

СЕМАНТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИЗУЧЕНИЯ  
ВЕДИЙСКОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА  
В СВЯЗИ С ПРОБЛЕМОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ  
ИНДОЕВРОПЕЙСКОГО ПОЭТИЧЕСКОГО ЯЗЫКА

Название этой статьи отвечает усилившейся в последние годы тенденции реконструировать для общеиндоевропейского не только отдельные праформы слов, объясняющие соответствия между родственными индоевропейскими языками, но и большие фрагменты текстов, восходящие к периоду индоевропейской языковой общности. Как правило, реконструируемые таким образом последовательности (словосочетания, многие из которых уже в исторически засвидетельствованных текстах могут выступать как законченные фразеологизмы) восходят к тому общеиндоевропейскому языковому состоянию, по отношению к которому справедливо утверждают существование поэтического (или сакрального) языка, представляющего собой особый слой общеиндоевропейского праязыка и сохранившегося в виде соответствующих рефлексов (устанавливаемых на основании фонетических, морфологических и синтаксических критериев) в древнейших поэтических текстах на индоевропейских языках<sup>1</sup>.

Помимо научных доказательств того, что реконструированные фрагменты текстов восходят действительно к общеиндоевропейскому поэтическому языку, существуют свидетельства, почерпнутые непосредственно из исследуемого материала: еще в 1878 г. иранист Дармстетер установил соответствие между фрагментами Авесты и Ригведы, выражаемое в виде формулы \**pek<sup>h</sup>os teks-* 'составлять слова вместе (в приложении к поэтическому произведению)'<sup>2</sup>. Так как соответствующие авестийское (*vacastašti-* 'строфа'), ведийское (*vācas takṣ-* 'складывать слова') и греческое (ἐπέων τέκτονες 'слагатели песен' — о поэтах) сочетания досто-

<sup>1</sup> См. P. Thieme. Die Heimat der indogermanischen Gemeinsprache. Mainz—Wiesbaden, 1953, стр. 71. Из последних работ по этому вопросу см.: R. Schmitt. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967; R. Schmitt. Einführung. «Indogermanische Dichtersprache», hrsg. von R. Schmitt, Darmstadt, 1968. Ср. также: В. Н. Топоров. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров). «Труды по знаковым системам», IV, Тарту, 1969 и отчасти В. Пизани. К индоевропейской проблеме. — ВЯ, № 4, 1966, стр. 17 и сл.

<sup>2</sup> J. Darmsteter. Iranica, VI. Une métaphore grammaticale de la langue indo-européenne. — MSL, 3, 1878.

верно относятся к описанию деятельности древних авторов поэтических текстов, то они могут быть истолкованы как первые документальные свидетельства существования в древней индоевропейской традиции практики стихосложения. Р. Шмитт, прокомментировавший это открытие Дармстетера спустя почти столетие, заметил, что сочетание \**tek<sup>h</sup>os teks-* «вследствие независимости источников представляется наследием, восходящим к общеиндоевропейскому периоду, так как благодаря тому, что выраженные здесь представления хорошо засвидетельствованы, следует исключить случайный характер звуковых совпадений»<sup>3</sup>.

Сравнительно-историческое языкознание, традиционно оперировавшее лишь отдельными фонетическими (и фонологическими) и морфологическими соответствиями с целью реконструкции слов как единиц максимальной протяженности, с обращением к поэтическому языку древних индоевропейцев сталкивается с рядом новых задач, доминантой которых будет являться исследование и реконструкция общеиндоевропейской языковой семантики<sup>4</sup> и общеиндоевропейской культурной традиции, отраженной в языковых фактах и явлениях, существование которых в культурной традиции связано с языком (например, мифология данной культуры, засвидетельствованная в ее различных — не только собственно мифологических — текстах). Задача семантической реконструкции особенно отчетливо возникает именно в связи с тем, что объектом исследования становятся тексты (т. е. сочетания слов), несущие более комплексные сообщения с более сложной семантической структурой, нежели отдельные слова.

Предшествующие исследователи (в частности, сам Дармстетер) не ставили достаточно определенно вопроса о том, насколько представления, соответствующие реконструированным последовательностям [в данном случае — представление о поэтическом произведении, уподобленном в Ригведе колеснице, которую мастерит плотник, что находит близкую аналогию у Пиндара (*ἔξ ἐπέων... τέκτονες οἶα σοφοὶ ἄρισται* «из стихов. . . которые смастерили мудрые строители») и несколько более далекую — в употреблении латинского *texere* у Плавта (<\**teks-*) в приложении к словам] могут быть фрагментами определенной семантической системы, иначе говоря, насколько они могут быть детерминированы определенным этнографическим контекстом. Существенным на том этапе реконструкции, вполне соответствующем тогдашнему уровню компаративистики,

---

<sup>3</sup> R. S c h m i t t. Indogermanische Dichtersprache. Eine Skizze. «Indogermanische Dichtersprache», hrsg. von R. Schmitt, стр. 335, ср. стр. 5 этого же издания и R. S c h m i t t. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit, § 20 и §§ 601—605 (с указанием новейшей литературы вопроса).

<sup>4</sup> Ср. попытку суммарной реконструкции семантической системы общеиндоевропейского (очень далекую от совершенства): P. T h i e m e. The comparative method for reconstruction in linguistics. «Language and culture in society», ed. by Dell Hymes, New York—Evanston—London, 1964.

представлялось установление безупречных фонетических и морфологических соответствий [греч. ἔπος (< Ἔπειος), санскр. *vacas-*, авест. *vacah-*, с одной стороны, греч. τέκτων, санскр. *takṣan-*, авест. *tašan-*, — с другой]. Непротиворечивость контекстуальных значений соответствующих слов и совпадение значений в пределах данных текстов казалось достаточной гарантией для того, чтобы можно было считать, что восстановлены некоторые весьма древние черты индоевропейской культурной истории. Можно утверждать, ссылаясь на опыт современных описаний мифологического творчества (когда исследователь в ходе анализа мифа конструирует некий собственный миф, представляемый им как структурная аналогия анализируемого мифа), что авторы таких сопоставлений ориентировались на некое *Elementarverwandschaft* изучаемых представлений. При этом их нельзя упрекать в конкретных заблуждениях, так как они оперировали собственно индоевропейским материалом, и гарантией правильности сопоставлений, помимо указанного выше (фонетические и морфологические аргументы), служила также и достаточная древность источников и их обоюдная независимость (иначе говоря, опровергнуть серию соответствий, собранных различными исследователями индоевропейских древностей, как недостаточно обоснованную семантически, было бы возможно лишь в случае, если бы удалось обнаружить примеры, свидетельствующие о противоположной практике описания процесса поэтического творчества, если вернуться к наблюдениям Дармстетера).

Тем не менее, некоторый скептицизм, касающийся именно семантического аспекта реконструкции, был бы вполне уместен. Именно такой скептицизм нашел выражение в одном из откликов на уже упоминавшуюся работу Р. Шмитта (*Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*), содержащую сводку установленных ранее фразеологических соответствий, дополненных результатами собственных изысканий автора: «Понятия, представленные в примерах [Шмитта], очень общи и не обладают такими характеристиками, согласно которым их можно было бы с уверенностью отнести к той, а не другой культуре, к той, а не другой этнической среде; лексика и этимология в лучшем случае указывают лишь на очень общее *Verwandschaft*, существование которого нельзя отрицать, но которое представляет собой нечто иное, нежели «общий поэтический язык». . .<sup>5</sup>

Если скептицизм Албано-Леони и преувеличен (поскольку, следует повторить, исследованные Шмиттом тексты относятся все же к древнейшим текстам индоевропейской традиции), то нельзя не отдать должное тому, что именно такого рода соображения ориентируют дальнейшие поиски к исследованию того, как

---

<sup>5</sup> F. Albano-Leoni. Quelques observations sur la Indogermanische Dichtersprache. «*Studia Linguistica*», XXII/II, 1968, стр. 126—127.

специфически индоевропейский этнографический контекст детерминирует и верифицирует реконструкции, получаемые на основе фонетического и морфологического анализа. Иначе говоря, речь идет о систематическом использовании не только последних из упомянутых аргументов, обосновывающих реконструкции синтагматических последовательностей из области определенной словесной практики, но и о систематическом подходе к «этнографическим реалиям» индоевропейского мира, о разработке этнографической теории древних индоевропейских языков, которая бы подтверждала реальность реконструированных морфем и слов с точки зрения частной семантики <sup>6</sup>.

Этот аспект исследования индоевропейского поэтического языка (и не только поэтического языка, но и вообще элементов общеиндоевропейского языкового состояния) не был разумеется полностью исключен в работах индоевропеистов. Необходимость поиска системы определенных представлений, их детерминированности со стороны реальной «общеиндоевропейской» экстралингвистической ситуации так или иначе была очевидной для многих исследователей <sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> В качестве некоторой аналогии можно упомянуть о недавно опубликованном исследовании о значении пространственных суффиксов в тарасканском языке (штат Мичоакан на юго-западе Мексики), автор которого видит свою задачу в построении этнографической теории некоторого множества морфем. В предисловии к своему исследованию автор пишет: «Как указывают Якобсон, Брайт и многие другие, структурная лингвистика будущего должна сочетать контрастный, парадигматический анализ семантических признаков с филологическим и этнографическим описанием контекстуальных вариантов. Применяя удачную формулировку Малиновского, я назвал бы данное исследование «этнографической теорией некоторого множества морфем». (См.: P. Friedrich. On the meaning of the Tarascan suffixes of space. («Supplement to International Journal of American Linguistics», vol. 35, N 4, Oct., 1969, стр. 5).

<sup>7</sup> Так, П. Тиме в упомянутой выше статье о сравнительном методе в индоевропейской лингвистике, обсуждая проблему того, насколько для реконструированной словоформы *\*ovis* достоверно значение 'овца', пытается ответить на вопрос, составляет ли семантема 'овца' элемент семантической системы языка древних индоевропейцев. С его точки зрения достаточным аргументом для положительного ответа на поставленный вопрос является факт того, что семантема 'овца' занимает определенное место в семантической микросистеме, в которую входят общеиндоевропейские названия ягненка (*\*veren-/\*uren-/\*urn-*) и шерсти (*\*v<sub>l</sub>nā*), дополняемой словами, обозначающими козу, козла, вообще мелкий скот. Напротив, достоверная с фонологической точки зрения реконструкция слова *\*n̥sis* 'железный меч' (санскр. *asis*, м. р., и лат. *ēnsis*, м. р.) оказывается неубедительной с точки зрения общеиндоевропейской семантической системы (отсутствие общеиндоевропейского названия железа при наличии общих слов для золота, серебра, меди, бронзы). (P. Thieme. The comparative method for reconstruction in linguistics, стр. 593). Р. Шмитт, располагающий реконструированные им фрагменты индоевропейского поэтического языка по определенным темам и стилистическим жанрам, которые могут в принципе рассматриваться как аналоги семантических блоков с определенной структурой (например, «„Слава“ как основное понятие индоевропейского героического эпоса», «Индо-

Анализ определенной смысловой области в поисках системы рассматривается, следовательно, как непереносимое условие реконструкции. В то же время можно утверждать, что выводы относительно комбинаций реалий или представлений, возможных у древних индоевропейцев, основываются на довольно элементарных рассуждениях, еще не составляющих этнографической теории, аргументы которой служили бы достаточным основанием, во-первых, для надежной хронологии реконструкций (восходят ли все реконструкции действительно к общеиндоевропейскому периоду?), во-вторых, для согласующихся с вопросами хронологии утверждений о специфически индоевропейской культурно-антропологической среде, в которой могли существовать представления, засвидетельствованные в предлагаемых реконструкциях (ср. приведенные выше рассуждения Албано-Леони).

Элементарность рассуждений и аргументации отнюдь не означает, впрочем, что исследователю индоевропейских древностей (эти последние понимаются в самом широком смысле) следует отказаться от выявления в индоевропейском материале универсальных представлений, которые моделировали и мир древних индоевропейцев; как показывают исследования последних лет, достаточно комплексные мифологические представления, в которые, естественно, вовлекаются и реалии, могут основываться на семантических противопоставлениях довольно общего характера и к тому же имеющим надежные типологические параллели, обнаруживаемые в неродственных мифологических системах. Сомнение вызывает не столько универсальный характер лежащих в основе реконструированных представлений семантических отношений, сколько правомерность исходить из их уже постулированного наличия в процессе реконструкции новых соответствий, даже если соблюдаются требования поиска системы (как в примерах

---

европейская сакральная поэзия» и т. п.), в другом месте замечает, что одним из важнейших оснований для интерпретации поэтических фразеологизмов, относимых ко времени, предшествующему диалектному расчленению индоевропейской языковой общности, является совокупность согласующихся между собой данных не только фонетического и синтаксического характера, но и доказательств, почерпнутых из конструируемой *ad hoc* элементарной семантической теории. Разбирая соответствие гомеровского сочетания μέγα κλέος 'великая слава', аналогичного ведийскому сочетанию *māhi śrāvaḥ*, он отмечает, что древность (т. е. исконная принадлежность этих сочетаний к общеиндоевропейской поэтической практике) не может быть достаточно гарантирована сама по себе, но что она приобретает убедительность, если вспомнить, что в той же смысловой области, области представлений индоевропейцев о славе, имеются и другие соответствия между греческим и индоарийским, ср. греч. κλέος ἄφριτον 'неувядающая слава' и др. «...Если рассматривать каждое такое сочетание отдельно, предположение о том, что они являются унаследованными от древних времен, должно быть подвергнуто сомнению. Все же совокупность данных в целом, будучи замкнутой, находит приемлемое объяснение, если допустить, что она дошла до нас от общеиндоевропейского времени именно как целое» (R. Schmitt. *Indogermanische Dichtersprache. Eine Skizze*, стр. 340).

Тиме и Шмитта). Иначе говоря, как бы банально ни звучало это предложение после всего, что было достигнуто в области изучения индоевропейских древностей, исследователь должен отправляться не от интуитивного или уже установленного наукой знания об универсальных чертах изучаемых представлений или смысла языковых форм, а от контекста, под которым должен пониматься не только языковой контекст<sup>8</sup>, но и контекст, образуемый конкретными этнографическими фактами, специфическими для данной культурной общности. Различие универсальных черт, вскрываемых в изучаемых представлениях, и их конкретной детерминированности в данном языковом и этнографическом контексте довольно близко к различию «природы» и «культуры» в структурной антропологии Леви-Стросса (если отвлечься от излишне категорического утверждения о том, что только в области «культуры», т. е. того, что присуще человеку как *Homo sapiens*, можно увидеть проявления структуры): «... В универсальном легко видеть критерий естественного. Ибо все, что постоянно у всех людей, ускользает из области обычаев, технических навыков и установлений, благодаря которым человеческие коллективы отличаются друг от друга и противоплагаются друг другу. . . Условимся считать, что все, что является универсальным для человечества, относится к природе и характеризуются спонтанностью, а все, что подлежит регламентации, относится к культуре и обладает относительными и особыми характеристиками»<sup>9</sup>. Довольно общее различие «естественного» поведения человека и поведения, определяемого культурными нормами, следует интерпретировать в связи с поставленными здесь вопросами как различие универсального с типологической точки зрения и частного в приложении к культурным нормам (т. е. нормам частной мифологической, ритуальной, языковой практики) древних индоевропейских коллективов, а в пределах совокупности последних — как различие того, что присуще гипотетическому общеиндоевропейскому социуму и того, что характерно для его отдельных ареальных групп<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> См. E. Benveniste. Problèmes sémantiques de la reconstruction. В кн.: E. Benveniste. Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966, стр. 290 («... смысл» языковой формы определяется совокупностью ее употреблений, их распределением и типами возникающих при этом отношений. . . Решение может быть дано только после внимательного изучения контекстов, в которых способна появляться данная форма»; ср. стр. 291: «... определение [смысла] возможно только в терминах данного языка»).

<sup>9</sup> C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. Paris—La Haye, 1967, стр. 10.

<sup>10</sup> В этой связи ценны замечания Э. Бенвениста, сделанные в его исследовании об индо-иранской поэтической фразеологии и намечающие пути уточнения лингвистической концепции индо-иранской языковой общности, определяемой до сих пор на основе формальных (морфологических и лексических) соответствий без внимания к синтагматическому соотношению

Сказанное прилагается также к одному из аспектов реконструкции языковых форм, относимых к общеиндоевропейскому языковому состоянию. При удовлетворительности формальных соответствий, учитываемых при реконструкции некоторой формы, исследователь, в целях большей убедительности сопоставлений (и, следовательно, восстановленной формы) в тех случаях, когда семантическая структура используемых для реконструкции праформы слов не полностью идентична, прибегает к мотивировкам смыслового характера (или привлекает аналогии семантических переходов из истории известных языков и даже из истории языков других семей). Результатом оказывается создание некоторого представления типа мифологического; как правило, при этом вопрос, насколько данное представление способно составлять часть комплекса индоевропейских мифологических (или иных) представлений, остается в стороне. Исследователь в лучшем случае ограничивается ссылкой на известную ему или типологически допустимую в приложении к конкретным фактам практику (или ритуал, понимаемый расширительно как принятая в данном коллективе концепция реалий, специфическая для него, но в силу вещей способная совпадать с ритуализованными концепциями других человеческих коллективов). Однако подход, ориентированный на создание частной (но универсальной для индоевропейского мира) этнографической теории, обязывал бы искать такую мотивировку смыслового сближения языковых форм, которая бы составляла определенный фрагмент семантических правил, преобразующих существующие внеязыковые концепции реалий в их языковые концепции, т. е. в те семантические структуры, которые должен вскрыть лингвист. В противном случае, как уже говорилось, исследователь создает некоторое представление, способное функционировать как миф, но не являющееся мифом внутри определенной (в частности, индоевропейской) культурной традиции. Это последнее может быть обусловлено как тем, что привлекаемое для обоснования представление произвольно (и соответствует некоторым распространенным и, возможно, типологически оправданным представлениям о семантических связях), так и тем, что исследователь исходит из неверной трактовки ритуальной практики, соответствующей конкретному мифологическому представлению. Поучительным и характерным в этом отношении является разногласие об этимологии общеиндоевропейского назва-

---

общих унаследованных элементов, общим стилистическим фигурам и, наконец, к особым, по отношению к общеиндоевропейской языковой общности, способам представлять описываемые явления («leurs façons particulières de dénoter»). См.: E. B e n v e n i s t e. Phraséologie poétique de l'indo-iranien. В кн.: «Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou». Paris, 1968.

ния печени *\*lyēkʰr*, которое Бенвенист связывал с особой (непозализованной) формой корня *\*ley-kʰ* 'оставлять' [при более правдоподобном соотношении двух форм корня *\*ley-kʰ* (греч. λείπω): *\*lin-ékʰ* (вед. *rinákti*)], мотивируя свою этимологию ссылкой на ритуальную практику оставления печени убитого жертвенного животного богам. В противоположность мнению Бенвениста было предложено считать, что этимологическое соотношение *\*lyēkʰr* < *\*ley-kʰ* необосновано хотя бы потому, что «selected parts like the liver were presumably offered to the gods, and what was left was consumed by the celebrants»<sup>11</sup>.

\* \* \*

В качестве иллюстрации к необходимости разработки частной теории культурно-этнографического контекста, детерминирующего семантический аспект морфологической деривации при реконструкции отдельных слов и их последовательностей, если речь идет о поэтическом языке, предлагается опыт реконструкции семантики двух ведийских слов из гимнов Ригvedы, соотношение которых между собой объясняется, с одной стороны, морфологическими процессами общеиндоевропейского характера, с другой стороны, — квазиморфологическими правилами ведийского санскрита поэтических текстов.

Сравнительно недавно Я. Отрембский высказал предположение о продуктивности в индоевропейском довольно простого словообразовательного приема, заключающегося в метатезе смежных сонантических элементов слов; метатеза вида *ur* > *ru*, *ul* > *lu* позволяет объяснить с точки зрения Отрембского появление целой серии слов, связанных между собой не только словообразовательными, но и семантическими отношениями; возникающие при этом морфемы семантически эквивалентны друг другу настолько, что лишь дополнительные факторы еще неустановленного характера могли влиять на выбор морфологических вариантов, соотносимых с определенным лексическим значением. К таким вариантам относятся, например, гипотетическая морфема *\*ruš-a*, для которой предполагается значение 'человек', 'мужчина' [эта морфема зафиксирована в др.-инд. *pú-ruša* 'человек', др.-инд. *rōṣa* 'гнев, ярость', ср. *rōṣati*, *rūṣati*, *rūṣyati* 'гневаётся, сердится' (к соотношению слов со значением 'гнев, ярость' и 'мужчина', ср. на уровне

<sup>11</sup> См. J. Puhvel. Laryngeals and the Indo-European verb. Berkeley and Los Angeles, стр. 69, ср. стр. 31. Ср. еще одно объяснение названия печени в индоевропейских языках, которое исходит из допущения, что праформа *\*lyēkʰr* может быть восстановлена, если только считать арм. *leard* 'печень' контаминацией первоначального названия печени (реконструируемого на основании соответствия др.-инд. *yakṛt*, авест. *yākarə*, греч. ἥπαρ, лат. *iecur*, лит. *jėknos* и др.) с каким-то другим словом, родственным нем. *Leber* или хетт. *lišši*. (См. Н. Frisk. Kleine Schriften zur Indogermanistik und zur griechischen Wortkunde. Göteborg, 1966, стр. 83).



общеиндоевропейского др.-инд. *nāra* 'мужчина', 'человек' и лит. *nėrtėti* 'неистовствовать']) и реальная морфема др.-инд. *vṛṣan* со значением 'бык'<sup>12</sup>. Установив существование двух вариантов морфемы с общими фонетическими компонентами и различающихся только положением подвижного элемента *r* перед *u* (*\*ru-s*: *\*ur-s*), Отрембский, видимо, исходил из того, что значения приведенных выше слов из разных индоевропейских языков столь же между собой связаны и что приведенные выше соотношения воплощают некоторую простую словообразовательную схему, в которой без труда может осуществляться переход от значений 'мужчина', 'человек' (с сопутствующим семантическим компонентом 'ярость, гнев') к значению 'бык', составляющего основное значение др.-инд. *vṛṣan*. (Исторически это подтверждается тем, что для индоевропейского корня *\*uer(s)* 'влажный', к которому восходит и др.-инд. *vṛṣan*, можно реконструировать серию значений сходного характера, ср. различные слова из индоевропейских языков, сохраняющие те же семантические компоненты и позволяющие реконструировать те же семантические связи, т. е. 'влажный' > 'самец' > 'бык' > 'мужчина' > 'человек' > 'слуга': лат. *verres*, *verris* 'кабан', лит. *veršis* 'теленос', диалектное 'бык', лат. *verna* < *\*uersnā* 'домашний раб' < 'человек'<sup>13</sup> и ср. образования на *-en* от других корней со значением 'влажный': *\*eras* (авест. *ərša*, *əršno* 'Mann, Männchen', ср. греч. ἄρσην, ἔρσην 'мужчина'), *\*uegʰ* (др.-инд. *ukṣan*, *ukṣnās* 'бык', авест. *uxšā*, *uxšno* 'бык', гот. *auhsa*, *auhsins* 'вол'<sup>14</sup>). Далее, родственными др.-инд. *vṛṣan*, если допустить, что прием метатезы был достаточно распространен в индоевропейском словообразовании, являются слова, образованные от корневой морфемы *\*usr-*, которая отличается от корневой морфемы *vṛs-(an)* «по существу, лишь различным положением подвижного элемента *s*»<sup>15</sup>; лексическое значение морфемы *\*usr-* может быть установлено на основании производных от нее слов, см. др.-инд. *usrā* 'бык' (женск. род *usrā* 'корова'), *uṣṭār* (*uṣṭar*) 'тягловый бык', *uṣṭra* 'верблюд', 'буйвол', ср. авест. *uṣtra*<sup>16</sup> 'верблюд', *uṣtrā*, *uṣtrī* 'верблюдица'.

<sup>12</sup> J. Otrębski. Aind. *pūruṣaḥ*, *pūmān* und Verwandtes. — KZ, Bd. 82, Heft 2, 1968. Ср. там же о других словах, иллюстрирующих продуктивность такой метатезы в пределах одного языка (др.-инд. *vārcas* 'блеск', др.-инд. *rōcate* 'светит') и на общеиндоевропейском уровне: лит. *vařgas* 'горе, беда': др.-инд. *rōga* 'болезнь'.

<sup>13</sup> J. Otrębski. Указ. соч.

<sup>14</sup> H. Kronasser. Die lateinische Nominative auf *-ēs*. — KZ, Bd. 67, 1940, стр. 95.

<sup>15</sup> J. Otrębski. Указ. соч., стр. 253, где приводятся другие дублетные образования с *-s* и без *-s*: лит. *vāsara* 'лето', авест. *vanhar* 'весна', лат. *vēr* < *\*uer-s* 'весна'. Ср. авест. *vār* 'дождь' и др.-инд. *varsā* 'дождь', греч. ἔρση 'таяние' (R. Schmitt-Brandt, Die Entwicklung des indogermanischen Vokalsystems. Heidelberg, 1967, стр. 9).

<sup>16</sup> Возможна и другая этимология авест. *uṣtra* (любезно сообщенная О. Н. Трубачевым): *uṣtra* < *\*uḡh-tr* < *\*ueḡh-* 'везти'.

В то же время со словами *usrá*, женск. род. *usrá*, *usríyā* 'корова', *usríkā* 'бычок' связаны такие ведийские слова, как *usrā* 'утренняя заря' (если не считать *usrá* 'корова' и *usrā* 'утренняя заря' одним словом) и *usríya* 'свет, луч'. Связь скотоводческих представлений с представлениями, относящимися к заре, объясняется обычно мифологической метафорой, возникшей в ведийских гимнах (по Бергэню, — потому, что заря и коровы описываются как 'красноватые'<sup>17</sup>, хотя существует и другое объяснение, близкое к предлагаемому Отрембским: *usrá* 'бык', *usrā* 'корова' < \**ursra* < *vṛsrā* (последнее слово сопоставляется с *vṛṣan* 'бык')<sup>18</sup>.

Для избранного здесь вопроса существенно, что оба толкования связи слов и описываемых представлений оказываются если не идентичными, то по крайней мере сопоставимыми в том, что касается объяснения семантического аспекта словообразования.

Объяснение, исходящее из наличия метатезы фонетических компонентов, приводящей к колебанию между значениями 'мужчина' ('самец') и 'бык' (ср. использование сходного приема, но касающегося уже не положения сонантов относительно друг друга, а положения подвижного *s* между сонантами или после их сочетания, приводящего к меньшему преобразованию основных семантических компонентов, так как и *vṛṣan* и *usrā* означают 'бык' при невозможности образования женского рода от первого слова путем преобразования фонетической структуры слова как в случае второго дублетного образования) и объяснение, основывающееся на факте поэтической метафоры в ведийских текстах, предполагают по существу, что указанные семантические переходы ('мужчина', 'человек' → 'бык' и 'корова' → 'утренняя заря') одинаково очевидны (второй переход — постольку, поскольку он документирован текстами). Сказанное выше о мифе или представлениях типа мифологических (т. е. возможных как часть мифологической традиции), возникающих в результате этимологических сопоставлений или установления словообразовательных отноше-

<sup>17</sup> См. L. Renou. *Études védiques et pāṇiníennes* (далее EVP), t. III, 1957, стр. 4, прим. 2. См. *ayám usānaḥ páru ádrim usrā* (RV. VI.39.2) 'ревностный, он (разбил) скалу, окружавшую красноватых (коров)'.  
<sup>18</sup> В некоторых индоевропейских языках названия цветов восходят к названиям быка и коровы; др.-инд. *usrá* 'бык' (*usrā* ж. р. 'корова'), являющееся этимологическим соответствием др.-в.-нем. *ūr* и нем. *Auer(ochse)* 'зубр', означало также 'красный'. Подобным же образом в германских языках название цвета восходит к названию быка: ср. др.-в.-нем. *farō* 'Farbe' и *farro* 'бык'; эти соотношения изучены в статье: A. K u t z e l n i g g. Die Herkunft des Wortes Farbe und einiger deutscher und fremdsprachiger Farbwörter. «Zeitschrift für Mundartenforschung», XXXII, 3/4, 1965. В свете этого можно усомниться, обусловлена ли ведийская метафора, сближающая утреннюю зарю и корову, только поэтической ассоциацией.

<sup>18</sup> Т. Виггоу. *The Sanskrit language*. London, 1955, стр. 149. Ср. Т. Я. Елизаренкова и В. Н. Топоров. О древнеиндийской Ушас (Uṣas) и ее балтийском соответствии (Ūsiņš). Сб. «Индия в древности», М., 1964, стр. 83, прим. 64.

ний, склоняет к тому, чтобы действительно подчеркнуть различие между первым и вторым из приведенных семантических переходов: один из них действительно мотивирован со стороны конкретной мифологической системы (что подтверждается большим числом соответствующих контекстов), тогда как второй, хотя и находящийся подтверждение в исторических данных (которые легко могут быть переинтерпретированы как типологические; к тому же существуют и типологические параллели к такому переходу), мотивирован на уровне синхронных словообразовательных отношений, если говорить о их семантическом аспекте, лишь тем, что находится некоторое число морфем, формальное и семантическое сходство которых может быть установлено либо при допущении метатезы (*ru/ur* или *urs/usr*), либо при допущении фонетических вариантов: тип *\*pu-* или *\*po-* 'человек', сопоставляемых с *\*bhu-* или *\*bho-*; значение первых двух элементов выявляется сопоставлением с греч. ἄνθρωπος 'человек', греч. атт. παῖς 'дитя, мальчик', ср. греч. πῶ-λος (с элементом *\*po(u)-* — 'жеребенок; юноша; девушка'), значение *\*bhu-/\*bho-* остается менее ясным, но так как они появляются только в сочетании с корневой морфемой *vṛṣ-*, то можно предполагать, что оно ближе к значению 'бык', см. *vṛṣabhá-* < *\*vṛṣṇ-bho-* 'бык' (ср. изолированный элемент *\*bhu-* в ст.-слав. *bykъ*, согласно Отрембскому).

Второе сопоставление морфем со значениями 'мужчина', 'человек', с одной стороны, и 'бык', с другой стороны, в большей степени основывается, таким образом на искусственном конструировании семантического перехода, так как оно надежнее всего только в морфологическом аспекте (если признать продуктивность приема метатезы). По-видимому, строго говоря, сочетание семантических признаков 'мужчина', 'человек', 'гнев, ярость', 'бык', допускаемое при выявлении формальных отношений морфем (например, *ruṣ-/vṛṣ-*), хотя оно, повторяем, и подтверждается исторически и находит семантические аналогии, следует считать мифологемой, действительность которой для индоевропейского мира нуждается в обосновании. Возможен, следовательно, вопрос: каковы специфически индоевропейские семантические отношения, которые могут сочетаться (или обуславливать их) с определенными морфологическими преобразованиями (например, основанными на метатезе)? А priori ничто не диктует именно такое сочетание семантических компонентов, какое предполагается Отрембским для упомянутой выше группы слов, и идеальным для достоверного этимологического и словообразовательного анализа следует считать такие, безусловно, достаточно редкие случаи, когда формальные отношения подтверждаются явной семантической близостью<sup>18а</sup>. Индоевропейский этимон предстает в приведенном

<sup>18а</sup> Поучительным в этом отношении является, например, анализ соотношения арм. *erkn* и греч. ὀδύνη, ὀδίν, данный Я. Фриском: оба слова со значением 'мучение при родах' соответствуют друг другу в переводах

случае в двух разновидностях, определяемых греческой и армянской фонетикой, и его реконструкция гарантирована тем, что \**eduōn*/\**eduēn* дает арм. *erkn* и греч. ἔδωνη при смысловом соответствии греческого и армянского слов; в случае же \**uer(s)*- и его производных в конкретных языках для установления соответствий между лексемами необходимо предположить метатезу или озвончение (*p* : *b*), имеющих место в синхронии и диахронии, что должно также влечь за собой предположение о семантических переходах в пределах синхронических соответствий (например, др.-инд. *vṛṣan* 'бык': др.-инд. *rōṣa-* 'гнев', 'ярость', или др.-инд. *vṛṣa-bhā* 'бык': греч. πῶ-λος мужск. и женск. рода 'жеребенок; юноша; девушка'), контролируемых данными диахронического уровня (для *-bha-* и πῶ- предполагается общий источник \**pu*/\**po(u)*/\**bhu*/\**bho*) и, следовательно, предположение о сочетании семантических признаков, описывающих значение общеиндоевропейской морфемы \**uer(s)*-. Однако сочетание семантических признаков или какой-либо сдвиг в значении, объясняемый переходами между ними, должны не постулироваться, а подтверждаться установлением специфически индоевропейских семантических структур, т. е. значений, выявленных в древних индоевропейских текстах и специфических структурных правилах их отношений<sup>19</sup>. В том и другом случае исследователю приходится оперировать некоторыми представлениями, типологически сходными с мифологическими; однако вследствие априорного подхода это представление будет произвольно и — в лучшем случае — основываться на типологических константах (не всегда приемлемых в частных случаях) или на субъективной оценке возможных семантических отношений. Во втором случае, обращаясь к текстам, можно выявить мотивировку семантических отношений, удовлетворительную с точки зрения общеиндоевропейской семантики (или ее частных подсистем).

В частности, кажется возможным, если вернуться к связи скотоводческих представлений ведийцев с представлениями об утренней заре, обнаружить, как мотивируются подобные изученным Отрембским фонетические и морфологические преобразования групп слов посредством метатезы со стороны мифологических концепций, засвидетельствованных в текстах Ригvedы. Следует отметить, что устанавливаемые ниже семантические отношения действительны только для изучаемых поэтических текстов, и, следовательно, не могут быть проецированы на общеиндоевропейскую семантическую систему.

ветхозаветных текстов, при этом достоверность их смыслового соответствия подкрепляется их общей индоевропейской этимологией, так как и то и другое слово восходит к и.-е. \**eduōn*/\**eduēn*. См.: Н. Frisk. Указ. соч., стр. 259 и след.

<sup>19</sup> Ср. Э. А. Макаев. Реконструкция индоевропейского этимона. — ВЯ, 1967, № 4, стр. 33.

Первое, что необходимо принять во внимание, относится к одному из членов изучаемого семантического отношения, именно к названиям утренней зари в ведийских текстах, образованным с помощью элемента *-r-* от ведийского глагольного корня *uṣ-* 'сиять', 'гореть': *uṣar* (в сочетании *uṣarbúdh* 'früh wach'), *uṣr̥*, *uṣrá*, *uṣr̥iya* (это последнее слово, встречающееся в гимне RV, VII.81.2 во множественном числе, обозначает коров, и только метонимически — лучи<sup>20</sup>), где существенным для дальнейшего является сочетание трех фонетических элементов *u*, *s* (*ṣ*), *r*, следующих друг за другом в указанном порядке (при гласном *a*, разделяющем сочетание последних двух элементов в одном случае).

Второе относится к другой серии слов в Ригведе с сочетанием тех же фонетических элементов — к серии названий солнца: *s̥urya*, *s̥úra*, *svár*. Обе серии слов обнаруживают сходство в фонетическом составе: одни и те же фонетические элементы располагаются в них в различном порядке. Это поверхностное сходство не может, конечно, служить основанием для этимологизации слов обеих серий (хотя описываемые экстралингвистические факты относятся к кругу представлений, условно называемых «солярными»); в то же время, имея в виду, что эти слова появляются в поэтических текстах сакрального характера, возможно предположение, что они (хотя бы в силу принадлежности к «солярным» представлениям их денотатов) могут вступать в отношения, аналогичные отношениям, которые возникают в случае «поэтических этимологий»: некоторому звуковому подобию (аллитерационного или эхололического характера) соответствует близость по смыслу, или, наоборот, некоторому соотношению распределения звуков (например, типа соотношения при их метатезе) соответствует существенное для определенной семантической сферы различие по смыслу.

Прежде чем обратиться к сопоставлению обеих серий, следует представить изолированный материал, на котором будет основываться сравнение.

Параллелями к названию зари в Ригведе являются ее описания в наиболее существенном для ее мифологического смысла аспекте: строфы Ригведы, в которых говорится о блеске зари, ее сиянии, о соперничестве с тьмой и т. п., изобилуют сочетаниями тех же основных фонем, которые составляют ее название (а также фонем, акустически близких к ним). Несколько текстов, приводимых ниже, свидетельствуют об этом: *rúṣantam bhānám áruṣīr asiṣrayuḥ* (RV. I.92, 2) 'Красноватые (зори) установили [свои] сверкающие лучи'<sup>21</sup> (ср. также начало этой строфы: *úd apartann aruṣā bhānāvo*

<sup>20</sup> L. Р е п о u. Указ. соч., стр. 103.

<sup>21</sup> *áruṣīr* может быть понято и как 'красноватые (коровы)' (что важно отметить для дальнейшего). Рену (указ. соч., стр. 33, ср. стр. 34) отмечает,

‘Взлетели розовые лучи...’, где *aruṇā* ‘красный, розовый’ приближается по значению к *āruṣī* и имеет общие с последним фонетические элементы); *rūśadvatsa rūśatī śvetyāgād/āraig* и *kṛṣṇā śādanāny asyaḥ* (RV.I.113, 2) ‘Сияющая, [вместе со своим] сияющим тельцом, излучающая свет пришла [заря]. Черная [ночь] уступила ей свои просторы’<sup>22</sup>. В приведенных случаях существенные для названия зари фонетические компоненты встречаются, главным образом, в последовательности *r-u-ś* (*ś*), ср. однако плюсквамперфект от корня *śri-* ‘устанавливать’, напоминающего корень *śrī-* ‘гореть, пылать’: *aśīśrayuḥ*, где появляется стечение тех же согласных элементов, перемежающихся гласным более верхнего подъема; обратным по отношению к такому сочетанию согласных является предположительно не случайное употребление аориста от корня *dṛś-* (*adarśi*), за которым следует причастная форма от корня *vas-* ‘сверкать’, ‘сиять’, где повторяется та же звуковая тема, и два специфических эпитета зари, что в целом создает вполне определенный мифологический контекст, отвечающий рассматриваемой мифологеме: *eṣā divó duhitā adarśi/vyuchāntī yuvatīḥ śukrāvāsāḥ* (RV.I.113,7) ‘Вот появилась дочь неба, сияющая вдали, юная, одетая в белое’. Выделенные звуковые сочетания служат несомненно для усиления основной звуковой темы, воссоздающей название зари; столь же не случайно должно быть и появление эпитета зари (отнюдь не специфического для нее и созданного, видимо, *ad hoc*) *śrēṣṭhatāmā* ‘самая красивая’ в контексте *uṣaḥ śrēṣṭhatāmā vy ūcha* (RV.I.113,12) ‘воссияй же вдали, заря, (ты), самая красивая!’ Число таких контекстов можно было бы легко умалить, но существенным для всех них остается настойчивое повторение однотипных звуковых комбинаций основных консонантных элементов названий зари (*ś* или *ś*, *r*) с преимущественно двумя губными гласными, способными замещать друг друга и воспринимающимися как тождественные — *u* или *o* (первый гласный может быть также представлен своим аллофоном *v*); при этом важно, что такие сочетания появляются не только в словах, семантика которых неизбежно связывает их с мифологемой утренней зари (например, именное, адвербиальное и глагольные образования от глагольных корней *śuc-* ‘сверкать, сиять’, *śvit-* ‘сиять, быть светлым’, *ruc-* ‘светить, сиять’<sup>23</sup>, или *ruś-* с тем же значением, ср. *ādyaud uṣāḥ*

что *āruṣī* само по себе ассоциируется с Ушас в RV. I, 71, 1; I.72.10; I.112.9. Эта ассоциация объясняется, видимо, не только семантически, но и фонетически.

<sup>22</sup> Здесь же нужно заметить, что *vatsā* ‘телец’, по-видимому, метафорическое описание солнца. Ср. девятую строфу этого же гимна, где говорится, что заря ‘сияет под взглядом солнца’ (*vi yād āvaś cākṣasā sūryasya*).

<sup>23</sup> Как особенно важно следует отметить, что глагольные корни *śuc-* и *ruc-* являются так называемыми *Reimwortbildungen*, то есть образованиями типа сочетаний в поэтическом языке, но существующими вне поэтического языка и сближающимися по значению и звучанию (см.: Н. G ü n t h e r t.

*sósucātā ráthēna* (RV.I.123,7) 'Заря воссияла своей сверкающей колесницей'; *śukrā kṛṣṇād ajanīṣṭa śviticī* (RV.I.123,9) '... белая, рожденная из мрака (ночи), придающая белизну'; *gūhantir ábhvam ásitam rúśadbhiḥ/śukrās tanúbhiḥ sūcayo rucānāḥ* (RV.IV.51,9) 'они (зори), скрывающие бесформенную тьму своими сверкающими телами, светлые, чистые, излучающие сияние' и т. д.), но и в словах и текстах, принадлежность которых к данной мифологеме не очевидна, если рассматривать их вне соответствующих контекстов, ср. *yóṣā*, одно из названий зари, связанное с описанием ее как молодой женщины: *yóṣā jāráśya cákṣasā ví bhāti* (RV.I.92,11) 'молодая (женщина) излучает свет под взглядом своего возлюбленного' или особенно *bodháyanti śaśvattamāgat rúnar ā iyúṣṭhām* (RV.I.124,4) 'пробуждающая, .. она вернулась первой среди тех, кто возвращается бесконечно' и *úd u śriyá uṣásō rōcamānā/ásthur arāṃ nōrmáyo rúśantaḥ* (RV. VI, 64, 1) 'Сверкающие зори появились для блеска, сияющие, словно волны морей', где сочетание, *u śriyá* (эмфатическая частица и прилагательное) напоминает одно из названий коров и лучей утренней зари (*usriya*)<sup>24</sup>.

Несколько менее очевидной ассоциацией смежных слов по значению и звучанию, определяемой также стремлением выделить звуковую и семантическую тему зари, является случай сочетания *rúśanto arcáyaḥ* (RV.I.48,13) 'светящиеся лучи', в котором начальные сочетания обоих слов различаются по существу (если не считать различия в огласовке) очень незначительно ввиду фонетической близости палатального и сибиллянта (кроме того, причастие на *-ant* от глагольного корня *ruc-*, к которому еще более близко слово *arci* 'луч, пламя', возможно только с основой на *-ś*<sup>25</sup>).

Приведенный материал о звуковой композиции описаний утренней зари в Ригведе дает, как представляется, основание считать, во-первых, что основные элементы этой композиции могут подвергаться различным перестановкам, необходимость которых вызывается поэтическим и сакральным характером Ригведы; во-вторых, что такие перестановки в целом отражают гипотетические ассоциации сходного по формальным признакам характера с названиями солнца в этом же памятнике (*sūrya, svār, sūra*)<sup>26</sup>.

Über Reimwortbildungen im Arischen und Altgriechischen. Heidelberg, 1914, стр. 55), что, естественно, должно облегчить возникновение связей между ними в поэтических текстах Ригведы.

<sup>24</sup> Полезно отметить также еще одно название зари — *śundhyū* 'куртизанка' (? — ср. Л. Реноу. Указ. соч., стр. 63): оно является производным от глагольного корня *śundh-* (*śundhati, śundhayati*) 'украшаться, чиститься' составляющего параллель типа Reimwortbildung к корню *śubh-* 'сверкать, быть украшенным' (который может встречаться с носовым инфиксом: *śumbh-*), сопоставляемого в свою очередь с уже упомянутой серией *śuc-/ruc-* Н. Günther t. Указ. соч., стр. 56).

<sup>25</sup> Ср. Л. Реноу. Указ. соч., стр. 26.

<sup>26</sup> Кажущееся лишь формальным различие названий *sūrya/svār (sūra)* соответствует семантическим различиям: первое является названием солнца

Кстати, одно из названий солнца (*sūrya*) также многократно обыгрывается в гимнах с помощью звуковых уподоблений сходного характера. Из них наиболее замечательны случаи, когда возникающие звуковые комбинации действительно не только для этого названия солнца, но могли бы быть использованы и для паронимического названия зари (ср. выше): *vī sūryo amātiṃ nā śriyaṃ sād* (RV.V.45,2) 'Сурья развернул свое великолепие, точно изображение'; *juṅtīr ayaṃsta sūryaḥ/agnīr nā śukrāḥ* (RV.VIII,25,19) 'Сурья поднял ввысь свой свет, (он), сияющий, точно Агни'; *śuśoca sūrya* (RV.X.138,2) 'засверкал Сурья...'; ср. также стих RV. X. 37, 8, в котором повторение звуковых сочетаний, ассоциирующихся с эпитетами из области «солярных» представлений, предвосхищают появление названия солнца: *caḥṣuṣe-caḥṣuṣe māyaḥ / ... prāti paśyema sūrya* (RV.X. 37,8) 'радость для каждого глаза, (тебя) мы хотим узреть, о солнце!' В целом следует сказать, что название солнца и зари (описательные или апеллятивные), оказываются, если допустить возможность некоторой операции типа метатезы, сопоставимыми в соответствующих поэтических контекстах; их сопоставимость определяется наличием общих фонетических компонентов, последовательность которых подвергается перестановкам в синтагматической цепи, где эти названия могут и отсутствовать.

Остается исследовать, так же, как это было намечено по отношению к описательным названиям утренней зари, каков семантический аспект выявленного формального отношения.

В этой связи представляется существенным выделить другие названия обеих мифологических фигур, которые входят соответственно в ту и другую парадигму названий и которые кодируют соответствующие мифологические фигуры Ушас и Сурьи на языковом уровне.

Естественно, что, как это было сделано в случае описательных характеристик утренней зари, которые соотносились с ее названием (*uśās* и др.), следует принять во внимание метафорические и описательные названия солнца и зари, семантика которых может позволить выяснить основные семантические признаки, по

---

в его природном и мифологическом аспектах, два же вторых слова носят более абстрактный характер, сигнализируя общий благотворный аспект солнца (см. L. R e n o u. Sur quelques mots du Ṛgveda. — JAOS, vol. 85, N 1, 1965, стр. 85). Здесь же стоит отметить, что предположение о возможности формальных соотношений между названиями зари и солнца еще не должно влечь за собой допущения о том, что солнце, например, могло получать названия, образованные с помощью некоторых перестановок фонетических компонентов названий зари (ср. допущение Отрембского о том, что теоретически возможно \**ruṣ-a* как название быка, возникшее из *vṛṣ-an*); в случае изучаемых в этой статье формальных и смысловых связей речь идет лишь об ассоциациях в поэтических текстах, которые составляют особую часть возможных для языковой системы текстов.



которым противопоставляются (или объединяются) соответствующие мифологические фигуры.

Не раз подчеркнутый исследователями основной аспект фигуры Ушас — ее женская природа (молодая женщина, куртизанка, любовница и т. д.; ср. слова Рену: «Ушас воплощает привилегированный аспект изначальной женственности»<sup>27</sup>) — уже ориентирует поиски существенных противопоставлений в семантической системе мифологии в определенном направлении.

Сурья (Солнце) описывается как ее любовник или почитатель, см.: *ṛtásya budhná uśásām iṣanyán vṛṣā mahí ródasī ā viveśa* (RV.III.61,7) 'В основании порядка бык, жаждущий Ушас (здесь Pl.), вошел в обе великих (половины) вселенной' и ср. *prayántam ít pári jārām kanínām páśyāmasi* (RV.I.152,4) 'Мы видим идущего (вслед) за девушками (их) любовника...'; *śukrāḥ śuśukvāñ uśó ná jārāḥ paprá samicí divó ná jyótiḥ* (RV.I.69,1) 'Ярко сверкая, словно любовник зари, заполнил он оба мира, свет неба', где стоит обратить внимание на цепь повторяющихся звуковых последовательностей в начале *śu-śu-śu*, соответствующих начальным фонемам названия солнца и зеркально отраженных в названии зари; *uśó ná jāró vibhāvosaḥ* (RV.I.69,9—10) 'Словно любовник зари, излучающее (свет) утро...' (о боге Агни, выступающем как аналог Сурьи), где также можно предположить паронимическую запись названия солнца, появляющегося лишь в конце строфы (*svār dṛśīke*); ср. также: *yośā jārāśya cákṣasā ví bhāti* (RV. I. 92, 11) 'молодая женщина излучает свет под взглядом (своего) любовника (Сурьи)' и ср. *sūryo devīm uśásam rócāmānām máryo ná yośām abhi èti paścāt* (RV.I.115,2) 'Сурья, словно (влюбленный) юноша за девушкой, идет вслед за излучающей сияние богиней Ушас'<sup>28</sup>.

Ушас вообще, и вне связи с Сурьей, или Солнцем, воплощает в Ригведе тип женщины или любовницы; при этом описания соответствующих ее атрибутов позволяют прийти к заключению, что, во-первых, Ушас, кроме того, воплощает определенный стандарт эротического поведения ведийского времени, во-вторых, что естественно для столь архаичного текста, — эти эротические представления очень непосредственно соотносятся с идеями плодородия<sup>29</sup>.

Важно при этом, что представления о зарождении новой жизни и о плодородии в Ригведе наиболее устойчиво и последова-

<sup>27</sup> L. R e n o u, EVP, t. III, стр. 15.

<sup>28</sup> Вед. *márya* (авест. *mairyo*) 'юноша' обычно прилагалось к членам арийских мужских социально-религиозных объединений (*kultische Männerbünde*), в которых церемония посвящения сопровождалась эротическими празднествами (см. S. W i k a n d e r. *Der arische Männerbund*. Uppsala, 1938, стр. 81—82, и след.); это удостоверяет специфический смысл приведенного ведийского текста.

<sup>29</sup> См. ведийские тексты об Ушас с подробным комментарием в кн.: I. F i š e r. *Indian erotics of the oldest period*. Praha, 1966, стр. 49—50, 78, 83.

тельно связываются с очень развитой символикой коров: поэтому Ушас не только образец любовницы и жены, но и воплощение женского начала, дающего жизнь (см. RV.I.48,10; VII,80,2), покровительница жизни, способствующая ее продолжительности (RV.VII.77,5) и 'мать' в довольно обобщенном смысле (мать Апвинов — RV.III.39,3, мать богов — RV.I.113,19), способствующая увеличению потомства (RV.I.92,13; I.113,17 и др.) и, наконец, мать коров (RV.I.124,5; IV.52.2.3 и др.) и корова (в частности, утренняя корова — *usríyā gauḥ*, (RV.IV,5,9)<sup>30</sup>.

С другой стороны, Сурья, или Солнце, называется быком (ср. приведенную выше строфу RV.III.61,7) — *vṛṣan*, *ukṣán*. *vṛṣan* или *vṛṣabhá* уже в Ригведе (и тем более в позднейших текстах) были, по-видимому, названиями мужчины, обладающего максимумом мужской силы<sup>31</sup> [в диалоге между мудрецом Агастьей и его женой Лопамудрой. Агастья называется 'быком' (*vṛṣan*), так же, как мужчины в первой строфе диалога обозначаются словом *vṛṣanaḥ* 'die Männchen'<sup>32</sup>]. Сурья нигде не назван *vṛṣabhá* (но, как отмечено, назван *vṛṣan*), однако можно предполагать, что слова *vṛṣan*, *vṛṣabhá*, *ukṣán*, *vámśaga* (все со значением 'бык') достаточно единообразно отражали одну мифологему, основывающуюся на противополжении мужского начала женскому и отраженную, в частности, в соотношении Ушас—Сурья (ср. еще об Ушас и Сурье: *vājínivati sūryasya yóṣā* (RV.VII.75,5) 'Приносящая прибыль юная (супруга) Сурьи...'), где следует отметить появление уже упоминавшихся паронимических последовательностей, а также ассонанс *yóṣā—uṣā*; к соотношению мужского начала и утренней зари, осмысливаемой более отвлеченно, ср. свидетельство, относящееся к богу грозы Парджанье, который также может выступать как воплощение мужского начала в космическом аспекте: *sá retodhā vṛṣabhāḥ śásvatīnām tásminn ātmā jāgatas tasthúśas ca* (RV.VII.101,6) 'Он — оплодотворяющий все следующие одна за другой (утренние зори?)'<sup>33</sup> бык, атман всего, что движется и стоит'.

Если рассмотреть серию названий быка, приведенную выше (и в которую следует включить, согласно нашей гипотезе о паронимических способах записи слов в поэтических текстах, название

<sup>30</sup> См. L. Рену, EVP, t. III, стр. 7, прим. I. *usráḥ* и *gáḥ* (также, как *uṣásah* и *gávaḥ*) могут значить и 'утренние зори' и 'коровы'. Ср. Таиттирия Самхита IV, 3, II: *yá prathamā vyāuchat sá dhenúr abhavat*. 'Та, что засияла вдалеке самой первой, была коровой'.

<sup>31</sup> Ср. I. Fišer. Указ. соч., стр. 55 и ср. B. Schlegel. *Das Königtum im Rig- und Atharvaveda*, Wiesbaden, 1960, стр. 50.

<sup>32</sup> От основы *vṛṣ-* могли образоваться производные со значением 'муж, супруг', ср. RV.IV.17, 3: *sárann ápo jávasā hatávṛṣṇīḥ* 'The waters run quickly, now that their husband was smashed', согласно пониманию этого стиха, предложенного в статье: S. Insler. *Vedic añjasa, ṛñjasāná and the type sahasāná*. — KZ, Bd. 82, 1, 1968, стр. 11.

<sup>33</sup> Относительно *śásvatīnām* см. H. Grassman. *Wörterbuch zum Rigveda*, Wiesbaden, 1964, стр. 1387—1388,

типа *sūrya*), то легко заметить, что каждое из этих названий связано этимологическими и словообразовательными отношениями с глагольными корнями со значением 'regnen', 'besprengen' (*vṛṣ-* и *ukṣ-*; что касается последнего названия из этой серии, *vāmsaga-*, то оно является, по-видимому, пракритизмом, восходящим к \**var-ṣaka-* < *vṛṣ-* подобно *dārsana* > *damśana* или *sparsā-* > *phaṃsa* и т. д.)<sup>34</sup>; указанные значения имеют прежде всего, даже помимо рассматриваемых производных, фаллический характер, благодаря которому они входят в круг символики плодородия, размножения и т. д.

*vṛṣan*, *vṛṣabhā* и др., видимо, настолько устойчиво связываются с мифологемой (или, если говорить, об уровне языковых единиц, с семантемой), признаки которой мы пытаемся реконструировать, что могут считаться операторами, переводящими определенную мифологическую фигуру в сферу фаллических представлений: так, известен фрагмент из гимна RV. IV, 5: *tigmábhrṣṭiḥ sahársaretā vṛṣabhás túviṣmān* '(бог Агни) острогогий, обладающий тысячным семенем, могучий бык...' (при *nṛítamaḥ* 'mannhafteste' в предыдущей, второй, строфе); с другой стороны, Агни называется супругом или любовником Ушас (RV.VII.9,1; VII,10,1)<sup>35</sup>.

Мифологические основы противопоставления Ушас (тип ведийской женщины) и Сурьи («идеальный» тип ведийского мужчины), позволяя утверждать, что, если наш анализ параномазии и ее семантических соответствий, действительных для данной совокупности текстов Ригведы, верен, то языковые корреляты мифологических противопоставлений (типа «мужское начало—женское начало») *usṛ* (звательный падеж *uṣar* — RV.I,49,4) / *vṛṣan* (как частный случай противопоставления *uṣás/sūrya*, в котором языковые единицы отвечают в наибольшей степени его основному мифологическому смыслу), могут отражать очень древний тип противопоставления основ на *-r* основам на *-n* со значениями женского *patiens'a* и мужского *agens'a* соответственно<sup>36</sup>, актуализирующийся в поэтическом языке Ригведы.

Противопоставление *usṛ/vṛṣan* (соответствующее *uṣás/sūrya*) может быть интерпретировано, следовательно, как аналогичное

<sup>34</sup> P. T e d e s c o. Rigvedic *vāmsaga-*. «Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft». Bd. 14. (Gedenkschrift für W. Brandenstein). Innsbruck, 1968.

<sup>35</sup> Конечно, есть основания полагать, что такая ассоциация имеет универсальный характер, будучи актуальной вплоть до современности (ср. в кинорекламе об актере: «Anthony Quinn, viril comme un taureau»), однако в данном случае ценно доказать ее частный характер, ее действительность для рассматриваемых текстов и представлений.

<sup>36</sup> См. из недавних работ об этом противопоставлении: V. P i š a n i. Wörter auf *-r* für 'Weib', 'Ehefrau': «Acta Baltico-Slavica», 3, 1966 и ср. В. В. И в а н о в. Заметки по сравнительно-исторической индоевропейской поэтике. «To honor Roman Jakobson». The Hague—Paris, 1967, стр. 982; В. В. И в а н о в. Использование для этимологических исследований сочетаний однокоренных слов в поэзии на древних индоевропейских языках. «Этимология. 1967», М., 1969, стр. 48.

в семантическом отношении противопоставлениям лат. *uxor* / др.-инд. *ukṣān* или греч. *δάμαρ* / лат. *dominus*, арм. *erkir/erkin* и т. п. С точки зрения внутренней семантики ведийской мифологии такая интерпретация может быть подтверждена, во-первых, тем, что эротический аспект Ушас отчетливо выявляется, когда Ушас (Pl.) получают названия *supātnīh* (RV.VI.44.23), *aryāpatnīh* (RV.VII.6,5), *amṛtasya pātnīh* (RV.IV.5,13), названия, в которых они выступают как супруги Индры<sup>37</sup>; во-вторых, тем, что параллельно к одному из наименований Ушас, имени женского рода *usrā*, существует имя мужского рода *usrā* 'бык', прилагожающееся к Агни в приведенном выше тексте (RV.I. 69,9) и к Ашвинам (RV.VII.74.1), что должно быть понято как указание на реальное осмысление противопоставляющихся таким образом мифологических фигур по признаку «мужское начало — женское начало». -

\* \* \*

Высказанную гипотезу о соотношении названий утренней зари и солнца целесообразно дополнить сравнительным и диахроническим комментарием, относящимся как к формальной, так и содержательной стороне вопроса. Приводимые сравнительные и диахронические данные не могут, разумеется, служить прямым подтверждением внутренних формальных и семантических отношений, которые представляются существенными для Ригведы; их сравнительный характер может лишь указать на возможность реконструкции для некоторых индоевропейских мифологий структурных черт, определяющих характер анализированной выше мифологемы. Впрочем, здесь есть известные трудности, связанные с ее семантикой.

Одной из трудностей, довольно типичной для такого рода случаев, является полярная переориентация значений (при сохранении этимологической близости), которая вскрывается при сопоставлении древнеиндийских и древнеиранских данных. В «Gathax» Авесты (Y.50.10c) утренняя зоря называется *asnqm uxša aēuruš* 'дикий бык дней', ср. Y.46.3a *uxšano asnqm* 'быки дней'<sup>38</sup>,

<sup>37</sup> L. R e n o u. *EVP*, t. III, стр. 10. Упоминание Индры вместо Сурьи может объясняться тем, что в ведийской мифологии Индра наиболее полно воплощает бога—носителя мужской силы и тем, что утренние зори, или (здесь) коровы, связаны в этом цикле гимнов с мотивом раскрытия скалы Вала, из которой они выходят благодаря военным подвигам Индры. Существенно, что все, к обладанию чего стремится Индра (культовый гимн, сома и т. д.), описывается в гимнах с помощью скотоводческой символики, так что и здесь легко угадывается отношение типа 'корова'/'бык'. Индра при этом, как часто и в других случаях, понимается как 'бык' (даже при отсутствии соответствующего названия). Ср. комментарий к RV.I.173,8 в кн.: K. F. G e l d n e r. *Der Rig—Veda. Erster Teil*. Cambridge, Mass., 1951, стр. 251.

<sup>38</sup> См. H. H u m b a c h. *Die Gathas des Zarathustra*. Bd. I, Heidelberg, 1959, стр. 149, 129.

притом что авест. *uxša* этимологически соответствует ведийск. *ukṣán*<sup>39</sup>. Не составляет ли этот случай параллели к общеизвестным несовпадениям по значению между древнеиндийскими и древнеиранскими религиозными терминами при их несомненном генетическом родстве: ср. вед. *ásura* — авест. *ahura*, вед. *devá* — авест. *daēuua*?

Для интерпретации фигуры Ушас, основывающейся на предложенном здесь понимании ее как *usí* в противоположность *vṛṣan*, существенно, что в одном месте Ушас описывается одновременно как сестра и любовница Сурьи: *bhadró bhadráyā sácamāna āgāt / svásāram jāró abhy èti paścāt* (RV.X.3,3) 'Пришел красавец, следуя за красавицей; любовник идет вслед за сестрой'. Сравнение с римским ритуалом *Matralia*, в котором матроны (сравниваемые Дюмезилем, предложившим это сопоставление, с ведийской Ушас) являются одновременно сестрами, матерями и тетками по отношению к своим племянникам по матери<sup>40</sup> (что составляет серию мифологических параллелей к мифологическим характеристикам ведийской Ушас) позволяет, во-первых, уточнить один из важных аспектов Ушас, во-вторых, — дополнить сказанное Дюмезилем об обширных родственных связях ведийской богини, среди которых статус утренней зари как сестры (*svásr*) особенно важен<sup>41</sup>. Мифологический аспект описания Ушас

<sup>39</sup> Н. Н u m b a c h. Die Gathas des Zarathustra, Bd. II. Heidelberg, 1959, стр. 68. Ср. R. S c h m i t t. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit, стр. 280, § 576. В «Гатах» заря также связана с солнцем: «быки дня» влекут колесницу солнца. Ср. Н. Н. S c h a e d e r. Auf den Spuren indogermanischer Dichtung в кн.: Indogermanische Dichtersprache, hrsg. von R. Schmitt, стр. 77. Шедер сопоставляет это авестийское представление со сходным представлением у готов, считая его общеевропейским; ему справедливо возражает Шмитт (R. S c h m i t t. Указ. соч., стр. 280); наши данные как будто подтверждают сомнения Шмитта, поскольку указанная переориентация, заключающаяся в сочетании унаследованной лексемы с другим, хотя и смежным, представлением, еще нуждается в объяснении.

<sup>40</sup> См. G. D u m é z i l. La religion romaine archaïque. Paris, 1966, стр. 66.

<sup>41</sup> G. D u m é z i l. Указ. соч., стр. 65. Согласно Дюмезилю, наиболее отчетливо статус Ушас как сестры выявлен в ее отношениях с богиней ночи Ратри; в своей интерпретации ведийского мифа и римского ритуала Дюмезиль оставляет без внимания мифологический аспект связи Ушас и Сурьи как сестры и брата (а также их связь как тетки и племянника по матери, ср. В. В. И в а н о в. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии. «Труды по знаковым системам», IV. Тарту, 1969, стр. 62 и прим. 66), тогда как в ведийских гимнах Сурья — сын богини Ратри, сестры Ушас (RV.III,55, 11—14), и, согласно приведенному тексту, — ее брат и любовник. Любовниками являются также Агни и Пушан (RV.VII.9, 1 и RV.VI,55,4), что должно, вероятно, пониматься как почти избыточное распространение одного мифологического мотива, цель которого — подчеркнуть эротический аспект фигуры Ушас. (Ср. замечания Рену о соотношении слов *yósā* 'молодая женщина' и *jārā, márya* 'любовник, молодой человек': EVP, t. III, стр. 40 и ср. о вед. *márya* в кн. S. W i k a n d e r. Указ. соч., стр. 82).

одновременно как сестры и любовницы Сурьи (Солнца) может быть объяснен наложением представления о соотношении мужского и женского начал и мифологизированного представления о главенствующей роли женщины в матрилинейных обществах, в которых «женщина» и «сестра» могли отождествляться (а их названия восходить к общему источнику). Это подтверждается, между прочим, тем, что название сестры *svásar*, может, по одной из гипотез, высказанных об этимологии этого слова, содержать в себе индоевропейское название женщины \**sor* (\**sōr*)<sup>42</sup>. Согласно другой гипотезе, индоевропейское \**suesor-* является образованием от возвратного местоимения \**sue-s* с помощью суффикса *-or-*, встречающегося также в лат. *gener* 'зять' [при этом исконным значением \**sue-s-or* предлагается считать 'принадлежащая той же (= собственной) семье']<sup>43</sup>. Косвенным доказательством того, что в индоевропейском названии сестры нашло отражение общее название женщины с семантическими признаками, отмечающими ее основную функцию (*femina* в противоположность *mulier*<sup>44</sup>), является, согласно Отрембскому, существование в индоевропейском других терминов родства местоименного происхождения, обозначающих, во многих случаях, женщин из данного рода: лат. *nūtrīx*, *-īcis* 'кормилица' (первоначальное значение — 'собственная') < \**(s)nou-tr-ī-x*, где основообразующий элемент представляет собой то же возвратное местоимение \**sue*, \**sue-* с инфигированным *-n-* (ср. также отыменный глагол лат. *nūtrīō* 'вскармливать, воспитывать' < \**nūtrī(x)*, ср. *genetrīx* 'родительница'); лат. *noverca* 'мачеха' < \**(s)neqēr-ka*, лат. *nurus* 'невестка, сноха', 'молодая женщина' < \**(s)nusus*, *(s)nusus* с последующим ротацизмом, слав. *невеста* < \**nevě* (= лат. *novēr*), образованное с помощью морфемы *-stōr* под влиянием \**s(v)e-st(r)a* 'сестра', и т. д.<sup>45</sup>

Из данных сравнительной мифологии, которые известным образом подтверждают нашу семантическую реконструкцию, существенный интерес представляет сопоставление одной из важнейших

<sup>42</sup> Из последних работ о происхождении \**sor-* см. O. S z e m e r é n y i. The alleged Indo-European \**sor-* 'woman' «Kratylos», Jg. XI, Heft. 1—2, 1966. Ср. однако некоторые доводы против существования этого названия женщины: H. M i t t e l b e r g e r [рец. на кн.]: E. L a r o c h e. Les noms des Hittites. Paris, 1966. — WZKM, Bd. 62, 1969, стр. 318—319 и ср. V. P i s a n i. Указ. соч., стр. 135, прим. 1.

<sup>43</sup> J. O t r e b s k i. Die von dem indoeuropäischen Reflexivpronomen \**se*, \**sue*, \**sue* usw. abgeleiteten Verwandtschaftsnamen. «Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft», Bd. 13, 1967, стр. 73.

<sup>44</sup> См. E. B e n v e n i s t e. Un nom indo-européen de la «femme». — BSL, t. 35, fasc. 1, 1934, стр. 106. Ср. O. S z e m e r é n y i. Указ. соч., стр. 221, где утверждается, что \**swe-su-* (в транскрипции Семереньи), содержащее корневое имя \**sū-* 'женщина' (< \**sū* 'быть рожденным') и старое название рода \**swe-*, прилагалось к любой женщине рода из второго поколения в противоположность названию мужского потомка \**sūnu-*.

<sup>45</sup> J. O t r e b s k i. Die von dem indoeuropäischen Reflexivpronomen \**se*, \**sue*, \**sue* usw. abgeleiteten Verwandtschaftsnamen, стр. 73—75.

черт ведийской Ушас, ее молодости (вед. *yuvatī*), с функциональными характеристиками древнеармянского божества утренней зари *Ayg*. Название *Ayg* восходит к индоевропейскому корню  $*a_2ei-$ , от которого образуются две основы I  $*a_2éi-ǵ-$  ( $= *ái-ǵ-$ ), II  $*a_2i-éǵ-$ ; вторая из этих основ представлена как раз в вед. *yuvatī*, *yóṣanā*, *yóṣā* 'молодая' (а также в авест. *yu-* 'вечность', лат. *iuuenis* и др.)<sup>46</sup>. С другой стороны, известен армянский обычай (о котором сообщают и исследователи армянского фольклора сравнительно недавнего времени<sup>47</sup>) обращаться утром того дня, когда происходит бракосочетание, к *Ayg* с просьбой даровать «много солнц» (т. е. многие годы жизни) жениху и невесте; утреннюю зарю называют при этом *kuys* 'дева'<sup>48</sup>, что прямо сопоставимо с мифологическими характеристиками Ушас, которая, если и не является покровительницей брачащихся, то олицетворяет вечную молодость, долголетие, наконец, властвует над продолжительностью жизни и «жизненной силой» смертных [называемой *áyu-* <  $*a_2éi-ǵ-$ , см. *āmi-pānā mártasya... jaráyantu áyuḥ* (RV.I, 92, 10) 'уменьшающая жизненную силу смертного, ... старящая (его)'].

Известный интерес представляет также вопрос о возможности того, что метатеза, обнаруженная при сравнении слов типа *usí / sūrya (sūra)* и актуализированная в поэтических текстах Ригведы, косвенно отражает древнюю метатезу, существование которой, может быть, восходит к общеиндоевропейскому. Эта гипотеза не обосновательна хотя бы потому, что она не встречает трудностей семантического характера (что подтверждается диахронической интерпретацией индоевропейских мифологических данных), а также может быть подкреплена некоторыми данными исторической морфологии индоевропейских языков. Действительно, вед. *usí*, которое является образованием от хронологически предшествовавшего ему *uṣar* (местный падеж ед. ч. — *usrí* > *usí*<sup>49</sup>; *uṣar* в ведийском сохраняется только в *uṣarbúdh* 'früh erwachend, früh wach') восходит к индоевропейскому  $*a_2es-$  (> *oṣati*, *ucchati* 'гореть, сиять'), для которого можно уверенно реконструировать значение,

<sup>46</sup> E. Benveniste. Expression indo-européenne de l'«éternité». — BSL, t. 38, 1937.

<sup>47</sup> M. A b e g h i a n. Der armenische Volksglaube. Wien, 1899.

<sup>48</sup> См.: G. D u m é z i l. Jeunesse, éternité, aube: linguistique comparée et mythologie comparée indo-européennes. «Annales d'histoire économique et sociale», N 52, 1938. Известен еще один случай, когда название женщины восходит к слову со значением 'молодая', что составляет историческую и типологическую параллель к армянскому названию зари и к одной из существенных черт ведийской Ушас: согд. 'ynč 'женщина' <  $*yaonikā$ , ср. хорезм. 'yw'nk 'молодой', вед. *yuvatī* '(молодая) женщина'. Этимология согдийского слова и родственные ему слова из иранских и ведийского языков приводятся в статье: J. D u c h e s n e - G u i l l e m i n. Autres mietes. «Acta Orientalia», XXX, 1966.

<sup>49</sup> J. W a c k e r n a g e l und A. D e b r u n n e r. Altindische Grammatik, Bd. III. Göttingen, 1930, стр. 213—214.

сходное со значениями приведенных ведийских глаголов и сохранившееся в ряде других индоевропейских языков. С другой стороны, вед. *sūra* (*sūrya*) восходит к *\*sāu-el* (образование на *-el* (*el*) от *\*sāu-* 'сверкать'<sup>50</sup>). Можно думать, что оба корня, близкие по значению, сопоставимы и по своим фонетическим компонентам: *\*au(e)s* и *\*sāu-* различаются в конечном счете лишь положением *s*, и, таким образом, могли возникнуть в результате его метатезы<sup>51</sup>. Констатируя однако независимость обеих метатезных связей — связь корней как абстрактных элементов, не оформленных суффиксами, и связь реальных ведийских слов, в которых уже присутствуют определенные суффиксы (хотя и в стертом виде в случае названия солнца) — приходится считать, что такая проекция диахронических отношений в плоскость синхронии является в высокой степени проблематичной.

\* \* \*

Сочетание результатов анализа поэтических текстов и элементов ведийской мифологии в синхронном и диахроническом аспектах позволяет сделать два вывода.

Первое. Прием метатезы в индоевропейском словообразовании, вскрытый Отрембским в его статье о др.-инд. *riṅuṣa* и родственных словах (даже если не подвергать сомнению правильность установленных этим автором этимологических отношений), применялся не только для образования семантически близких лексем; соотношение *us-* и *viśan-* в семантическом плане (которые Отрембский сопоставляет, иллюстрируя свою мысль о продуктивности метатезы) в поэтических текстах оказывается иным: метатеза приводит, скорее, к возникновению связанных между собой, но полярно противопоставленных в семантической системе языка элементов.

Второе. Морфологические процессы, объясняющие деривационные отношения, особенно если они изучаются с целью установления этимологии, должны очень тщательно контролироваться со стороны данных семантического анализа соответствующей языковой системы. Сфера семантических исследований должна быть

<sup>50</sup> Э. Бенвенист. Индоевропейское именное словообразование. М., 1955, стр. 68. Ср. R. Schmitt — Wandt. Указ. соч., стр. 69 (где индоевропейский корень, к которому восходит ведийское название солнца, записывается как *\*saHu-*; от него образуется, согласно этому автору, основа на *-l/-n* *\*sāHuel* и затем — вторичный генитив *\*sHulos*).

<sup>51</sup> Ср. замечание Бенвениста: «... *\*ēl* входит в состав одного из самых старых слов индоевропейского словаря: *\*sāu-el*. . . Рядом с *\*sāuel* и, вероятно, образованное в соответствии с ним, поместится сабин. *\*ausel* 'заря' . . .» (Э. Бенвенист. Индоевропейское именное словообразование, стр. 68). Примечательно, что Бенвенист указывает на параллелизм названий зари и солнца, совпадающих вплоть до словообразовательного суффикса, но различающихся положением *s*, подвергающегося такой же метатезе, какая была установлена выше в приложении к ведийским словам.



при этом расширена использованием анализа концептуальных схем реалий, описываемых в конкретных текстах данного языка (что по существу часто и делается в этимологических исследованиях, но не всегда последовательно), с целью построения общей этнографической теории конкретной языковой системы (или множества родственных систем), в которой языковые единицы получали бы дескриптивные семантические признаки, детерминированные специфическими для данной языковой системы концепциями описываемых реалий. Анализ поэтических текстов, кажется, больше всего отвечает предварительной постановке этой задачи для исследований, так как поэтические связи, возникающие в текстах данного языка, обладают наибольшей степенью специфичности (в отличие от непоэтических текстов, в которых связи между их элементами менее детерминированы; следует однако иметь в виду, что анализ поэтических текстов может не только дополнять анализ прочих текстов, но также и иметь иногда решающее значение, если данные первого противоречат данным второго, — особенно, когда речь идет о таком языке, как ведийский санскрит, число текстов на котором ограничено).

### Корректирующее дополнение

К семантике суффикса *\*bhu-/\*bho-* следует добавить, что, согласно В. М. Иллич-Свитычу, *\*-bh-* является ностратическим суффиксом в названиях животных, что подтверждает возможность разложения *\*ars-bh-o-*, где вычленяется предсуффиксальная морфема, в которой могла осуществляться метатеза — см. слова приведенные в кн.: В. М. Иллич-Свитыч. Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь. М., 1971, стр. 192—193, s. v. *\*bl:* семит. *\*ta'l-ab* 'лиса' (араб. *ta'lab*, аккад. *šēlibu*), *\*di'-b* 'волк', *\*kal-b* 'собака'; сюда же др.-инд. *sala-bh-a-* 'саранча', греч. ἔλαφος 'олень', ср. ἔλλός 'то же' (последние слова указаны автору А. Б. Долгопольским в его замечаниях к этой статье еще до выхода в свет труда В. М. Иллич-Свитыча; им же приведены семит. *'arnab* 'заяц' и ненецк. *илебдь* 'олень').