство во многообразии, когда самые разные божества, духи, силы природы выступают как разные грани единого бога. Не только множественность, способность принимать разные формы, но и способность сочетать в себе противоположные аспекты, создавая амбивалентные фигуры – яркая черта индийской картины мира. Пантеон индийских богов не имеет строгой иерархии, как в греческой мифологии, фигуры индийских богов часто взаимозаменяемы, ведь в контексте гимна любое божество может стать главным и восприниматься как самое могущественное. Кроме того, каждый персонаж с течением времени обрстал новыми историями, фигуры богов сливались или, наоборот, дифференцировались, поэтому наша реконструкция мифологических представлений древних индусов может носить лишь вероятностный характер. Индийская мифологическая картина мира противится четкому структурированию, ее герои и сюжеты не помещаются в прокрустово ложе логических категорий. Индийская мифология как продукт коллективного сознания архаичнее греческой, предстающей перед нами в литературной обработке, что предполагает индивидуальное осмысление, переработку мифологических сюжетов и героев с опорой на индивидуальный опыт. Индийская же мифология, бытующая многие века в устной форме, отражает народное сознание, коллективную мудрость многогранной и вечной цивилизации.

Изложение мифа в устной форме воздействует на слушающего, пробуждая его творческое воображение и интуицию. Именно поэтому авторская интерпретация мифа, предлагающая (и навязывающая) определенное видение, делает невозможным другое понимание, одна перспектива полностью перекрывает другие. Созданные народным сознанием многослойные мифологические сюжеты древней Индии глубоко символичны, семантика каждого образа и сюжета становится гибкой, многогранной, допускающей разные прочтения.

Эта особенность индийской мифологии отражается в структуре Нигханту, ведь каждое понятие индийской картины мира раскрывается целым рядом синонимов или слов того же семантического поля. Одно и то же явление, предмет или абстрактное понятие раскрывается перечнем синонимов, так как одно слово не может выразить всю семантическую глубину, указать на оттенки значения, на устанавливаемые в контексте мифологического повествования связи этого слова с другими. Список синонимов или близких по значению слов

позволяет выявить тончайшие семантические оттенки анализируемого слова, ведь разные слова, называющие одно и то же явление, отражают в самом именовании характерную черту именуемого. Эти особенности номинации связывают именуемый предмет с самими разными словами – именованьями, указывающими на видение этого предмета древними индусами, создавая уникальную картину мира. Не случайно в первой главе Нирукты Яска дает определение синонимии и описывает многочисленные синонимы. Яска разрабатывает методику реконструкции значения малопонятного слова: он пытается восстановить забытое значение через семантический анализ синонимов. Перечисление синонимов оказывается необходимым для раскрытия глубинного, первоначального смысла слов (Prasad 1975: 2).

Каждый синоним, являясь многозначным словом, тянет за собой множество различных значений, вызывает в сознании другие слова, которые, вступая в семантические и формальные связи, расширяют сферу значения исходного слова. Таким образом, структура словаря становится трехмерной, создается своеобразный **гипертекст**, в котором каждое слово является проводником в миры новых смыслов, идей и ассоциаций. Не следует забывать, что трактат Нигханту, будучи глоссарием к текстам Ригvedы, имевшим хождение в устной форме, сам бытовал долгое время в устной традиции. А важной структурной особенностью устных текстов является отсутствие ярко выраженной линейной организации, свойственной письменным текстам. Устный текст предполагает прерывистую композицию, возможность (и необходимость) формирования перекрестных ссылок (гиперссылок) на другие тексты, способность организовать новые комбинации компонентов текста, порождая при этом новые смыслы. Не случайно произведения древнеиндийских авторов порождали многочисленные комментарии, своеобразные варианты прочтения, толкования и интерпретации.

Устная традиция бытования текстов способствовала развитию мнемонических техник – это жанр сутры, многочисленные стилистические фигуры и т.п. Представляется, что и список ключевых слов к тексту (как глоссарий Нигханту к Ригvedе) тоже функционировал как попытка установить некоторые мнемонические ориентиры, опираясь на которые, рассказчик мог излагать текст или комментировать его. Лингвистическая рефлексия в данном случае явилась следствием попыток сохранения и потребности толкования сакрального текста. Классы слов в Нигханту отражали семантическую структуру текста Ригvedы в целом, являясь семантическими опорами толкования и интерпретации. Эти смысловые вехи текста – ключевые слова отражали

основное содержание Ригведы. Как известно, набор ключевых слов есть, с одной стороны, механизм компрессии текста, а с другой стороны, по ключевым словам, можно реконструировать текст. Однако ключевые слова в Нигханту выстраиваются не по принципу последовательного вычленения ключевых слов из следующих в определенном порядке гимнов, а представляют собой набор ключевых слов ко всему корпусу текстов в целом, являясь основой реконструкции не текста как такового, а именно мифологической картины мира, воплощенной в Ригведе.

### *Литература*

*Елизаренкова Т. Я.* Слова и вещи в Ригведе. М., 1999<sup>a</sup>.

Ригведа. Мандалы I-IV. Под ред. Елизаренковой Т. Я. М., 1999<sup>b</sup>.

*Циммер Г.* Мифы и символы в индийской культуре. М., 2015.

*Grassman H. G.* Wörterbuch zum Rig-veda. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1873.

*Macdonell A. A., Keith A. B.* Vedic index of names and subjects. London, J. Murray, 1912.

*Prasad Mantrini.* Language of the Nirukta. Delhi, 1975.

The Nāmaṅgānuṣāsa (Amarakosha) of Amarasinha with the Commentary of BhānujīDīkshī. Bombay, 1889.

The Nighaṅṭu and the Nirukta. The oldest indian treatise on etymology, philology and semantics. Text and translation by Lakshman Sarup. Delhi, Varanasi, Patna, 1967.