

0 72
АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ НАРОДОВ АЗИИ

ИНДИЯ В ДРЕВНОСТИ

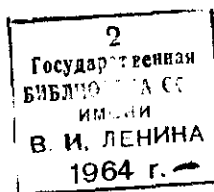
/ сборник статей /



ИЗДАТЕЛЬСТВО
• НАУКА •
МОСКВА 1964

Под редакцией
акад. В. В. СТРУВЕ,
канд. истор. наук Г. М. БОНГАРД-ЛЕВИНА

Editors
V. V. STRUVE, G. M. BONGARD-LEVIN



82134

ИНДИЯ В ДРЕВНОСТИ
(сборник статей)

Утверждено к печати
Институтом народов Азии АН СССР

Редактор Л. Ш. Фридман
Художник Я. Г. Днепров
Художественный редактор И. Р. Бескин
Технический редактор Э. Ш. Язловская
Корректоры И. И. Исаева и Т. Д. Кодляшкина

Сдано в набор 14/1 1934 г. Подписано к печати 5/IX 1934 г. А-08812. Формат 70×108^{1/16}.
Печ. л. 16,25+0,75 вкл. Усл. п. л. 23,29. Уч.-изд. л. 22,62. Тираж 1470 экз. Зак. 62. Цена 1 руб. 55 коп

Главная редакция восточной литературы издательства «Наука»
Москва, Центр. Армянский пер., 2

Типография издательства «Наука». Москва К-45, Б. Кисельный пер., 4

В. П. Алексеев

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ

Палеоантропологические материалы с территории Индии невелики, фрагментарны и явно не соответствуют той роли, которую играли древнеиндийские цивилизации в истории Евразии. Тем не менее и в таком виде они позволяют сделать некоторые вполне определенные выводы.

Обзор истории антропологических типов всегда должен начинаться с рассмотрения отношения изучаемой территории к прародине человечества¹. Обилие находок ископаемого человека, обнаруженных в последние годы, заставило ученых вновь вернуться к взглядам Ч. Дарвина, который полагал, что очеловечение обезьяны произошло в пределах африканского материка². Однако азиатская гипотеза до сих пор сохраняет свое значение.

Прежде всего следует упомянуть о находках третичных антропоидов в Сиваликских холмах³. Судя по ним, можно утверждать, что для Индии во второй половине третичного периода была характерна богатая фауна антропоморфных обезьян, представленных различными видами. Особый интерес вызывает так называемый рамапитек из плиоценовых слоев (т. е. из слоев самого конца третичного периода), обнаруживающий по строению зубов и челюстей (только они и были найдены) замечательное сходство с человеком⁴. Общие соображения также свидетельствуют в пользу того, что человечество из животного мира выделилось в зоне степного ландшафта и что именно такой зоной была территория Индии на рубеже плиоцена и плейстоцена⁵. Значит, при всей неясности вопроса есть все же некоторые основания думать, что прародина человечества могла быть расположена в ближайшем соседстве с Индией, и даже включать последнюю. Но если и предполагать, что она не входила в прародину, то и тогда остается бесспорным факт ее заселения человеком на чрезвычайно ранних ступенях развития человеческой культуры. Нижнепалеолитические местонахождения здесь известны в большом количестве, и, таким образом, она, несомненно, являлась той зоной, на которой происходила трансформация физического типа древнейших и древних гоминид⁶. К сожалению, прямые данные об этом процессе в виде ископаемых остатков древних предков человека с территории Индии пока отсутствуют и о них можно судить лишь по археологическим материалам и косвенным соображениям.

Г. Мовиус высказал мысль, что в эпоху нижнего палеолита допустимо выделить две зоны, имеющие разные культурные традиции в развитии инвентаря, — культуру ручного рубила, охватывающую Европу,

Африку и Переднюю Азию, и культуру рубящих орудий, характерную для Восточной и Юго-Восточной Азии⁷. На опубликованной им карте граница между ними проходит как раз по Индии, отделяя предгорья Гималаев от районов Центральной и Южной Индии. Схема Г. Мовиуса подверглась критике со стороны С. Н. Замятнина, показавшего, что в ней часто не учитываются все данные и что нижнепалеолитические стоянки с рубилами встречаются и в области культуры рубящих орудий⁸. Но С. Н. Замятнин не смог указать на противоположный факт — на распространение стоянок с рубящими орудиями в зоне культуры ручного рубила. Накопившийся за последние годы материал тоже свидетельствует о существовании локального своеобразия в развитии нижнепалеолитической культуры. Так, во многом оригинальные формы каменной индустрии типичны для нижнепалеолитических местонахождений Африки⁹. Новые данные аналогичного характера получены в Восточной Азии¹⁰. Таким образом, отмеченное Г. Мовиусом противопоставление западной и восточной областей ойкумены в эпоху нижнего палеолита, вероятно, до известной степени не утрачивает своего значения¹¹. Индия находится на стыке этих областей и на протяжении нижнепалеолитического времени, очевидно, являлась районом, в котором перекрещивались культурные влияния и западного и восточного ареалов.

В соответствии с общей концепцией этапов формирования семейства гоминид можно утверждать, что древнейшие представители его — питекантропы и синантропы обитали на индийской территории и остатки их, несомненно, будут там обнаружены. Что же касается неандертальского человека, то его существование в Восточной Азии, т. е. в непосредственной близости от Индии, было до недавнего времени предметом острой дискуссии. Полицентрическая гипотеза происхождения современных рас от разных групп неандертальцев опиралась на умозрительное заключение, что на территории Китая имелись промежуточные между синантропами и современными монголоидами ископаемые формы людей, отличавшиеся неандерталоидными признаками¹². Согласно гипотезе моноцентризма, по которой современное человечество рассматривается как потомки одной, хотя и обширной, группы неандертальцев¹³, в Восточной Азии могла отсутствовать преемственность между населением нижнего и верхнего палеолита и она могла быть заселена дважды — при первичном освоении ее человеком и вторично — в эпоху верхнего палеолита из центральных районов ойкумены. Даже по этой гипотезе Индия входила в область формирования человека современного вида и, следовательно, была занята его непосредственным предком — неандертальским человеком. Но теория моноцентризма по отношению к Восточной Азии не получила подтверждения в новых находках: не говоря об открытии на этой территории палеолитических местонахождений, приблизительно синхронных мустьерским стоянкам Европы и Передней Азии¹⁴, против нее свидетельствуют найденные в Восточной Азии костные остатки человека неандертальского вида¹⁵. Значит, есть веские основания предполагать, что неандертальцы были распространены как в Передней и Южной, так и в Восточной Азии.

Две главные группы неандертальского типа — европейская и азиатско-африканская¹⁶ могли смешиваться и вступать в соприкосновение друг с другом как раз на территории Передней и Южной Азии. В известной мере на это указывает полиморфизм палестинских неандертальцев¹⁷. По-видимому, аналогичная мозаичность сочетаний признаков

присуща и неандертальцам Индии. Такое предположение, кстати сказать, полностью согласуется с упомянутыми уже результатами археологических исследований, демонстрирующих широкие связи Индии в эпоху нижнего палеолита с населением окружающих областей.

Несколько слов о характере перехода от нижнего к верхнему палеолиту на ее территории. Развитие палеолитической индустрии обнаруживает здесь непрерывную линию изменений, подобную той, какую мы видим в Бирме¹⁸. До находок костных остатков палеолитического человека именно это обстоятельство должно рассматриваться в первую очередь как доказательство преемственности человека современного и неандертальского видов, непосредственного формирования современных расовых типов на базе неандертальских групп в самой Индии, автохтонности процесса расогенеза в ней. С этой точки зрения Индию можно считать одним из первичных очагов расообразования в пределах Евразии.

Представление о расовых типах населения Индии в эпоху верхнего палеолита опирается также на косвенные данные. Все костные остатки верхнепалеолитического и мезолитического человека найдены в областях, примыкающих к Индии с запада или востока, и отсутствуют пока непосредственно на ее территории¹⁹. Находки во Вьетнаме свидетельствуют о том, что во всяком случае в мезолитическое время монголоидный комплекс признаков уже сложился на обширных пространствах Восточной и Юго-Восточной Азии²⁰. С другой стороны, палеоантропологические открытия, сделанные на юго-западе азиатского материка — в Восточном Средиземноморье²¹ и в Иране²², — говорят об интенсивном распространении здесь европеоидных типов, характеризующихся, однако, иногда отдельными негроидными признаками. На основании этого можно предполагать, что Индия была заселена в каменном веке европеоидами. Но данная гипотеза оставляет без объяснения ряд фактов чрезвычайно важного значения.

Речь идет о древних контактах между представителями собственно негроидного и австралоидного расовых стволов, контактах, осуществлявшихся через Южную Азию. Правда, проблема эта не решается просто. Некоторые современные исследователи относят их к чрезвычайно древней эпохе, к начальным этапам расообразования, считают довольно слабыми, не сыгравшими существенной роли в морфогенезе негро-австралоидной расы²³. По-видимому, все же можно утверждать, что последняя имеет единое происхождение²⁴. Это в свою очередь означает неизбежность признания того обстоятельства, что ее ареал, разорванный сейчас посередине, когда-то был сплошным и, следовательно, негроидные формы занимали большое место среди расовых типов Южной Индии. Г. Ф. Дебец относит преобладание негроидов в Индии как раз к эпохе верхнего палеолита и предполагает, что лишь с эпохи мезолита и неолита их сплошной ареал был разорван на западе — европеоидами, на востоке — представителями монголоидной расы²⁵. Такое предположение объясняет наличие негроидных особенностей на черепах из мезолитических погребений Палестины и Ирана так же, как и морфологическое сходство африканских негров и австралийцев. Соответствует ему и общезвестный факт преобладания негроидных типов среди дравидоязычного населения Южной Индии, которое, очевидно, и представляет собою потомков древних негроидов на этой территории²⁶.

С первым палеоантропологическим материалом мы сталкиваемся,

вступая в эпоху неолита. По всей вероятности, этим временем следует датировать погребения, раскопанные Г. Санкалия в Гуджарате²⁷. Археологический материал, найденный в них, — очень грубая керамика и кремневый инвентарь микролитических форм. Несколько скелетов, полученных при раскопках, отличаются фрагментарностью и, кроме того, описаны чрезвычайно суммарно. Все же и на основании сделанного Г. Санкалия описания можно получить представление о морфологическом типе погребенных. У них отмечены некоторые негроидные особенности и долихоцефалия, т. е. удлинённая форма черепной коробки. Видимо, перед нами тот же европеоидный с негроидными признаками тип, о котором уже упоминалось в связи с мезолитическим населением Передней Азии. Есть некоторые данные полагать, что к неолитической эпохе относятся и два черепа, описанные А. Кизсом²⁸. Они происходят из погребений у Сиалякота и Байяны. Однако сохранность их плохая: у черепов нет лицевых костей, и единственно допустимое наблюдение заключается в констатации долихокрании. Этот признак широко варьирует у представителей разных рас и потому может считаться дифференцирующим лишь мелкие антропологические деления человечества. Таким образом, утверждение А. Кизса, что тип захороненных «арийский» или, иными словами, что они принадлежат к европеоидной расе, остается на его совести.

Сравнительно большой палеоантропологический материал получен при раскопках известных центров харалпской цивилизации, в первую очередь, Мохенджо-Даро. Здесь обнаружено также много мелкой пластики, которая в ряде случаев была подвергнута антропологическому изучению. Все эти данные неоднократно являлись предметом дискуссии, и на ней следует остановиться.

Датировка палеоантропологических материалов, собранных в Мохенджо-Даро, определяется состоянием изученности археологических материалов и, как известно, сдвигалась в ту или иную сторону на протяжении последних 30 лет²⁹. Однако разница в датировке на несколько столетий, коль скоро речь идет о палеоантропологических данных, не имеет принципиального значения, тем более, что они остаются пока единственными на территории Индии. Важно лишь, что они относятся к эпохе бронзы и могут быть датированы III или началом II тысячелетия до н. э.³⁰

Р. Севелл и Б. Гуха, первые исследователи краниологической серии из Мохенджо-Даро, выделили в ней четыре типа — протоавстралоидный, средиземноморский, альпийский и монголоидный³¹. Иная интерпретация тех же самых материалов была предложена Г. Фредериксом и Г. Мюллером, которые подвергли критике типологическую схему предшественников, но в свою очередь тоже наметили четыре типа — веддоидный, хамитский, монголоидный и арменоидный³². В двух случаях расхождение между двумя классификациями носит терминологический характер: веддоидный тип Г. Фредерикса и Г. Мюллера соответствует протоавстралоидному Р. Севелла и Б. Гуха, а хамитский тождествен средиземноморскому. Но под альпийским и армянским типами подразумеваются разные варианты брахикранных или, другими словами, круглоголовых европеоидов. В следующей работе, также посвященной описанию небольшой серии из Мохенджо-Даро, найденной позднее, индийские антропологи вообще отказались от выделения протоавстралоидного типа³³. Основанием для этого отчасти послужила та критика, которой подверглось их первое исследование со стороны

такого выдающегося знатока палеоантропологии Передней Азии, как А. Кизс³⁴. На неправомочность выделения большого числа типов в серии из Мохенджо-Даро указывал и Г. Ф. Дебес³⁵. Эти типы, однако, получили признание в одной из последних публикаций Т. А. Трофимовой³⁶. Таким образом, вопрос об антропологическом составе древнего населения бассейна Инда продолжает оставаться дискуссионным и в современной антропологической литературе.

Несколько слов следует сказать о монголоидной примеси, наличие которой, если бы ее можно было считать доказанной, явилось бы чрезвычайно существенным фактом. Р. Севелл и Б. Гуха пишут о «mongoloid branch of alpin stock», что вообще лишено смысла, так как альпийский тип, во-первых, более низкая в таксономическом отношении единица расовой систематики, чем монголоидная раса в целом, а во-вторых, он во всех антропологических классификациях фигурирует в числе европеоидных. Поэтому Г. Фредерикс и Г. Мюллер совершенно справедливо говорят просто о монголоидном типе. Но терминологически и по существу более удачное обозначение какой-либо комбинации признаков еще не свидетельствует о ее реальном существовании. Она выделена на одном женском черепе с обломанными носовыми костями. Между тем как раз этот признак вместе с горизонтальной профилировкой лицевого скелета наиболее существен в данном случае, ибо малое выступание носовых костей, низкое переносье и слабая горизонтальная профилировка в первую очередь отличают представителей монголоидной расы от европеоидов и негроидов³⁷. Судя по опубликованному рисунку, лицевой скелет интересующего нас черепа резко профилирован. Поэтому говорить о его монголоидном типе нет оснований. То же самое можно повторить и об остальных якобы монголоидных черепах, упоминаемых Г. Фредериксом и Г. Мюллером.

Наличие в составе населения Хараппы протоавстралоидного или веддоидного типа, что должно свидетельствовать о формировании этого населения на основе смешения больших рас, не менее проблематично. Он выделен по признакам удлиненной формы массивной черепной коробки и сильного развития рельефа черепа, прежде всего, надглазничного рельефа. Следовательно, применение к нему термина «протоавстралоидный» с морфологической точки зрения более оправдано, чем наименование «веддоидный»³⁸. Однако такое заключение возможно лишь до тех пор, пока мы оставляем в стороне признаки более высокого таксономического значения, являющиеся главными при различении негроидов и представителей других типов, — ширину носа и вертикальный профиль лицевого скелета³⁹; последний ортогнатен, как у всех европеоидов, ширина носа тоже невелика. Таким образом, ни по одному из основных признаков черепа из Мохенджо-Даро в пределы вариаций негроидной расы не попадают и, значит, мысль о примеси протоавстралоидного, веддоидного или любого другого из негроидных типов в составе этой серии противоречит морфологическим фактам и не может быть принята.

Совершенно очевидно, что рассмотрение палеоантропологических материалов из Мохенджо-Даро под таким углом зрения и установление их типологического единства в пределах европеоидной расы снимают специфичность аргументации в пользу индийского происхождения экваториальных форм на территории Средней Азии. Сам по себе факт спорадического проникновения на ее территорию представителей тропического негроидного расового ствола в эпоху неолита, бронзы и раннего

железа, вероятно, не вызывает серьезных сомнений и может быть подтвержден и палеоантропологическими⁴⁰ и археологическими данными⁴¹. Он находит подтверждение и в том, что мы фиксируем эти формы на всем пространстве южных районов СССР — от Русской равнины на западе⁴² до Алтае-Саянского нагорья на востоке⁴³. Но пути проникновения их в эту обширную зону еще неясны: как мы убедились, с морфологической точки зрения найти убедительные аналоги негроидам в древнем населении Индии затруднительно. Скорее следует говорить о южных связях, не пытаясь, однако, их конкретизировать (во всяком случае на имеющемся палеоантропологическом материале).

Неоспоримый факт существования круглоголовых людей в составе населения Хараппы также интерпретирован без должного внимания к морфологической стороне дела. Если причислять этих брахикранов к альпийскому типу, как это делают Р. Севелл и Б. Гуха, то нужно ждать, что встретишь большие размеры черепной коробки и лицевого скелета, прежде всего характеризующие представителей этого типа⁴⁴. Между тем брахикранные черепа из Мохенджо-Даро отличаются скорее малыми размерами черепной коробки и узким лицом. Факт отнесения их к альпийскому типу трудно было бы понять, ибо он непременно указывал бы на этногенетические связи с населением Австрии и Швейцарии — наиболее чистыми представителями альпийского типа, а это полностью противоречило бы всем известным историческим сведениям. Говорить же о принадлежности черепов из Мохенджо-Даро древним представителям арменоидного типа можно было бы только в случае очень сильного выступления носовых костей на этих черепах, выступления, превышающего обычные в европеоидных сериях величины и свойственного брахикранным типам Кавказа и Передней Азии⁴⁵. Но этого нет. Попытка обосновать последнюю точку зрения при помощи изучения скульптурных изображений также не может считаться убедительной: они очень условны. Кстати, то же самое следует сказать о рассмотренном выше монголоидном типе. Таким образом, единичные брахикранные черепа из Мохенджо-Даро — по всей вероятности, следствие нормальной изменчивости черепного указателя в любой краниологической серии. Они не имеют расогенетического значения и не свидетельствуют о примеси инородного компонента.

Во всех названных попытках установить типологическую неоднородность населения хараппской цивилизации вообще игнорируется бесспорный факт вариативности любых антропологических особенностей даже в морфологически однородной и по происхождению единой этнической группе⁴⁶. Выделять внутри ее различные типы допустимо лишь при условии, что перед тем будет доказано ее смешанное происхождение. Установление смешанного характера группы само по себе является не предпосылкой, а результатом антропологического исследования, не началом, а определенным этапом на пути выяснения расовой структуры любой популяции. В серии из Мохенджо-Даро, включающей два десятка черепов, ограниченность материала не позволяет воспользоваться единственно объективными приемами для доказательства ее смешанного состава — приемами статистического анализа⁴⁷. Прием, к которому прибегают авторы дробных расовых классификаций населения Мохенджо-Даро, — индивидуальная типология, т. е. оценка расового типа черепов при помощи визуальной характеристики, что, очевидно, не свободно от субъективизма и сталкивается с трудностями и фактического и теоретического порядка⁴⁸.

Основной тип населения Мохенджо-Даро представлен длинноголовыми узколицевыми черепами с резкой горизонтальной профилировкой лицевого скелета и обычным для европеоидных черепов выступанием носовых костей. Принадлежность его к европеоидной расе не вызывает сомнений. По-видимому, тот же тип мы находим и в Нале (Белуджистан) ⁴⁹. Различия в степени массивности не так велики, как это хотели показать Р. Севелл и Б. Гуха, проявляются далеко не по всем признакам и, вероятно, как отмечал Г. Ф. Дебец, отражают нормальную изменчивость ⁵⁰. Во всяком случае, они не могут истолковываться в качестве доказательства примеси «северной» расы, о чем много писалось в связи с древним населением Передней и Южной Азии ⁵¹. Отнесение всех массивных черепов к северной расе, а всех грацильных — к средиземноморской противоречит наблюдаемой на территории распространения европеоидов перестройке массивных типов в грацильные и не учитывает того обстоятельства, что древние варианты южной средиземноморской ветви европеоидов характеризовались относительно массивным строением скелета ⁵².

Итак, население Хараппы состояло в своем подавляющем большинстве из темноволосых и темноглазых, длинноголовых людей, антропологически родственных населению Средиземноморья, Кавказа и Передней Азии. Предпринятая на основе изучения преимущественно иконографических материалов попытка доказать их специфическое родство с шумерами ⁵³ выглядит малоубедительной потому, что антропология позволяет говорить пока лишь о гораздо более широкой общности.

Главный вывод, который может быть сделан после рассмотрения палеоантропологических материалов из Мохенджо-Даро, — распространение европеоидных типов среди населения древних городов долины Инда до вторжения арийских племен. На этом строились даже (и строятся до сих пор) предположения, что Индия являлась исконной областью складывания индоарийских или индийских языков ⁵⁴. Все эти гипотезы, однако, не в состоянии объяснить наличие дравидийского субстрата в индийских языках ⁵⁵. Вообще заключение о преобладании европеоидов (во всяком случае в Северной Индии) еще в эпоху бронзы не должно приводить к переоценке масштабов арийского вторжения и его роли в формировании антропологического состава современной Индии. По-видимому, представители европеоидной расы, как и предполагалось выше, проникли на северную часть ее территории еще в конце верхнего палеолита или в мезолите и с тех пор идет непрерывная линия развития европеоидных типов до наших дней.

Это, конечно, не означает, что большой удельный вес негроидов в антропологическом составе населения Южной Индии сложился в результате каких-то очень поздних миграций. Накопление палеоантропологических материалов, касающихся древнего населения Южной Индии, несомненно покажет распространение негроидных типов в районах, ныне занятых дравидоязычными народами. Косвенным доказательством этого предположения являются черепа из Адичаналлур, датированные I тысячелетием до н. э. и обнаруживающие при общем европеоидном облике некоторые характерные для негроидов особенности — широкий нос и мезогнатность лицевого скелета ⁵⁶. По аналогии с непрерывной историей европеоидных антропологических типов в Северной Индии допустимо считать, что в Южной Индии различные негроидные варианты, по-видимому, доживают до современности с эпохи первоначального заселения Индии представителями негроидной расы. Со-

отношение в удельном весе европеоидного и негроидного компонентов, конечно, менялось от эпохи к эпохе, но этот процесс можно будет восстановить только после накопления достаточно полных данных.

Наиболее поздний известный нам краниологический материал, касающийся древнего населения Индии, — небольшая серия черепов, добытая Д. Маршаллом в Таксиле и датированная им концом V в. н. э.⁵⁷ Она получена при раскопках буддийского монастыря и относится как раз ко времени его разграбления, предположительно, эфталитами. Описавшие находки Б. Гуха, С. Саркар и Г. Боze думают, что длинноголовые черепа с резко профилированным лицевым скелетом и сильно выступающими лицевыми костями принадлежат монахам — потомкам древнего индоарийского населения, тогда как круглоголовый череп (кстати сказать, единственный) оставлен завоевателем-эфталитом⁵⁸. Но пригласив для исследования черепов всего четыре, что уже само по себе ясно демонстрирует надуманность приведенной гипотезы. Малый масштаб отличий брахикранного черепа от долихокранных по черепному указателю также подтверждает, что эти отличия можно объяснить нормальной изменчивостью. В целом всю серию логично включить в тот же тип, к которому принадлежат и черепа из Мохенджо-Даро.

Не составляет труда сформулировать итоги предшествующего изложения. Они сводятся к следующему.

1. Есть некоторые основания полагать, что Индия могла входить в область прародины человечества.

2. Археологические материалы свидетельствуют о непрерывном развитии человечества в Индии на протяжении палеолита, что позволяет считать ее территорию одним из древнейших очагов расообразования в Евразии.

3. В эпоху верхнего палеолита она была заселена представителями негроидной расы.

4. Представители европеоидной расы появились здесь, по-видимому, в конце верхнего палеолита или в мезолите с севера и разорвали ареал распространения негроидной расы.

5. Гипотеза о чрезвычайно типологической неоднородности населения хараппской цивилизации не соответствует ни морфологическим данным, ни теоретическим представлениям и не может быть принята. Оно относилось к средиземноморской ветви европеоидной расы, которая преобладает в Северной Индии до настоящего времени.

6. Чтобы установить преемственность негроидных типов Южной Индии с древнейшим негроидным населением, требуется палеоантропологический материал с территории распространения дравидоязычных народов, который пока почти совершенно отсутствует.

¹ Изложение и обсуждение наиболее распространенных гипотез см.: В. П. Якимов, *Ранние стадии антропогенеза*, — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», новая серия, т. XVI, М., 1951. Обзор новой литературы см.: L. Leakey, *The origin of the genus Homo*, — «The evolution after Darwin», vol. II, Chicago, 1960; S. Washburn, F. Clark Howell, *Human evolution and culture*, — «The evolution after Darwin».

² После многих лет господства азиатской гипотезы (см., например: М. И. Урысон, *Новейшие палеоантропологические открытия в Африке*, — «Советская антропология», 1961, № 1).

³ Описание материала см.: W. Gregory, T. Heilman, C. Zewis, *Fossil anthropoids of the Yale-Cambridge India expedition of 1935*, — «Carnegie inst. publications» № 495, Washington, 1938. Критическая оценка материала на русском языке дана в кн.: М. Ф. Неструх, *Приматология и антропогенез*, М., 1960.

⁴ Этой находке посвящена большая литература. Укажу на две недавние сводки, содержащие наиболее полную библиографию: W. Gregory, *Evolution emerging*, vol. I, New York, 1951; J. Piveteau, *Primates. Paléontologie humaine*, Paris, 1957 (Traité de Paléontologie, t. VII).

См.: П. П. Сушкин, *Высокогорные области земного шара и вопрос о родине первобытного человека*, — «Природа», 1928, № 3; Г. Ф. Дебец, *Территория СССР и проблема родины человека*, — КСИЭ, вып. XII, 1952. Подробное изложение геологической истории Индии в конце третичного и на протяжении четвертичного периодов см.: H. de Terra, M. Paterson, *Studies on the Ice age in India*, — «Carnegie inst. publications», № 439, Washington, 1939.

⁶ Сводку материалов и полную библиографию можно найти: H. Movius, *Early man and pleistocene stratigraphy in Southern and Eastern Asia*, — «Papers of the Peabody Museum of American archeology and ethnology, Harvard University», vol. XIX, Cambridge, Mass., 1944, № 3; *The lower palaeolithic cultures of Southern and Eastern Asia*, — «Transactions of the American philosophical society», vol. XXXVIII, Philadelphia, 1948. Более новые данные содержатся в библиографическом указателе по палеолиту Евразии и Африки, издаваемом Г. Мовиусом: H. Movius, *Recent publications mainly in the Old World palaeolithic archeology and paleoanthropology*, Cambridge, Mass., 1948—1955. № 1—8. Их систематический обзор см.: B. Subbarao, *The personality of India. A study in the development of material cultura of India and Pakistan*, Baroda, 1956. Обзор по районам см.: V. Ramachandra Dikshitar, *Prehistoric South India*, Madras, 1951; A. Hasan Dani, *Prehistory and protohistory of Eastern India*, Calcutta, 1960.

⁷ H. Movius, *Early man and pleistocene stratigraphy in Southern and Eastern Asia*.

⁸ С. Н. Замятин, *О возникновении локальных различий в культуре палеолитического периода*, — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», новая серия, т. XVI, 1951.

⁹ См., например: A. Alimen, *Prehistoire de l'Afrique*, Paris, 1955. Русский перевод: А. Алиман, *Доисторическая Африка*, М., 1960. Рецензию см.: СЭ, 1962, № 2.

¹⁰ Общий обзор накопленных данных и литературу см.: СЭ, 1959, № 4.

¹¹ Обстоятельное обсуждение проблемы локальных вариантов нижнепалеолитической культуры, но применительно в основном к территории Европы см.: А. А. Формозов, *Этнокультурные области на территории европейской части СССР в каменном веке*, М., 1959.

¹² Наиболее полное обоснование этой гипотезы см.: F. Weidenreich, *The skull of Sinanthropus pekinensis. A comparative study on a primitive hominid skull*, — «Palaeontologia Sinica», N. S. D. New York, 1943, № 10. Рецензию см.: СЭ, 1946, № 1.

¹³ Моноцентрическая гипотеза наиболее полно изложена в ряде работ Я. Я. Рогинского. См.: Я. Я. Рогинский, *Происхождение современного человека и теория «полицентризма»*, — СЭ, 1947, № 1; *Теории моноцентризма и полицентризма в проблеме происхождения современного человека и его рас*, М., 1949; *Основные антропологические вопросы в проблеме происхождения современного человека*, — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», новая серия, т. XVI, 1951.

¹⁴ См.: СЭ, 1959, № 4.

¹⁵ См. «Вопросы антропологии», вып. 13, 1963.

¹⁶ См., например: М. А. Гремяцкий, *Проблема промежуточных и переходных форм от неандертальского типа человека к современному*, — «Ученые записки МГУ», вып. 115, М., 1948; В. В. Бунак, *Череп человека и стадии его формирования у ископаемых людей и современных рас*, — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», новая серия, т. XLIX, М., 1959.

¹⁷ T. Mc. Cown. A. Keith, *The Stone age of Mount Carmel. Skeletal remains of Levallois — Mousterian*, vol. II, Oxford, 1939; C. Snow, *The ancient Palestinian: Skhul V reconstruction*, — «American school of prehistoric research», Bulletin 17, Cambridge, Mass., 1953.

¹⁸ В дополнение к указанным выше публикациям Г. де Терра и Г. Мовиуса см.: H. de Terra, H. Movius, E. Colbert, J. Bequaert, *Research on early man in Burma*, — «Transactions of the American philosophical society», vol. XXXII, pt. III, Philadelphia, 1943; A. Hasan Dani, *Prehistory and protohistory of Eastern India*. На значение этого факта для моноцентрической и полицентрической гипотез указал Г. Ф. Дебец. См.: Г. Ф. Дебец, *Выступление на совещании, посвященном проблеме происхождения Homo sapiens*, КСИЭ, вып. IX, 1950.

¹⁹ Две упомянутые в литературе находки в Восточной Индии не имеют сколько-нибудь ясной геологической датировки и в высшей степени сомнительны (см.: H. de Terra, M. Paterson, *Studies on the Ice age in India*, p. 313; V. Krishnasvami, *Stone age India*, — AI, Delhi, 1947, № 3, p. 34; A. Hasan Dani, *Prehistory and protohistory of Eastern India* p. 17).

ловечества в Восточной и Юго-Восточной Азии; В. В. Бунак, *Череп человека и стадии его формирования у ископаемых людей и современных рас*.

³⁹ Об этом см.: Я. Я. Рогинский, *Человеческие расы*, — в кн.: В. В. Бунак, М. Ф. Нестурх, Я. Я. Рогинский, *Антропология*, М., 1941; Я. Я. Рогинский, М. Г. Левин, *Основы антропологии*, М., 1955.

⁴⁰ Т. А. Трофимова, *Palaeoanthropological remains coming from the territory of ancient Khorezm*, — «East and West», year VIII, Roma, 1957, № 3; Т. А. Трофимова, *Палеоантропологические материалы с территории древнего Хорезма*, — СЭ, 1957, № 3; Краниологические материалы из античных крепостей Калалы-Гыр 1 и 2; *Древнее население Хорезма по данным палеоантропологии*, — МХЭ, вып. 2, М., 1959; *Основные итоги и задачи палеоантропологического изучения Средней Азии*, — СЭ, 1960, № 2; Т. А. Трофимова, *Types raciaux de l'Asie Centrale pendant l'eneolithique et l'age de bronze*, — «Communications de la delegation sovietique au VI Congres International des Sciences anthropologiques et ethnologiques», М., 1960; Т. А. Трофимова, *Череп из могильника тазабаявской культуры Кокча-3*, — МХЭ, вып. 5, М., 1961; *Расовые типы населения Средней Азии в эпоху энеолита и бронзы*, — КСИЭ, вып. XXXVI, 1961.

⁴¹ С. П. Толстов, *Древний Хорезм*, М., 1948; *По следам древнехорезмийской цивилизации*, М.—Л., 1948; *По древним дельтам Окса и Яксарта*, М., 1962; А. В. Виноградов, *К вопросу о южных связях кельтеминарской культуры*, — СЭ, 1957, № 1.

⁴² Г. Ф. Дебен: *Палеоантропология СССР; Палеоантропологические находки в Костёнках*, — СЭ, 1955, № 1; *Новые палеоантропологические находки каменного века на территории Русской равнины*, — «Тезисы доклада на сессии Отделения исторических наук, пленума ИИМК и сессии Ученого совета Ин-та этнографии», М., 1955; М. М. Герасимов, *Основы восстановления лица по черепу*, М., 1943; *Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек)*, — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», новая серия, т. XXVIII, 1955; М. С. Акимов, *Новые палеоантропологические находки эпохи неолита на территории лесной полосы европейской части СССР*, — КИЭ, вып. XVI, 1953.

⁴³ В. П. Алексеев, *Палеоантропология Южной Сибири (Алтай-Саянское нагорье)* (автограф), М., 1955; W. P. Alekseev, *Skład antropologiczny ludności Pogorza Altajo-Sajanskiego w erze neolitu i wczesnego brązu*, — «Przegląd antropologiczny», t. XXIV, z. 1, Wrocław, 1958; В. П. Алексеев, *Энеолитический череп из Красноярск (к вопросу о южной примеси в население Алтай-Саянского нагорья)*, — КИЭ, вып. XXXIV, 1961; V. Alekseev, *Le peuplement de la Sibirie Meridionale a la lumiere de la paléanthropologie*, — «Communications de la delegation sovietique au VI Congres International des Sciences anthropologiques et ethnologiques», М., 1961; W. Alekseev, *Grania Asiatica. Neolityczny material z Pogorza Altajo-Sajanskiego*, — «Materiały i Prace antropologiczne», № 52, Wrocław, 1961; В. П. Алексеев, *Антропологические типы Южной Сибири (Алтай-Саянское нагорье) в эпоху неолита и бронзы*, — «Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока», Новосибирск, 1961; *Палеоантропология Алтай-Саянского нагорья эпохи неолита и бронзы*, — «Труды Ин-та этнографии АН СССР», новая серия, т. XXI, М., 1961; *Заселение территории Южной Сибири человеком в свете данных палеоантропологии*, — «Материалы и исследования по археологии, этнографии и истории Красноярского края», Красноярск, 1963; *Происхождение хакаского народа в свете данных антропологии*; там же; А. Н. Липский, *Карасукские погребения (1200–700 лет до н. э.) в г. Абакане*, — «Краеведческий сборник», Абакан, 1956, № 1; З. К. Глусская, *Женщина негроидного типа в неолите под Красноярском*, — «Материалы и исследования по археологии этнографии и истории Красноярского края», Красноярск, 1963.

⁴⁴ См. об этом: С. Сооп, *The races of Europe*, New York, 1939; J. Schwidetzky, *Die alpine Rasse: Beitrag zu einem Existenzbeweis*, Homo, Bd 3, Stuttgart, 1952, № 2.

⁴⁵ Обзор старой литературы см.: В. В. Бунак, *Crania Armenica*, М., 1927. Новые краниологические данные см.: М. Г. Абдушелишвили, *Материалы к краниологии Кавказа*, — «Труды Ин-та экспериментальной морфологии АН ГрузССР», т. V, Тбилиси, 1955.

⁴⁶ Об этом писался неоднократно, а в настоящее время накоплен большой материал, демонстрирующий справедливость данного положения. Литературу см.: В. П. Алексеев, *О некоторых положениях теории расового анализа*, — «Вопросы антропологии», вып. 9, 1962.

⁴⁷ Об объективном характере выводов, получаемых в результате использования этих приемов, см.: М. В. Игнатьев, *Биометрические проблемы в антропологии*, — «Советская антропология», 1957, № 1; *Статистический метод в антропологии*, — «Проблемы демографической статистики», М., 1959.

⁴⁸ Разумеется, это не означает, что дальнейшие исследования не могут выявить сложный состав населения хараппской культуры. Изучение многочисленных новых ма-

териалов, полученных при раскопках Хараппы, привело В. Чаттерджи и Г. Кумара к выводу о правильности прежних определений и существовании четырех типов; двух долихокрайних европеоидных, брахикранного европеоидного и веддоидного (см.: С. П. Толстов, *Конференция по археологии Азии*,—СЭ, 1963, № 2). Однако эти материалы пока остаются неопубликованными.

⁴⁹ R. Sewell, B. Guha, *Report on the bones exsivated at Nal*,—MATI, № 35, 1929.

⁵⁰ Г. Ф. Дебед, *Заселение Южной и Передней Азии по данным антропологии*.

⁵¹ Библиографию и критику этих работ см.: Г. Ф. Дебед, *К антропологии древних культур Передней Азии и Эгейского мира*,—«Антропологический журнал», 1934, № 1—2; *Расы, языки, культуры*,—«Наука о расах и расизм», М.—Л., 1938.

⁵² См.: Г. Ф. Дебед, *Брюни-Пизомост, Кро-Матье и современные расы Европы*,—«Антропологический журнал», 1936, № 3; *Палеоантропология СССР*; G. F. Debetz, *Certains aspects des transformations somatiques de l'Homo sapiens*,—«Communications de la delegation sovietique au VI Congres International des Sciences anthropologiques et ethnologiques», М., 1961; Г. Ф. Дебед, *О некоторых направлениях изменений в строении человека современного вида*,—СЭ, 1961, № 2.

⁵³ R. Heras, *Studies in Proto-Indo-Mediterranean culture*, vol. I, Bombay, 1953.

⁵⁴ См., например: S. Srikanta Sastri, *India the original home of the Aryans*,—[R. Majumdar(ed)], *The Vedic age. The history and culture of the India people*, vol. I, London, 1952.

⁵⁵ Интересное рассмотрение этой проблемы см.: В. С. Воробьев-Десятковский, *К вопросу о роли субстрата в развитии индоарийских языков*,—СЭ, 1956 № 1.

⁵⁶ S. Zuckerman, *The Adichanallur skulls, with notes by G. Ellison Smith*,—«Bulletin of the Madras Government Museum», N. S., vol. II, pt. I, Madras, 1930.

⁵⁷ J. Marshall, *Taxila*, vol. I, Cambridge, 1951.

⁵⁸ B. Guha, S. Sarkar, H. Bose, *Report on the human remains from the Dhar-majika*,—J. Marshall, *Taxila*, vol. I, Cambridge, 1951.

ла
пр
В.
ни
ку
зде
мер
пр
эне

инд
20
кам
дол
юге
мех
нео
чие
зна
мес

чар
вук
крь
гео
Изд
обр
кам
не
сти
ств
лит
чит
явл
ные
ми,
терр

Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров

**О ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ УШАС (Uśas)
И ЕЕ БАЛТИЙСКОМ СООТВЕТСТВИИ (Ušīņš)**

Несмотря на то что исследованию древнеиндийского божества утренней зари Ушас посвящено немало работ, каждая новая попытка интерпретации Ушас сталкивается с рядом проблем. При этом сложности возникают даже в связи с теми вопросами, которые казались совершенно ясными и легко решались во времена, когда была популярна «солярная» теория и, шире, когда закладывался фундамент здания сравнительной индоевропейской мифологии¹. В частности, одна из существенных сложностей связана с определением отношения Ушас к этимологически родственным персонажам античной мифологии — др.-греч. Ἥως (Эос) и лат. Аулога (Аврора) — и с попыткой реконструкции индоевропейского мифа о божестве утренней зари. Следует указать, что соответствующий индоевропейский миф в том виде, в каком он был восстановлен в XIX в., сейчас не может быть признан вполне надежным, несмотря на то что Ушас, Эос и Аврора, несомненно, принадлежат к одному и тому же классу мифологических персонажей, выступают в известных пределах в одной и той же функции, снабжены одинаковым основным атрибутом (колесница, запряженная конями), находятся в некоторых изоморфных отношениях с другими персонажами этих мифологических традиций и, наконец, обнаруживают неоспоримое этимологическое родство². Неопределенность объема древнего индоевропейского представления об утренней заре, ненадежность его деталей и неясность реальных способов преобразования индоевропейской мифологемы в исторически засвидетельствованные вынуждает считать достоверным, пожалуй, лишь сам факт существования мифологического представления, но не отдельные его элементы. Нетривиальному восстановлению последних препятствуют, по нашему мнению, по крайней мере два обстоятельства: во-первых, типологическая распространенность примерно одинаковых представлений о небесных явлениях (скажем, о заре), объясняемая высокой степенью мотивированности соответствующих мифологем (в этом смысле колесница, влекомая конями, в качестве атрибута зари, солнца, бога неба не является исключительно индоевропейским изобретением); во-вторых, игнорирование структурного подхода к имеющимся эмпирическим фактам, не позволяющее определить иерархию отношений внутри данной системы и предусмотреть изменения соответствующей мифологемы в связи с изменением ее топологических характеристик. Второе обстоятельство кажется особенно существенным. Пренебрегая им, исследователь оказывается перед альтернативой, в которой любой из возможных путей ведет к неудаче: либо слишком широкий подход к решению задачи, при котором снимаются различия в топологических характеристиках и непосредственно сравниваются друг с другом представления, независимо от

того, отражены они в чистом мифе, ритуале, демифологизированной поэзии, философской системе, просто в языке, либо, наоборот, слишком узкий подход, при котором сравниваются мифологемы с заведомо одинаковыми топологическими характеристиками. При первом подходе цепь соответствий — др.-инд. *uṣas*, др.-греч. *ἠώς*, лат. *auroga*, др.-англ. *east* — дополняется элементами, выступающими исключительно или большей частью в языковом топосе, но точно или с достаточной в заданных пределах точностью соответствующих перечисленным элементам (ср., например, авест. *uša*, др.-сев. *austī*, лит. *aušrà*, слав. *(j)ustro*³ и т. п.). При втором подходе из сравнения с Ушас исключаются практически все другие олицетворения утренней зари (не говоря уж о генетически связанных, но функционально иных), кроме, может быть, Эос, поскольку они находятся в другом топосе, нежели Ушас. Естественно, что любой подход, игнорирующий топологические свойства изучаемых представлений, обречен на неудачу.

В этой статье предпринимается попытка показать, каким образом подход в области изучения мифологических построений и учет топологически зависимых свойств или атрибутов позволяет восстановить связь между полностью или почти полностью изолированными мифологическими элементами — древнеиндийской богиней утренней зари Ушас и ее диахронически вскрываемым балтийским соответствием⁴.

Ушас занимает особое, причем не вполне определенное, место в древнеиндийском пантеоне. Уточнению места, в частности, препятствует то, что за пределами ведийской традиции она почти неизвестна (да и внутри последней подавляющее большинство сведений о ней содержится в гимнах «Ригведы», которая практически может рассматриваться в качестве единственного источника информации об Ушас); само же слово *uṣas*, как указывает Л. Рену⁵, в постведийскую эпоху исчезает (если не считать словарей и случаев адвербиального употребления — лат. *sg. uṣasi*). Таким образом, непосредственный материал для характеристики божества утренней зари содержится в гимнах «Ригведы». Около 20 из них посвящены ей полностью (помимо этого, в «Ригведе» есть несколько сот упоминаний об Ушас, почти не вносящих существенно новых черт в ее образ)⁶. Характерные черты этих гимнов на лингвистическом уровне заключаются в значительной простоте языка (это выделяет их из основной массы гимнов) и метрической структуры, в высокой степени «формульности» (причем инвентарь формул в них является замкнутым) и отсутствии очевидных архаизмов, что как раз и должно интерпретироваться как свидетельство наиболее архаичного слоя «Ригведы» ввиду некоторых любопытных особенностей ее языка и стиля⁷. На содержательном уровне бросается в глаза литературность гимнов, чрезвычайно слабая связь с ритуалом (сколько-нибудь определенные намеки на ритуал вообще отсутствуют; прямая связь Ушас с жертвоприносительными церемониями минимальна⁸, и в этом отношении она резко выделяется среди ведийских божеств) и крайне незначительное число намеков на мифологические мотивы.

Общие и частные сведения о божестве утренней зари в избытке сообщаются исследователями⁹, однако эти сведения обычно остаются недифференцированными — и в том смысле, что существенные черты не отделены от более или менее случайных, и в том, что первичные эмпирические факты обычно принимаются за результаты описания Ушас. Естественно, при таком подходе практически игнорируется задача реконструкции образа Ушас на основании сообщаемых о ней (заведомо неполных)

данных. Вероятно, более разумным следует считать такое описание, которое сводило бы множество сообщаемых сведений разного рода к относительно немногим исходным характеристикам и объясняло бы правила развертывания их в сведения разного рода, во-первых, и показывало бы линии объединения этих характеристик с соответствующими характеристиками других мифологических персонажей, во-вторых. При таком подходе исследователь приближается к идее дифференциальных элементов, позволяющих наиболее просто описать (и объяснить) персонаж изнутри (его внутренняя структура) и извне (его место в структуре того комплекса, в который он входит). Задачи статьи не требуют полного и детального описания Ушас с такой точки зрения (к тому же отсутствие подобного анализа других элементов ведийского пантеона серьезно усложняет дело и заставляет считать пока любую попытку в этом направлении предварительной), тем не менее некоторые шаги могут быть, видимо, предприняты уже сейчас.

В «Ригведе» об Ушас сообщаются сведения разного рода и разной ценности. Значимость их зависит не только от содержания, но и от формы, в которой они сообщаются. Считая, что наиболее приемлемой (на данной стадии исследования) является модель описания порождающе-экспланаторного типа, приходится отдать предпочтение тем характеристикам Ушас, которые рисуют ее в действии (по формуле — «Ушас делает или может делать то-то и то-то»). Отсюда возможен переход к размежеванию синхронных, более или менее регулярно повторяющихся действий, вскрывающих функции божества с точки зрения актуального восприятия определенного конфессионального коллектива, и единичных, размещенных на диахронической оси действий, позволяющих реконструировать старые мифологические мотивы или даже сюжеты (а через них и функции Ушас в предыдущие периоды). Размежевание этих двух планов на других уровнях более сложно, хотя пренебрежение к анализу этих уровней было бы ошибкой. Речь идет об уровне «эпитетов», уровне атрибутов (предметы и характеристики, связанные с Ушас), уровне внешних связей (имманентные постоянные, например родственные, и чисто сюжетные, относительно случайные, например с другими персонажами пантеона).

На уровне действий для Ушас характерно, что она: 1) сияет, наполняет светом (сияет каждому — I, 123, 4; VII, 77, 2; сияет щедрым — IV, 51, 3; сияет глазами Сурьи — I, 92, 11; I, 113, 9; воспламеняется — I, 92, 12; III, 61, 5, 6; приносит свет — I, 48, 8; I, 92, 4; VII, 77, 1; наполняет вселенную светом — IV, 52, 6, 7; освещает вселенную — VII, 76, 1; VII, 80, 1; освещает сокровища — I, 123, 6; освещает дороги — VII, 79, 1, порождает Солнце, Агни — VII, 78, 3; окрашивает темноту — VII, 79, 2; заставляет видеть — I, 113, 5); 2) открывает (врата — I, 113, 4, небесные врата — VII, 75, 1; врата тьмы — IV, 51, 2; загон для коров — V, 45, 6; ночь, темноту — IV, 52, 6; вселенную — I, 92, 11); 3) пробуждает (будит — V, 79, 1; V, 80, 2; будит спящих — I, 124, 4; IV, 51, 5; будит каждого на работу — I, 113, 5—6; I, 124, 1; будит для жертвоприношения — I, 113, 9—12; будит вселенную — I, 48, 5, 6; I, 113, 4, 14—16; IV, 14, 3; IV, 51, 5; V, 47, 1; VI, 65, 1; VII, 77, 1; будит Ашвинов — VIII, 9, 17); 4) дарует (приносит дары — VII, 77, 3; VII, 81, 5, приносит драгоценности — IV, 55, 9; приносит богатство — I, 48, 16; I, 92, 14; I, 123, 13; I, 124, 12; VI, 64, 4, 5; VII, 75, 2; VII, 76, 7; VII, 77, 6; приносит еду — I, 48, 15; V, 79, 8; VII, 81, 8; дарит коров, коней — VII, 75, 7; I, 48, 12, 15; I, 123, 12; приносит детей (в частности, сыновей) — I, 92, 13; I, 113, 17; IV, 51, 10; VI, 65, 3; приносит счастье —

I, 48, 13; I, 92, 15; приносит жизнь — I, 113, 17, VII, 80, 2; распоряжается имуществом — I, 113, 7; IV, 52, 3; VII, 75, 5, приносит славу, почет, награду — I, 48, 12, 14, 16; III, 61, 1; VI, 65, 3; VII, 75, 5, 6, 8; VII, 76, 7; VII, 77, 5; стимулирует щедрость — I, 48, 2; III, 61, 2; VII, 79, 5; VII, 81, 6; дает защиту и убежище — I, 48, 15, дает поэтическое мастерство — I, 48, 12); 5) демонстрирует себя (обнажает свою грудь — I, 92, 4; I, 123, 10, 11; I, 124, 4, 7; V, 80, 4, 6; VI, 64, 2; демонстрирует свои прелести — V, 80, 6; гордится своим телом — I, 123, 10; показывает себя всей вселенной — I, 124, 6, украшает себя, как танцовщица — I, 92, 4); 6) действует в соответствии с определенным порядком (современно восходит [plur.] — IV, 2, 19; IV, 51, 7; появляется день за днем — I, 123, 4, идет по утрам впереди — I, 152, 3; в один день объезжает вселенную — VII, 75, 4; создает времена — I, 92, 2, 6; IV, 51, 1; всегда идет правильным путем — I, 124, 3; V, 80, 4, соблюдает правильный порядок — I, 123, 9, 13, следует приказу богов [plur.] — I, 124, 2; следует закону Варуны [plur.] — I, 123, 8); 7) заботится о дорогах (готовит людям дороги [sg. и plur.] — V, 80, 2—3; IV, 51, 1; VI, 64, 1; освещает дороги — VII, 79, 1; осматривает дороги — VII, 75, 4, имеет везде хорошие дороги — VI, 64, 4; заполняет собой путь — IV, 52, 5, 6); 8) живет в твердыне, на горе (живет на горных вершинах — VI, 65, 5; выходит из горы — V, 45, 3; приходит из твердыни — V, 45, 2; выходит из твердого жилища — VII, 76, 2); 9) правит конями, быками (правит конями — III, 61, 2; IV, 51, 5; VII, 78, 4; правит красными конями, быками — I, 49, 1; I, 92, 15; I, 113, 14; VI, 65, 2; VII, 75, 6; правит быками — VI, 64, 5); 10) руководит певцами (наставляет певца — IV, 39, 1; IV, 40, 1; вдохновляет певца — I, 92, 9; I, 123, 13; помогает певцу — I, 113, 19; дарует мастерство — I, 48, 12, награждает певца — VI, 65, 6, награждает за сложение гимнов — VII, 79, 5). С первыми тремя действиями связаны еще два более специализированных действия, формулируемых обычно в плане отношений — с Солнцем (соединяется с богом солнца [plur.] — X, 111, 7; производит на свет Солнце [plur.] — VII, 78, 3; готовит путь Солнцу — I, 113, 16; приводит Солнце — V, 80, 1; VII, 80, 2; VII, 81, 1; появляется с лучами Солнца [sg. и plur.] I, 92, 12; I, 124, 8; I, 137, 2; V, 79, 8; X, 35, 5, 6, составляется с лучами Сурьи — I, 123, 12; приходит к Сурье — I, 123, 10; сияет глазом Сурьи — I, 92, 11; I, 113, 9) и с ночью, тьмой (раскрывает тьму — IV, 52, 6; раскрывает ночь — I, 113, 14; выходит из сестры-ночи — IV, 52, 1; сменяет сестру-ночь — X, 127, 3; окрашивает тьму — VII, 79, 2; выходит из тьмы — IV, 51, 1; VI, 65, 1; гонит тьму — VII, 79, 2; VII, 80, 1, 2; VII, 81, 1; гонит сестру-ночь — I, 92, 11; III, 61, 4; гонит ночь, тьму — I, 92, 5; II, 34, 12; IV, 51, 9; V, 80, 5; VI, 64, 3; VI, 65, 2; VII, 75, 1; VII, 77, 1; VII, 78, 2, 3). С шестым действием (как и с некоторыми другими) связано действие движения, не выделяемое здесь как самостоятельный признак (идет навстречу людям — I, 124, 7; V, 80, 6; приходит издалека — VII, 75, 4; объезжает вселенную — VII, 75, 4; идет впереди живых существ — I, 152, 3; следует за Савитаром — I, 113, 1). Для выделения действий, связанных с жертвоприношением, как сказано выше, нет серьезных оснований (тем более, что они характеризуют скорее ритуальный план, чем собственно мифологический).

Следовательно, на уровне синхронных действий можно говорить о десяти элементах ($R_1 - R_{10}$), которые легко преобразуются в термины отношений («имеет отношение к...»), или в эпитеты («обладающий свойством...»). На этом уровне допустимо считать, что Ушас определяется

комбинацией именно из этих десяти различных признаков, которые в таком составе и таком сочетании позволяют точно идентифицировать ее внутри ведийского пантеона с указанием подкласса, к которому она принадлежит, и ее индивидуального места в этом подклассе. Так, по R_1 Ушас объединяется с Агни и Сурьей, по R_2 — с Вишну, Агни и Ашвинами¹⁰, по R_3 — с Сурьей, по R_4 — с Индрой, Митрой-Варуной, Сомой, Агни, Ашвинами, по R_5 — с Агни и Ашвинами, по R_7 — с Пушаном, по R_8 — с Индрой¹¹, по R_9 — с Индрой, Агни, Сурьей и Ашвинами, по R_{10} — с Индрой. Признаки R_1 (сияние), R_2 (открывание), R_3 (пробуждение), R_9 (управление конями и быками) Ушас разделяет (за пезначительными исключениями) с Сурьей, Ашвинами и некоторыми другими богами¹², образующими подкласс «солярных» божеств. Внутри этого подкласса она противопоставлена Сурье тем, что характеризуется признаками R_4 , R_5 , R_7 , R_8 , R_{10} , а Ашвинам по признакам R_5 , R_7 , R_8 , R_{10} . Наконец, всем другим персонажам ведийского пантеона Ушас противопоставлена по признаку R_3 (положительно) и по признакам связи с жертвоприношением и с деятельностью против врагов (негативно). На более абстрактном уровне отдельные признаки божества утренней зари объединяются в «архипризнаки» (например, $\{R_1, R_2, R_3\} \rightarrow R_a$, где a обозначает функции, связанные с переходом от ночи к утру).

Если говорить о единичных или единично отмеченных действиях Ушас (помимо некоторых упоминаемых ниже), то прежде всего заслуживает внимания конфликт ее с Индрой, когда последний разбивает ее колесницу (см. RV. IV, 30, 8—11; II, 15, 6; X, 73, 6; X, 138, 5 и косвенно VII, 79, 3)¹³. Помимо этого, поучительны черты Ушас, рисующие ее как любовницу¹⁴ и вытекающие не только из прямых указаний в текстах, но из R_5 (демонстрация своих прелестей) и из известного эпизода об инцесте Ушас со своим собственным отцом — небом (позволяющем, кстати, реконструировать отголосок древнего мифа, связанного с переходом от более старой системы брачных отношений к новой). Действия, описанные в этих «исторических» эпизодах, позднее осмысляются как гетеризм. Для реконструкции более древних черт Ушас, связывающих ее с многочисленными ипостасями божеств женского рода (великая мать, мать-земля и т. п.), которые отражены в текстах и иконографии от Передней Азии до Индии времени Мохенджо-Даро¹⁵, эти эпизоды имеют первостепенное значение, однако для целей, преследуемых здесь, они являются периферийными и потому специально не рассматриваются¹⁶.

Анализ Ушас на уровне атрибутов подтверждает выделение названных выше десяти признаков ($R_1 - R_{10}$). R_1 , R_2 , R_3 ($=R_a$) раскрываются в многочисленных описаниях атрибутов Ушас (ее сияние, воспламенение, цвета, действие ее света, блеск, утренний свет, ее лучи, ее красота, одежды, косметика, отношение к ночи и к пробуждению и т. п.)¹⁷; R_4 (ее щедрость, раздача ею сокровищ, ее дары, принесение ею драгоценностей, продление жизни, просьбы к ней о награде, ее отношение к жадным и т. п.); R_5 (ее цвета, приход, улыбка, косметика, ее грудь и т. п.); R_6 (регулярность ее действий, отношение ко времени, к порядку, ср. Ушас и $\dot{r}ta$ и т. п.); R_7 (приготовление ею путей, ее тридцать дорог, ее путешествия и т. п.); R_8 (горные вершины, ее твердь, скала и т. п.); R_9 (ее колесницы, пламенные колесницы, сотня колесниц, ее копыта и быки, красноватые кони и быки); R_{10} (хвалебная песнь, певец гимнов, просьбы о поэтическом мастерстве и славе и т. п.). С другой стороны, некоторые атрибуты приносят дополнительные черты, не отраженные совсем или неполно отраженные признаками $R_1 - R_{10}$.

Часть этих атрибутов соотносима с мифологическим инвентарем Ушас и имеет характер исторических реминисценций. Среди атрибутов и связей подобного рода можно назвать такие, как знак бессмертия, ее знамя, ее асурская сила, Ушас и воды, Ушас и птицы, Ушас и злые сны, ее сходство с танцовщицей, Ушас и питье сомы и т. п.

Переходя к уровню эпитетов, надлежит сказать, что они (по крайней мере в основной своей части) могут рассматриваться как свернутые действия, а иногда и мотивы. Ср., например, эпитеты Ушас в «Найгхантуке» I, 8: vibhāvati, bhāsvati, arjuni, dyotanā, śvetyā, aruṣī — с общей идеей сияния, света, блеска, светлых цветов; citrāmanghā, sumnāvati с идеей благоволения к людям, дарения им благ; sūnṛtā¹⁸, sūnṛtāvati, sūnṛtāvati, sūnari с идеей полноты жизненных сил, молодости; ahanā с идеей неразрушимости, вечности; vājini, vājīnavati с идеей обладания лошадьми; odati с идеей освежения, окропления. При этом, однако, нельзя упускать из виду, что в такой обширной совокупности лишь некоторые эпитеты соотносимы с различными признаками на уровне действий и, следовательно, контролируются ими; другие же порождены уже в силу закономерностей, возникающих во всей совокупности эпитетов, и потому не соотносимы непосредственно с R₁ — R₁₀. Эпитеты Ушас в «Ригведе» собраны и проанализированы в недавно вышедшем труде Гонды¹⁹, так что перечислять их здесь в полном виде было бы излишним. Однако стоит указать на те из них, сочетание которых определяет индивидуальность Ушас подобно различным признакам на уровне действий: «сияющая», «сверкающая», «блестящая», «яркая», «золотистая», «светлая», «одетая в свет», «красноватая», «белая», «пестрая» (A₁)²⁰; «первая из приходящих» (A₂)²¹; «бдящая», «разбуженная с ложа порядка», «бодрствующая» (A₃)²²; «щедрая», «богатая дарами», «повелительница наград», «повелительница бессмертия», «полная сил», (A₄)²³; «видная любому», «обращенная ко всем», «красующаяся» (A₅)²⁴; «первая», «всегда одинаковая», «день за днем воспринимающая свое имя» (A₆)²⁵; «богатая коровами», «утренняя корова», «дарительница коней» (A₉)²⁶; «воспеваемая», «воспеваемая на заре» (A₁₀)²⁷; «старая и новая» «старая и молодая», «будущая и прошлая», «поздняя и ранняя сестры» (A₁₁)²⁸. Индивидуальны такие эпитеты, как indratamā «наиболее подобная Индре» (VII, 79, 3); arāḥ «безногая» (I, 152, 3; VI, 59, 6); katamā «сколь многая» (IV, 51, 6); ulhā «похищенная» (plur. VI, 60, 2) и т. д.

Характерно, что и на уровне эпитетов обнаруживаются связи, объединяющие Ушас с другими божествами (например, sujāta — прилагается и к Агни — II, 1, 15; VIII, 74, 7; supratika — к Агни и некоторым другим божествам — I, 92, 6; I, 94, 7; VII, 61, 1; candraratha — к Агни — I, 141, 12; III, 3, 5 и т. п.), а также линии, по которым она противопоставляется другим мифологическим персонажам. Однако размежевание Ушас с другими божествами и ее индивидуализация на уровне эпитетов осуществляется с меньшей эффективностью, чем на уровне действий (ср. отсутствие A₇ и A₈, соответствующих R₇ и R₈).

Наконец, на уровне внешних связей Ушас прежде всего «дочь неба» (divo duhitā см. I, 48, 1; I, 48, 8; I, 48, 9; I, 49, 2; I, 92, 5; I, 92, 7; I, 113, 7; I, 124, 3; III, 61, 6; IV, 51, 1; IV, 51, 10; IV, 51, 11; V, 79, 2; V, 79, 3; V, 79, 8; V, 79, 9; V, 80, 5; V, 80, 6; VI, 64, 4, 5; VI, 65, 1; VI, 65, 6; VII, 75, 4; VII, 77, 6; VII, 78, 4; VII, 79, 3; VII, 81, 1; VII, 81, 3; VII, 81, 5; IX, 10, 9 и др.); она же рождена Сурьей (см. II, 23, 2) и жена Сурьи (см. VII, 75, 5); она — мать Ашвинов (III, 39, 3) и мать богов (I, 113, 19; эпитет большого исторического значения)²⁹, мать коров (I, 124, 5; IV, 52, 2—3;

V, 45, 1; V, 45, 6; VII, 77, 2) и даже «мать сложения гимнов» (V, 47, 1); она — сестра ночи (I, 124, 8; IV, 52, 1), причем ночь — «старшая сестра» (I, 124, 8), и сестра богов (I, 123, 5; ср. сказанное выше об I, 113, 19). В то же время Ушас, как уже говорилось, «наиболее подобная Индре» и связана с ним в ряде ситуаций, включая конфликтные; она — любовница своего отца (VI, 12, 4), Сурьи (I, 92, 11; I, 113, 9), Солнца (I, 69, 1); связана с Савитаром (I, 113, 1; I, 122, 3), Варуной (VIII, 41, 3), Сомой (IX, 41, 5); с Дакшинами (I, 113, 18; I, 122, 14; I, 164, 9; III, 61, 2; VI, 64, 1); подруга Ашвинов (IV, 52, 2—3), с которыми находится в отношениях и по другим линиям того же уровня (III, 58, 1; VIII, 9, 17—18); она — первая из Ангирасов (VII, 75, 1; VII, 79, 3) и прообраз Адити (I, 113, 19) и, конечно, Агни (I, 113, 1; V, 75, 9; V, 76, 1; V, 79, 8). Связи этого уровня, выявляя непосредственное всего формальное место Ушас в ведийском пантеоне, вместе с тем определяют условия, в которых она может выступить в связи с другими божествами («конвой»). Тем не менее данные этого уровня имеют преимущественное отношение к диахронической характеристике Ушас.

Некоторые итоги анализа Ушас в Ведах могут быть выражены формулой типа:

$$\begin{aligned} \exists (U(F_1)) \supset & U(R_1 \& R_4 \& R_5 \& R_3 \& R_7 \& R_8 \& R_9 \& R_{10}) \\ & \& U(A_1 \& A_2 \& A_3 \& A_4 \& A_5 \& A_6 \& A_9 \& A_{10} \& A_{11}) \\ & \& U(C' \& C'' \& C''' \& \dots \& C^n)^{30}, \end{aligned}$$

где U — Ушас, F_1 — заданная функция (например, «быть божеством утренней зари»), R — действия, A — свойства (выраженные эпитетами), C — связи Ушас (вторые элементы «конвой»); цифровые индексы (арабские цифры) расставлены так, чтобы указывать линии связи между R и A . (Читается: если есть U с функцией F_1 , то U характеризуется действиями $R_1 \dots R_{10}$ (о них выше), U характеризуется свойствами $A_1 \dots A_n$ (о них выше) и U характеризуется связями $(C' \dots C^n)^{31}$.

То, что в этой статье реконструируется как балтийское соответствие Ушас, называется в латышской фольклорной и ритуальной традиции Ūsiņš , Ūsinis , Ūsenis «Усень». Усень — покровитель лошадей³² и в качестве такового он постоянно смешивается со св. Георгием, христианским покровителем лошадей. Юрьев день и день Усеня совпадают (23 апреля); существует класс народных песен, где в одних и тех же контекстах появляется то Юрий, то Усень³³; наконец, отмечен случай смешения Усеня с другим христианским покровителем лошадей Лавром³⁴. Даже те относительно немногие материалы, которые имеются об Усене³⁵, не позволяют сомневаться в его функциях покровителя и охранителя лошадей (к тому же с этой точки зрения он подробно описан Р. Аунигом и Э. А. Вольтером). Поэтому целесообразно, оставив в стороне полный анализ Усеня с синхронической позиции, перейти к наблюдениям, могущим вскрыть в его образе черты, которые объединяют его с Ушас, и показать пути расхождения этих двух персонажей.

Отклонения Усеня от схемы, нарисованной для ведийского божества, очевидны и легко объяснимы разницей в топосе. В отличие от «аритуальной», используемой в язычной словесности Ушас, включенной более или менее прочно в ведийский пантеон (в определенное его звено), Усень всецело ритуален (ритуал является для него основным и почти единственным топосом; фольклорно-поэтическое и междометийное использование его — не что иное, как дегенерированные формы ритуала³⁶), лишен каких-либо поэтических импликаций и ассоциаций и стоит вне пантеона, если только не принимать во внимание совокупность христианских

покровителей домашних животных, рассматриваемых как некоторые точки ориентации для языческих персонажей. Другая причина расхождения балтийского и ведийского персонажей лежит в ориентации Усеня на сеть отношений народно-христианской мифологии; последняя со временем все более ассимилировала этот образ, устранив из него старые черты, противоречившие христианским представлениям о св. Георгии. Наконец, различия в хозяйственно-бытовых условиях профессиональных групп, для которых образы Усеня и Ушас были актуальными, не могли не определить расхождение названных персонажей.

Поэтому более важным, чем подчеркивание различий, следует считать выделение элементов, позволяющих наметить линии связи между Ушас и Усенем. Причем нельзя упускать из виду, что при сравнении их особое значение приобретают как раз не системные, а некоторые случайные, не мотивированные в пределах данной системы черты, получающие объяснение в рамках исторически предшествовавших систем.

В образе Усеня отчетливее всего выделяется признак R_0 (отношение к лошадям), несравненно отчетливее, чем в образе Ушас. Не приходится сомневаться, что именно этот признак прежде всего отличает Усеня, в частности, от Тениса, Мартина, Михаила, Мары и тому подобных покровителей домашних животных у латышей. Нередко разница между Усенем и лошадью, конем становится настолько зыбкой, что граничит с отождествлением³⁷: ср. восклицание Ak, Ūsiņš! при виде хорошего коня или Ai, zirdzeņ Jeuseņi «Ой, Усень коней!». Усень выращивает хороших коней (Ūsiņš labus kumeliņus [audzina]ja. Аунинг 2), кормит их (Eiļ, Ūsiņš, stallīti, baro labus kumeliņus! Аунинг, 12; nāc, Ūsiņ, nāc. Ūsiņ! Baro labo kumeliņ! Dōd ausiņas kumelām, tad būs labs kumeliņš. Аунинг, 16), сохраняет им жизнь (Lai stāv dzīvi berie zirgi, abolainie kumeliņi. Аунинг, 38), охраняет лошадей и тех, кто охраняет их (lobu zirgu globōtājs globōj zirgu globōtoļe]s...visu zirgu globōsim! Вольтер, 11), пасет коней (tu kumeli ganitōjs. Вольтер, 1); у Усеня хорошие, дорогие кони (Ūsiņam labi zirgi. Аунинг, 20; Ūsiņam brangi zirgi. Аунинг, 24), он едет на хорошем коне (Jeuseņš jōja lobu zirgu, mani lika lobu jōt' Вольтер, 2); он заездил коня (Jeuseņš zirgu pūjodeja. Вольтер, 3), загнал его в пот (Ūsiņš zirgus nosvideja. Аунинг, 18; Вольтер, 10), едет на коне (Ūsiņš jāja... ar akmeņu kumeliņu Аунинг, 39), с девятью конями (Ūsiņš jāja... deviņiem kumelēm. Аунинг, 9), славит коней (Ūsiņš lielij' bērus zirgus. Аунинг, 37), покупает коня (Jeuseņš pārka kumeliņ. Вольтер, 18) и т. п. Описание ритуала Усеня еще более уточняют содержание и объем R_0 ³⁸. Из анализа образа Ушас видно, что ее основной признак R_1 (сияние) определял преобладание в признаке R_2 (открывание) темы ночи (хотя в V, 45, 6 речь шла именно о загоне коров). В случае же с Усенем основной признак R_0 определяет то, что R_2 реализуется только в связи с лошадиным загоном, воротами загона, конюшни³⁹ (ср. описания ритуала и Аунинг, 9). Таким образом, и в ведийской и в балтийской схеме содержание R_2 уточняется в зависимости от содержания определяющего признака системы ($R_1 \supset R_2$ ночь, тьма; $R_0 \supset R_2$ загон для лошадей). Признак R_3 (пробуждение) присутствует в текстах, связанных с Усенем, но он отнесен на периферию и предельно «заземлен»: во многих текстах Усень на рассвете едет на коне и ищет ночлежников (пигульников), чтобы их разбудить (ср. Ушас, появляющуюся на рассвете в колеснице, запряженной конями, и пробуждающую людей, см.

Ауниг, 18, Вольтер, 3, 10 и др.). Признак R_4 для Усеня столь же существен, как и для Ушас: Усеню приносят дары в ритуале, а в текстах этому соответствует (по принципу зеркального отражения) мысль, что он сохраняет коней (как и Ушас), дает людям богатство, хороший урожай (ср. Ауниг, 29 и др.); деревьям — листву, земле — травяной покров (*tas atnesa kōkiem lapas, zemei zaļu mētelīcu*. Ауниг 39, 40 и др.). Одним словом, с обоими персонажами связывается широко понятая идея процветания человека и природы. Признак R_5 отражен в образе Усеня лишь в трансформированном виде (кстати, и в «Ригведе» основной нюанс R_5 — демонстрация себя — не является статистически преобладающим). Как и в случае с Ушас, подчеркивается, что Усень красивый, хороший, сильный, богатый (*Al, Ūsiņ, labais vīrs*. Ауниг, 8; *bagats Ūsiņs pāsa*. Ауниг, 22 и т. п.). Зато одна из параллелей специфична (тем более, что и в связи с Ушас, и особенно в связи с Усением она не может считаться непосредственно мотивированной). Речь идет о том, что в соответствии с RV. I. 92, 4, где Ушас сравнивается с танцовщицей (*ṇṛtū*)⁴⁰ или X, 29, 2, где говорится о ее танце, Усень (или его лошади) постоянно изображается танцующим (*Ūsiņs deiļa, Ūsiņs lēsa*. Ауниг, 14; *dancōs tēva pagalmā*, Ауниг, 16; *danco Ūsa stilin'gī*. Ауниг, 36; *reibe zeme doncojūt*. Вольтер, 15 — в стихе о жаворонке, заменяющем Усеня; ср. также Ауниг, 32 и др.). Изображение Ушас и Усеня танцующими становится мотивированным и оправданным, видимо лишь при предположении о их связи с «солярными» или, шире, космическими божествами⁴¹ (ср. мотив танцующего солнца в Одиссее: *ὄν: τ' Ἦός; κρύσειν ἡς | οἰκία καὶ ὕβρις εἰς καὶ ἀντολαὶ Ἥελίου* XII, 4)⁴².

В текстах об Усене можно найти намеки на многие другие признаки, типичные для Ушас. Однако следует помнить, что системное и системно-мотивированное для Ушас в применении к Усеню оказывается низше веденным на уровень случайных, а иногда и нелогичных фактов. Так, признаку R_{10} (поэтические способности) может соответствовать отрывок: *eite, broļi, paļeidzīt Jeusepam padzidīt*. Вольтер, 5 («идите, братцы, помогите Усеню петь»). R_7 (связь с дорогами) преобразуется в постоянные упоминания о пугульниках, заснувших в стороне от дороги, по которой, загоняя коней, рыщет Усень (ср. Ауниг, 18; Вольтер, 3, 10, 21, 22 и др.). Местожительству Ушас на горных вершинах (см. выше) соответствует ряд латышских фактов: топонимических (ср. *Ūsiņs kalns* «гора Усеня»), ритуальных (ср. *Pantagukalniņš* «горка яичных блинов», на которой в день Усеня готовились «пантаги», а вокруг паслись кони⁴³), фольклорных (*Ūsiņo kalnā, Tenis leiļā... Tenis dzina baltu cūku taisni kalna galiņā... Ауниг, 37* «Усень на горе, Тенис в долине... Тенис погнал белую свинью прямо на вершину горы...», ср. там же, 21, 39, 40). Таким образом, оказывается, что пространственные и временные характеристики Ушас и Усеня совпадают (гора, рубеж ночи и утра), если не считать одной особенности. Имеется в виду то, что для временной характеристики Усеня существен не только суточный, но и годовой цикл (см., в частности, Ауниг, 28, 34). Связь его с весной достаточно хорошо известна⁴⁴ (и из фольклорных текстов и из ритуала; ср., в частности, день Усеня 23 апреля). Для Ушас связь с годовым циклом долгое время отвергалась (Кейт, Рену). Однако теперь старая точка зрения Гиллебринта о наличии такой связи получила бесспорное подтверждение в убедительной работе Кейпера, доказавшего связь Ушас с началом года, с весной⁴⁵. Нужно полагать, что сказанного об отношении Усеня ко вре-

мени достаточно, чтобы иметь основание говорить об отражении признака R_6 (регулярность; прежде всего, конечно, во времени) в описаниях Усенья.

Наконец, об отражении R_1 (сияние, воспламенение, горение) в сведениях о нем. Во-первых, в текстах Усень и солнце нередко находятся в отношении свободного чередования (ср. Вольтер, 3; Аунинг, 18 и Трейланд, II, 78⁴³: *arkārt kalnu saule tek, piegūlniekus meklēdama...* «вокруг горы движется солнце, ища пигульников...», обычно в этом тексте выступает Усень, *nu Jeuseņa zirgu perka — nu sauleites zirgu perka*. Вольтер, 8.; Усень покупает коня и то же делает солнце (*kam, sauleite, zirgu perka zaltonom kōjeņom?* «для кого, солнышко, ты купило коня с золотыми ногами?»⁴⁷); и Усень и солнце танцуют (см. выше), *fu* них кони золотые или бурые (*berie zirgi*, сопоставляемые с ведийскими *rohita-* или *aruṣa-*⁴⁸)⁴⁹. Во-вторых, рано утром в день Усенья происходит жертвенное заклятие петуха (см. Аунинг, 29—33, а также Вольтер, 22 и сл.), связь которого с солнцем давно доказана для самого широкого круга мифологических традиций⁵⁰, в том числе древнеиндийской и балтийской; подробности ритуала заклятия⁵¹ и кое-какие детали описаний и текстов (*Ūsiņam gaiļi kāvu deviņiem sekuljem...* Аунинг, 29 и др., ср. девять лучей солнца) исключают возможность иных толкований. В-третьих, для Усенья характерна связь с огнем; он или люди, связанные с ним, разводят огонь (Усень — «зажигатель огня», «охранитель огня», *uguns kūrējs* и т. п.); в этом он многим напоминает Агни или его жрецов. В-четвертых, в значительном числе текстов вместо Усенья выступают кулик (*slōka*) и особенно жаворонок (*cirulis*), представляющий собой типологически распространенную зооморфическую замену солнца⁵² (ср. Вольтер, 12—17 и особенно Спрогис, 105—106⁵³). Из других аргументов, подтверждающих наличие в образе Усенья мощного пласта ассоциаций с признаком R_1 ⁵⁴, можно ограничиться указанием на то, что многие характеристики Усенья в этом плане совпадают с тем, что известно об Ушас. Из более специфических сходств следует отметить постоянные перифрастические названия Ушас и Усенья: она — *divo duhita* «дочь неба», он — *dieva dēis* «сын неба/бога» (ср. Вольтер, 8, 14, *diva dāls*), причем балтийское и ведийское названия бога-неба восходят к одному и тому же древнейшему индоевропейскому корню. Усень — один из *dieva dēli* «божьих сыновей». Весь же класс этих персонажей этимологически и отчасти функционально сопоставим с Диоскурами (*Διός-κούροι*), которые являются прямым соответствием Ашвинов, относящихся к тому же подклассу пантеона, что и Ушас. В этой связи особенно поучительны две песни из собрания Аунинга (41 и 42), где, между прочим, сообщается, что *Ūsiņam divi dēli sarkanām galviņām; vienu sūta piegūļā, otr' ar arklu tīrumā* «у Усенья два сына с красными головками; одного Усень посылает на ночнину, другого с сохой на поле» или: *Ūsiņam bij divi dēli, abi vienu vēsimu; neredzeja, kad tie dzima, tik redzeja stalgaļot: prāvākais, kad strādāju, mazākais, kad guleju* «у Усенья было два сына, оба одного возраста; не видели, как они родились, только видно, как они странствуют: тот, что побольше, — когда я работал, тот, что поменьше, — когда я спал». Эти сведения, интерпретируемые иногда как указание на солнце и луну (ср. песню № 1603 в бюттигровском собрании), вполне сопоставимы с божественной парой близнецов Ашвинов, сыновей бога-неба Дьяуса (который тем самым сопоставляется с Усенем). С другой стороны, ср. две половины Ушас, составляющие суточный цикл (RV. I, 123,

7: *ápānyād éty abhy ányād eti viṣurūpe áhani sām carete parikṣītos támo anyā gūhākar ádyaud uṣāḥ śoṣucatā ráthana*) «L'une (des deux moitiés du jour) s'en va, l'autre arrive; les deux moitiés du jour aux formes adverses circulent ensemble. L'une a fait se cacher les ténèbres des deux domaines environnants. L'Aurore a brillé avec son char flamboyant» (Рену)⁵⁵.

Заслуживают внимания еще некоторые параллели, объединяющие Усень с Ушас или с подклассом, к которому она принадлежит. Отметим лишь немногие. Известно, что когда сообщается о появлении Эоса и Авроры, то упоминается роса (или золотая роса). Это же говорится об Усене: *Ūsiṇ' pakti zelta rasa* (Ауниинг, 26) «золотая роса (выпадает) в Усенеу ночь» и др. Усень имеет отношение к меду и, хотя это не вполне ясно, — к пчелам⁵⁶. Ушас — даятельница меда (*III, 61, 5: madhuhá*⁵⁷), а Ашвины из всех ведийских богов вообще теснее всего связаны с медом, о чем свидетельствуют многочисленные упоминания в «Ригведе»⁵⁸. Что касается хмельных напитков, то Ушас и Усень соответственно связаны с Сомой и пивом (ср. Вольтер, 9, 9а, 12, Ауниинг, 2, 23 и др.). Особенно интересно сопоставление текста Ауниинг, 23 (*Ūsiṇš daḡa alutiṇu kumeliṇa pēdiṇa; es paskrēju misas dzertu...* «Усень делает пиво в конском следе; я побежал пить свежее пиво...»)⁵⁹ с известным местом из вед, где сообщается: «из копыта могучего коня налили [вы] человеку сто сосудов [меда]»⁶⁰. Небезынтересно, что и Ушас и Усень защищают от волков. Ср. *RV. I, 48, 15: prá no yachatad avṛkām prthu chardih* «confère-nous ensuite une large protection contre le loup» (что эта просьба вызвана заботой о скоте, видно из дальнейшего текста), с одной стороны, и латышский заговор: *lai tad nu Ūsiṇš vecals tēvs sarga zirgu un glāba no visas nelaimes, no vilkiem, no slimības* «пусть же Усень, старый батюшка, стережет лошадей и охраняет от всякого несчастья, от волков, от болезней»⁶¹, с другой стороны. Ушас, освещая лучами мир, продлевает срок жизни (*VII, 77, 5*), а Усень, согревая все вокруг, освобождает живые существа от смерти (Ауниинг, 38—42). Ушас — «мать коров» (*mātā gāvām. IV, 52, 2*), а Усень — «отец лошадей» (*zirgu tēvs*), ср. также хеттск. Пудухепу, «телку из корозника солнечной богини Арины» (к связи солнечного божества с корозами).

Выводы из изложенного можно сформулировать следующим образом:

1) Сходство ведийской Ушас с реконструированным образом Усень не оставляет сомнений; оно объединяет их, когда они рассматриваются на стадии, условно называемой стадией «соляных» божеств.

2) Сравнение Ушас и Усень будет неполным, если оставить в стороне некоторые «скользящие» характеристики тех подклассов, к которым принадлежат эти персонажи. Поэтому со стороны Ушас к сравнению должны привлекаться прежде всего Ашвины и Сурья, а со стороны Усень — Аушрине (лит. *Aušrinė*), а также субституты Усень — жаворонок, кулик, св. Георгий и т. д.

3) Вопрос об интерпретации сходства между Ушас и Усением гораздо сложнее, чем допустить думать. Предыстория Ушас, связывающая ее с древним средиземноморским и переднеазиатским комплексами, не позволяет утверждать, что эти сходства могут быть объяснены исключительно в генетическом плане. Вернее трактовать их (по крайней мере пока) как типологический изоморфизм внутри генетически родственных (в целом) систем.⁶²

* *

Несколько замечаний о возможности формального соотнесения слов, обозначающих Ушас и Усень. Поскольку этимология др.-инд. *uṣas* ясна (ср. *ṁṣatī* «гореть», *uṣchātī* «сиять» и т. д., в конечном счете восходящие к **açes-*, WP. I, 26—27), достаточно указать основные словообразовательные типы, связанные с корнем *uṣ-* в древнеиндийском. К их числу принадлежат образования с нулевым элементом [корневые: например, *uṣ-* fem.- «утренняя заря», RV. I, 69, 1; I, 69, 9; III, 6, 7; VII, 10, 1; VII, 41, 3; X, 8, 4 (только Gen. sg. или Acc. pl); *vyuṣ/viṁṣ* (RV. V, 3, 8; V, 45, 8; VI, 62, 1; VII, 81, 2) из **vi-uṣ* наряду с *vyuṣṭi* с тем же значением]; с элементом *-r-* (ср. *uṣar-* в *uṣar- bûdh-* «рано вставший» — RV. I, 14, 9; 44, 1; I, 65, 9; I, 92, 18; I, 127, 10; I, 132, 2; III, 2, 14; IV, 45, 4; VI, 4, 2; VI, 15, 1; VII, 76, 6; IX, 84, 4, а также *uṣrā-* «утренний»; «день», «дневной блеск» (в RV около 30 раз)⁶³; *uṣrā*—fem: «утренняя заря»; *uṣriya* «свет», «луч», «красноватый» (в RV свыше 30 раз)⁶⁴; этот словообразовательный тип находит соответствие в этимологически связанных случаях др.-греч. *ἄριον* «завтра» [см. гомеровское *ἔς ἄριον*, *ἄριος* «завтрашний», др.-англ. *eastre* «божество весны» из **aus-g-*, др.-сев.- *austr* «восток», др.-нем. *ōst(a)ra* и особенно в балтийских словах, где именные образования на *-r-* являются почти единственными⁶⁵: лит. *aušrà* «(утренняя) заря», лтш. *āustra(aūstra)* то же, *āustrums(aūstrums)* «восток»]; с элементом *-n-* [*uṣnā-* «горячий», *ṣṇaṇa-* «перец», ср. авест. *uṣā*, *uṣaṇham* (Acc. sg.); лит. *uṣnis* «бодяк», «осот»]⁶⁶; с элементом *-man-* [*juṣmán/uṣmán* «жар», *uṣmaṇya*, RV. I, 162, 13; ср. отчасти лтш. *ausma*]; с элементом *-s-* [этот тип словообразования в именных основах следует считать наиболее распространенным в древнеиндийском; именно к нему и принадлежит *uṣas*, имеющее не только этимологическую, но и словообразовательную параллель в ионич. *ῥῶς*, дорич. *ᾠῶς*, эол. *ᾠῶς*, которые обычно склонялись как основы на *-s* в отличие от аттич. *ῥῶς*, перешедшего в склонение типа *λεῶς*, если не считать формы винительного падежа *ῥῶ*⁶⁷]; с элементом *-t-* [см. вышеупомянутое ведийское *vyuṣṭi*, не говоря о причастных формах] и, наконец, с образующим гласным (*uṣā*—fem.- «утренняя заря», см. RV, I, 181, 9; IX, 41, 5; X, 68, 9).

Среди балтийских именных словообразовательных типов, происходящих от соответствующего корня, помимо уже упомянутых слов с элементами *-r-* и *m-* (а также уменьшительным *-t-*, ср. *Ūsītis* в песенной строке: *ai Jurgīti, ai Ūsīti, baruo labus kumeliņus!* BW. 30053 var., где форма *Ūsīti* может оказаться эвентуально спровоцированной предыдущим словом *Jurgīti*) и основ на гласный (ср. в песне: *Danco Ūsa stilingī/Abolaini kumeliņi*—MLLG XVI, № 36 — форму род. пад. *Ūsa*, предполагающую им. пад. **Ūss*⁶⁸)⁶⁹, особо выделяются образования с элементом *-n-*. Оставляя в стороне те из них, которые, как лит. *uṣnis*, лтш. *uṣna*, *uṣne*, *uṣņi*, утратили живую связь с названием Усень, укажем три основных варианта имени исследуемого здесь персонажа — *Ūsiņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis*⁷⁰.

При сопоставлении др.-инд. *Uṣas* и лтш. *Ūsiņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis* возникает ряд сложностей, которые, как нам кажется, довольно легко устраняются при более широком подходе.

Во-первых, различие в роде сравниваемых слов. Оно объясняется, естественно, тем обстоятельством, что и Ушас и Усень персонифици-

рованы и снабжены в соответствующих текстах («Ригведа» и латышские народные песни и рассказы) описаниями, четко определяющими Ушас как женщину, а Усень как мужчину, причем эти описания достаточно детализированы (ср., например, Ушас — любовница; Усень имеет усы). Мужской облик Усень предопределен, в частности, и тем, что его христианским соответствием является св. Георгий (sv. Jurgis, Jurs латышской традиции). В то же время женская природа божества утренней зари, как и женский род слова *uṣas*, не является имманентным свойством, поскольку пураническая традиция сохраняет непосредственное продолжение ведийской Ушас в мужском образе Аруны (Arūṇa)⁷¹; имя его связано, между прочим, с такими характерными эпитетами Ушас, как *aguṇī*, *aguṣī* (ср. также RV. I, 49, 1: *agupārsu* как обозначение лошадей или коров, влекущих колесницу Ушас, или же самое Ушас; см. еще RV. VIII, 5, 1 и RV. I, 113, 14: *agupēbher āśvaiḥ*)⁷². Что же касается женского рода слова *uṣas*, то, надо сказать, он вообще не является органичным для существительных с основой на -s, к которым относится *uṣas*⁷³ и которые, если не считать очень немногочисленных исключений, объясняемых содержательно (*tavás* — муж. р., *jarás-*, *bhiyás-* — жен. р.), как правило, среднего рода⁷⁴.

Во-вторых, различие в словообразовательном типе названий сравниваемых мифологических персонажей. Оно не представляется сколь-нибудь существенным препятствием вследствие двух обстоятельств: наличия разных словообразовательных моделей в названии Усень (-п-, -т-, с гласным элементом) и отчасти Ушас (-s- и с гласным элементом) и принадлежности *uṣas* именно к основам на s-, поскольку, как было доказано Э. Бенвенистом⁷⁵ применительно к индоевропейскому и — уже — к древнегреческому, имена на -s (др.-греч. -ς) среднего рода (а реконструкция среднего рода для *uṣas* более чем правдоподобна) продолжают древние существительные того же среднего рода, но с элементом -г (др.-греч. -ας), чередующиеся в ряде случаев с формами на -п (ср. *ἥρως*: *ἥρωον*, *ἥραιον*, *ἥραρός*). Примечательно, что ведийский сохраняет в принципе все перечисленные возможности противопоставления основ (хотя бы на уровне реконструкции): *uṣas*: *uṣṇá-*, *uṣāṇa-* (авест. *uṣā*): *uṣar*. Латышские формы из этого ряда сохранили в трансформированном виде лишь указание на древнюю основу с элементом -п- (кстати, наименее характерную в ведийском), поскольку основы на -г- (как элемент гетероклизы) в балтийских языках обычно отсутствуют, а основы на -s (в чередовании с -п), как можно думать, вообще не получили здесь сколь-нибудь заметного развития.

В-третьих, различие в количестве корневого гласного: краткость в *uṣas*, долгота в *Uṣṇš*, *Ūsenis*, *Ūsinis*. Само по себе оно не очень существенно, во всяком случае менее важно, чем различия в корневом вокализме, которые наблюдаются между *uṣas*, *ἥρως*, *αἶψας*, *aurōga*, *ēastre* и, однако, не вызывают сомнений в правомерности сравнения этих слов как этимологически родственных. Вместе с тем сами сопоставляемые здесь языки (ведийский и латышский) дают основания для того, чтобы не считать различие в количестве начального гласного препятствием для сравнения *uṣas* с латышскими формами. С одной стороны, известны ведийские слова, образованные от того же корня *uṣ-* с долготой *ū* (*uṣāṇa-* «перец», *uṣarā-* «содержащий соль», «соленый» — и то и другое названо по принципу «жгущий», ср. *ṁṣati*) или с чередованием долготы и краткости — *ū*: *u* (ср. *ūṣman-*: *uṣman* «жар», ср. то же *ṁṣati*)⁷⁶. Кроме того, в древнеиндийских текстах засвидетельствовано имя *Ūṣa* (*Uṣā*),

которое, хотя и не связано содержательно с ведийской Ушас (ср. эпизод об Уше и Анируддхе в «Хариванше», *adhy*, 184 и сл., и в «Катхасаритсагаре», VI, 31), несомненно, восходит именно к ней (и формально, и в конечном счете содержательно), что подтверждают данные индийской иконографии, сохранившие изображения двух помощников Солнца — Ūṣā и Pratyūṣā (в «Ригведе» Ушас, по наблюдениям Л. Рену, часто связывается с *prati*)⁷⁷. С другой стороны, долгота ū- в латышских наименованиях Усеня вполне объяснима (если даже не рассматривать его как самостоятельный апофонический вариант, ср. жемайтск. *arūšriai* «рассвет»), учитывая, что непонятное название Усеня постоянно было предметом «народно-этимологических» (а отчасти и «ученых»⁷⁸) упрежнений, которые иногда шли настолько далеко, что приводили к созданию нового мифологического мотива (в мюллеровском духе — мифология как «болезнь языка»). Чаще всего Усень (Ūsinš, Ūsinis, Ūsenis) сопоставлялся с балтийским названием усов (лтш. *ūsas*, лит. *ūsas*) и, естественно, интерпретировался как «усач», «усатый» (ср. лтш. *ūšainis*, *ūšains*, лит. *ūsingas* при *ūsuotas*). В этом отношении весьма характерна песенка, записанная Э. Вольтером в бывшей Дрицанской волости Режицкого уезда⁷⁹:

Jeuseņam garas ūses;
Jdūd maņ puseiti:
Jdūd maņ(m) da puseiti,
Ustobeņū izslaucet'.
У Юсеня длинные усы;
Дай мне половинку;
Дай же мне половинку,
Чтобы вымести избушку.

(характерно, что этимологизации Jeusen'я как «усатого» не препятствует начальный j-; понятно, что в основной части латышских говоров, где в этом слове нет протетического j-, такое этимологизирование становится еще более легким)⁸⁰.

Итак, сопоставление др.-инд. *uṣas* с лтш. *Ūsinš*, *Ūsinis*, *Ūsenis* не только допустимо, но и в достаточной степени правдоподобно и точно⁸¹. С его помощью можно не только восстановить (по крайней мере для части древнейших индоевропейских диалектов) цель именных основ типа **us-es*: **us-en*: **us-eg*, отраженную в ведийском, но и избавиться при анализе соответствующих мифологических персонажей от ряда вторичных черт содержательного (а не только формального) плана, порожденных исторически неправильной интерпретацией языковых фактов со стороны говорящих на этих языках. Следовательно, лингвистический анализ ведийских и балтийских фактов, подтверждая целесообразность сопоставления Ушас с Усением, помогает уточнить детали и объем древнего индоевропейского мифа о явлении утренней зари, хотя балтийская мифологическая и обрядовая традиция чрезвычайно далеко отошла от ведийской и античной.

Примечание. В статье не ставится вопрос о восточнославянском Усене или Авсене (Овсене), имя которого встречается в ряде фольклорных текстов, в грамоте 1649 г. царя Алексея Михайловича и некоторых других документах⁸². Несомненно, что, представляя собой в лучшем случае дегенерированный образ индоевропейского мифа, Усень-Овсень восточнославянской традиции, а обычно — опустившийся до уровня

простого междометия, выступающего исключительно в припевах (ой Овсень! ой Овсень!), может быть тем не менее включен в намеченный выше ряд мифологических персонажей, как на основании этимологии, так и на основании ряда косвенных соображений, которые позволяют связать его с кругом солярных представлений, с лошадьми, с временными характеристиками, объединяющими его, в частности, с латышским Усением, древнеанглийской *eastre* и, видимо, даже с ведийской Ушас. Специально этому будет посвящена отдельная статья. Здесь же ограничимся предположением о форме слав. Усень, Овсень — Авсень. Вост.-слав. Овсень — Авсень, по нашему мнению, объясняется не только неправильным разложением формульного сочетания Колада та Усень (где та=и)⁸³ > Аусень > Авсень — Овсень, но и естественным развитием формы, аналогичной балтийской, **Usinis* > **ъсьнь* > **въсьнь* > *Авсень (особенно на белорусской почве, где, собственно, и отмечены прежде всего формы типа Авсень-Овсень). В таком случае не является полностью исключенной мысль о заимствовании названия Усень из балтийского в относительно позднее время (о чем свидетельствовало бы сохранение начального У—), поскольку у нас нет особых оснований для восстановления формы типа **Ausinis*, из которой могла бы возникнуть восточнославянская форма Усень. Как бы то ни было, проблема связи лтш. *Usiņš*, *Ūsinis*, *Ūsenis* с вост.-слав. Усень — Авсень требует дальнейших разысканий; их результат будет безразличен для решения ряда деталей судьбы индоевропейского мифа об утренней заре на пространстве от Индии до Балтики.

¹ Помимо известных работ А. Куна и М. Мюллера общего характера есть ряд работ, специально посвященных Ушас; среди исследований того времени обращают на себя внимание следующие: Brandes, *Ušas*, Copenhagen, 1879; W. Sonne, *Charis*, — KZ, X, 1865.

² Ср. хотя бы: М. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd I, Heidelberg, 1956; Н. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1954; Е. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1949 (4-me éd); А. Ernout, А. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1951.

³ Об этом слове см.: Е. Nieminen, *Slavisch (j)ustro, (j)utro und Verwandte*, — «Scando-Slavica», II, 1956, S. 13—28; ср. также другое польское название утренней звезды — *justrzenka*.

⁴ В данной статье мы ограничиваемся анализом только этого случая, поскольку он как предельный особенно интересен. Доказать связь Ушас с ее античными соответствиями, руководствуясь требованиями структурного подхода, гораздо проще тем более, что серьезную помощь здесь могут оказать некоторые мысли Дюмезиля (см.: G. Dumézil, *Dieux latins et mythes védiques*, Bruxelles, 1956).

⁵ См.: L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, t. III, Paris, 1957, p. 3.

⁶ Относительно попыток интерпретации этих гимнов см.: L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, p. 1 (I, Les hymnes à l'Aurore du Rgveda). Последняя (наиболее полная и основательная) попытка представлена в названной книге Л. Рену. Некоторые частные гимны, относящиеся к Ушас, получили новое толкование (в социально-историческом плане) в недавно вышедшей книге Д. Косамби (D. D. Kosambi, *Myth and reality. Studies in the formation of Indian Culture*, Bombay, 1962, p. 61 sq., (ch. — *The Dawn-Goddess in the Rgveda*).

⁷ L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, p. 3.

⁸ Ушас приходит на жертвоприношение и к жертвователю (I, 48, 11), будит людей для жертвоприношения (I, 113, 9—12; IX, 41, 5 [связь с Сомой]); приводит богов на жертвоприношение Сомы (I, 48, 12); награждает жертвователей (IV, 51, 7; VII, 81, 8); Ушас (plur.) руководят жертвоприношением (VI, 65, 2), связаны с ним (VII, 41, 6) и порождают его (VII, 78, 3). Показательно, что божеству утренней зари не приносятся жертвоприношения (если не считать трех козлов в Ашвамедхе); ср. также отсутствие гимнов к Ушас в VIII (ритуальной) мандале «Ригведы».

⁹ Помимо упомянутых работ, см.: A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*, t. 1, Paris, 1878, pp. 241—253; A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897, pp. 46—49; H. Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Stuttgart—Berlin, 1917 (Ausg. 2), S. 241—243; A. B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, vol. 1, Cambridge, Mass., 1925, pp. 119—122; R. Fischel, K. F. Geldner, *Veitsche Studien*, Bd 1, Stuttgart, 1889, S. 30, sq., 196 sq., 264 sq.; F. B. J. Kuiper, *The Ancient Aryan verbal contest*, — *Indo-Iranian Journal*, vol. 4, 1960, pp. 220ff. и др.

¹⁰ Ср. также с Индрой, взламывающим загон для скота или освобождающим потоки.

¹¹ См.: RV. VI, 22, 2 а также I, 93, 6 (Сома).

¹² Здесь не указываются персонажи, выступающие не часто и поэтому не позволяющие построить достаточно полное описание (Савитар, Вивасват и др.), или же боги, объем функций которых значительно превышает то, чем характеризуются «соларные» божества, например Агни (R_1 , R_2 , R_4 , R_8 и многое другое), Вишну.

¹³ Об этом эпизоде наиболее «мифологическом» из тех, что связаны с Ушас, см.: G. Dumézil, *Dieux latins et mythes védiques*, p. 32; L. Renou, *Études védiques et pāṇinienes*, p. 8, D. D. Kosambi, *Myth and reality*, p. 63.

¹⁴ Ср. RV. VII, 9, 1: ābodhi jara uśasam upasthāt «пробудился любовник из лона Ушас»; X, 3, 3: svāsāṃ jāto abhy eti pascāt «как любовник, идет он за сестрой», ср. также RV. I, 69, 1, 5; I, 92, 11; VII, 10, 1; VII, 76, 3 и др. и особенно знаменитое место (I, 124, 7), где Ушас изображена как девица без брата, идущая к мужчинам; в эмоциональном плане важен стих VII, 80, 2 (yuvatī āhayaṇā «восседная девица»). Об этой стороне деятельности Ушас см.: S. Fischel, K. F. Geldner, *Veitsche Studien*, S. 30, 196; L. Renou, *Études védiques et pāṇinienes*, p. 64, 94; D. D. Kosambi, *Myth and reality*, p. 61 sq.

¹⁵ О воплощении той же идеи в изображениях, найденных при раскопках в долине Инда, в связи с переднеиндийскими и позднеиндийскими (Кали, Дурга, Парвати, Ума, Сита, Сати, и др.) параллелями см.: H. Zimmer, *The art of Indian Asia. its mythology and transformations*, vol. 1, New York 1935, p. 21, sq. О связи Ушас с более поздней литературной традицией (тема Урваши). См.: D. D. Kosambi, *Myth and reality*.

¹⁶ Ушас в гимнах Rāṇi-vala (I, 121, 3; III, 31, 6; IV, 1, 16—17; 3, 11; V, 40, 1; VI, 65, 5; VII, 70, 7; 76, 4; 79, 4) здесь также не рассматриваются.

¹⁷ К R_1 , R_2 , R_3 и далее см. индексы к Uśas в четвертом томе гелднеровского перевода «Ригведы».

¹⁸ Об этом эпитете см.: L. Renou, *Études védiques et pāṇinienes*, p. 17, 37.

¹⁹ См.: J. Gonda, *Epithets in the ṛgveda*, 's-Gravenhage, 1939, pp. 96—105.

²⁰ sukṛā, vibhātī, ucantī, hiraṇyavarāṇā, ruśatī, jyotīr vāsānā, aruṣī, citṛā.

²¹ śasvattamā.

²² bodhayantī, ṛtasya sadaso budhānā, pratibudhyamānā.

²³ maghoni, revatī, subhaga, amṛtasya patnī, vināyā.

²⁴ prātici bhuvāni viśvā.

²⁵ prathamā, purvā, punaḥ-punar jāyamānā purāṇi samāṇam varṇam abhi śumbhamānā, dive-dive adhi nāmā dadhānā.

²⁶ gomati, usriyā gauḥ, āśvasanṛtā.

²⁷ Реконструируется на основании упоминаний в VII, 76, 7; VII, 77, 6; VI, 65, 5 и т. д.

²⁸ purāṇi yuvatīḥ, sanayo nayo vā, aparā purvā.

²⁹ RV. I, 113, 19: mātā devānām āditer ānikam yajñāsya ketūr bhātī vi bhāhi «мать богов, образ Адити, знак жертвоприношения, воссиял, высокая» (см. комментарии Л. Рену: L. Renou, *Études védiques et pāṇinienes*, p. 53).

³⁰ Введение импlications оправдано тем, что представленная в формуле картина типологически обычна и отношения, отраженные в ней, обладают высокой степенью детерминированности.

³¹ Конкретизация C1...Cn потребовалась бы (для наших целей) лишь в том случае, если бы «конвой» балтийского соответствия Ушас был в каких-то отношениях изоморфен «конвою» Ушас.

³² Ср. *Equorum deum vocant Ushing*. Tolgdsdorf Jahresbericht auf Grundlage des vorher wiedergegebenen Stribingschen Berichtes 1606; *Deo Equorum, quem vocant Dewing Vshinge, offerunt singuli 2 solidos et duos panes*... Stribings Bericht über seine Missionsreise 1606; (см.: W. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga, 1936, pp. 442, 445). Ср. также: *Usinš ir zirgu kungs (praeses)*, 1725 (см.: K. Straubergs, *Latviešu buramie vārdi*, — «Vēl un viņa kalpi latviešu folklorā», Riga, 1941, p. 629).

³³ См. юрьевские песни в кн.: Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, СПб., 1890, стр. 16 и сл. Ср. также BW, 30057—30059.

³⁴ Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 6. Изредка Усень смешивается со святыми Мартином (BW,

30060, 30082, 30087) и Михаилом (BW, 14087). См.: P. Šmits, *Latviešu mitoloģija*, M., 1918, p. 41.

³⁵ Материалы об Усене собраны в двух работах: R. Auning, *Wer ist Uhsing? Ein Beitrag zur lettischen Mythologie*, — «Magazin der Lettisch-Literarischen Gesellschaft», Bd 16, H. 2, Mitau, 1881, S. 5—42; Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 4—43; кроме этого, отдельные небольшие тексты (из неизвестных Аунигу и Вольтеру) содержатся в собрании Барона и Виссендорфа (BW) и в дополнениях к нему: см., например, P. Šmits, *Tautas dziesmas II*, Rīga, 1937 (N 51568: *Devu, dōdu Ūsinam...*). Исторические сведения об Усене собраны в указанном труде Манхардта.

³⁶ Некоторые заклинательно-заговорные формулы, связанные с Ушас, должны рассматриваться как относительно непосредственная проекция ритуала; см.: R. Auning, *Wer ist Uhsing?* S. 35 (две формулы).

³⁷ Ср. ŠB, X, 6, 4, 1, где Ушас обозначается как «голова жертвенного коня»; иногда же она представляется просто как лошадь.

³⁸ См.: Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 5, 22 и сл.

³⁹ Ср.: Ауниг, 12, 14, 36 и др.

⁴⁰ См. по этому поводу L. Repou, *Études védiques et pāṇinēennes*, p. 8.

⁴¹ Ср. вселенского танцора Шиву в космическом театре и объяснение его танца (см.: A. K. Coomaraswamy, *The dance of Shiva*, London, 1937; H. Zimmer, *Myths and symbols in Indian art and civilization*, Washington, 1946 («The dance of Shiva», p. 151).

⁴² Ср. рассуждения о мотиве танцующего солнца в кн.: W. Mannhardt, *Die lettischen Sonnenmythen*, — «Zeitschrift für Ethnologie», Bd 7, 1875, S. 99 sq.

⁴³ См.: R. Auning, *Wer ist Uhsing?*, S. 11, Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 23.

⁴⁴ См.: R. Auning, *Wer ist Uhsing?*, S. 25—26.

⁴⁵ См.: F. B. Kuiper, *The Ancient Aryan verbal contest*, p. 223 sq. (иначе: A. B. Keith, *The religion and philosophy of the Veda and Upanishads*, pp. 121—122).

⁴⁶ См.: Ф. Я. Трейланд-Бривземникс, *Материалы по этнографии латышского племени*, — «Труды этнографического отделения Общества любителей естествознания», кн. VI, M., 1881.

⁴⁷ См.: Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 38.

⁴⁸ W. Mannhardt, *Die lettischen Sonnenmythen*, S. 93.

⁴⁹ В высшей степени любопытно, что иногда применительно к Усеню употребляется глагол, который постоянно используется для обозначения восходящего солнца, ср. Ауниг, 14: *lēc, Ūsin, kur lekdam, lēc' kumeļu darziņā!*

⁵⁰ См.: W. Mannhardt, *Die-lettischen Sonnenmythen*, S. 233 (в частности с древнеиндийскими параллелями); A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Amsterdam, 1921, (особенно стр. 36 и сл.) и др.

⁵¹ Ср., например, трехкратное хождение против солнца с сосудом, наполненным кровью петуха.

⁵² См.: A. de Gubernatis, *Die Tiere in der arischen Mythologie*, Leipzig, 1875, S. 549. Характерно, что Ушас тоже связана с птицами (ср. хотя бы I, 124, 12).

⁵³ И. Спрогис, *Памятники латышского народного творчества*, Вильна, 1868.

⁵⁴ Сказанного достаточно, чтобы не согласиться с мнением П. Шмита, отрицающего подобные связи Усена (см.: P. Šmits, *Latviešu mitoloģija*, p. 19).

⁵⁵ Ср. также чередование дня и ночи, совпадающее с чередованием двух Ушас или наличие двух быков *hurriš* (хурритск. *hurri* — «ночь» и *Seriš* (хурритск. *šeri* — «день») в качестве атрибутов главного бога в позднеехеттском пантеоне.

⁵⁶ Ср. стендеровское: *Usiņš — der Biēnen Gott*. (см.: Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 2), 43).

⁵⁷ L. Repou, *Études védiques et pāṇinēennes*, p. 69.

⁵⁸ См. также: A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, pp. 49—50.

⁵⁹ См.: Э. А. Вольтер (*Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 15), где выступает жаворонок (*ceirulīts olu dora kumelera pederā...*).

⁶⁰ См.: В. Ф. Миллер, *Очерки арийской мифологии*, т. I, M., стр. 138.

⁶¹ См.: R. Auning, *Wer ist Uhsing?* S. 11.

⁶² Сказанное станет несколько более понятным, если учесть, что многие устойчивые в данной системе атрибуты оказываются нововведениями на стадии, которая не представляется древнейшей в истории родства сравниваемых элементов. Для Ушас и Усена таким нововведением оказывается тема коня и колесницы (тем более колесницы ведийского образа с колесами, имеющими спицы). Блестящее исследование Г. Чайлда V. G. Chilpe, *The diffusion of Wheeled Vehicles*, — «Ethnographisch-archäologische

Forschungen», 2, Berlin, 1954, pp. 1—17), а также работы о появлении лошади у индоевропейских племен (начиная с Потраца до Ганчара и Каммен. губер) могут уточнить эпоху наибольшего схождения представлений об Ушас и Усене при условии связи этих персонажей с темой лошади.

⁶³ Ср.: RV, IV, 32, 24: an-usrayāman «nicht bei Tageslicht ausgehend». См.: L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes* p. 18.

⁶⁴ Следует отметить, что те же слова имеют и иной круг значений, ср. usṛā- «бык», usṛā «корова», usṛiṃ «корова», «состоящий из коров», usṛikā- «бычок». Обычно они рассматриваются как своего рода мифологическая метафора, и это, по крайней мере на синхронном уровне, совершенно справедливо. Что касается этимологии usṛā «бык, коро- ва», то не исключена правильность недавней догадки Барроу: usṛā- — из *ursṛā < *vṛsṛā-: vṛsṛan; см.: T. Burrow, *The Sanskrit language*, London, 1955, p. 149.

⁶⁵ Ср., однако, лтш. ausma «рассвет» (ME, I, 1923—1925, стр. 227); man zirgi jūt šausmas pūo gīta ausmas «мои лошади испытывают страх на рассвете».

⁶⁶ В связи с образованиями на -п- уместно сделать следующее замечание. Есть основание полагать, что круг слов этого типа может быть расширен; ср. название последнего из 28 адв брахманической космологии в «Гарудапуране» (57, 4 и сл.), *Uṣṇā-vīci* при *Avīci* в «Брахмапуране» (22, 1 и сл.) и «Вишнупуране» (II, 6, 1 и сл.) и *Vīci* в «Вайюпуране» (101, 146 и сл.) и некоторых других текстах того же круга; вероятно, в этом же плане нужно трактовать название страны — *Uṣṇā*, лежащих, по индийским представлениям о структуре мира, между семью главными горами («Матсьяпурана» 122, 84 и сл.). *Uṣṇāvaṭ* (-*Prakāṣa*) («Варахапурана» 74, 88). См.: W. Kirtel, *Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt*, Bonn—Leipzig, 1920, S. 124, 149, 155.

⁶⁷ См.: P. Chantraine, *Morphologie historique du grec*, Paris, 1947, § 68.

⁶⁸ См.: Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 21.

⁶⁹ Не вполне надежно сообщение Ласицкого (XVI в.) о литовской богине Auska (Ausca), связываемой с лучами восходящего и заходящего солнца: *Ausca dea est radiorum solis vel occumbentis, vel supra horizontem ascendentis*. Johan. Lasicius Poloni. De Diis Samagitarum Caeterorumque Sarmatarum et falsorum Christianorum (см.: W. Mannhardt, *Letto-Preussische Götterlehre*, Riga, 1936, p. 356, см. также 380). Не совсем ясна и авторитетность названия Aušta (см. W. Mannhardt, *Die lettischen Sonnenmythen*, S. 40).

⁷⁰ Ср.: ME, IV, 1931, стр. 409—410, а также форму, бытующую в говорах инфляндских латышей на Витебшине — Jeuseņš.

⁷¹ См.: L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, p. 12. Позднейшая традиция, в частности иконографическая, детализирует отношение Ушас к Аруне: она изображается, стоящей позади Аруны, но перед Сурьей, на основании чего некоторые отождествляют ее с утренней зарей, а Аруну — с рассветом (дифференциация, отдающая искусственностью). См.: N. K. Bhattasali, *Iconography of buddhist and brahmanical sculptures in the Dacca Museum*, Dacca, 1929, p. 149 sq., а также H. Zimmer, *The art of Indian Asia*, ch. IV, pl. 373 a. o.

⁷² L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, p. 29.

⁷³ См. об этом Т. Burrow, *The Sanskrit language*, p. 158.

⁷⁴ Поучителен пример с различием родов в названии утренней звезды в балтийских языках (кстати, речь идет о слове того же корня *aus-/us-); лтш. *Auseklis* — masc., лит. *Aušrinė* — fem.

⁷⁵ См.: Э. Бенвенист, *Индоевропейское именное словообразование*, М. 1955, стр. 57 и сл. Ср. также: J. Manessy, *Les substantifs en as- dans la Ṛk-Saṃhitā. Contribution à l'étude de la morphologie védique*. Paris, 1961.

⁷⁶ О чередованиях этого типа (ср. также Puṣān- : puṣ-yati) см.: H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, S. 43; M. Mayrhofer, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, S. 114.

⁷⁷ См.: G. N. Rao, *Elements of Hindu iconography*, vol. 1, Madras, 1916, p. 313 sq.; J. N. Banerjea, *The Development of Hindu iconography*, Calcutta, 1941, pp. 432, 439; L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes*, p. 12.

⁷⁸ См.: R. Auning, *Wer ist Uhsing?* S. 10.

⁷⁹ Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 9.

⁸⁰ Возможно, что долгота ā- в имени Усена в некоторых случаях объяснима и при другой (с научной точки зрения столь же несостоятельной) попытке этимологизирования этого слова — оно сравнивается с ūzas (о нем см. ME, IV, стр. 410—411) ūzainis ūzains (от ūzas «штаны»). См.: G. T. Stender, *Lettische Grammatik*, Mitau, 1783. Однако форма Ūziņš (о ней см. ME, IV стр. 411), которая могла сопоставляться с pzas, редка (она отмечена в нескольких словарях, в частности, у Ульмана и в очень немно-

гих текстах см.: В. Я. Трейланд-Бривземинекс, *Материалы по этнографии латышского племени*, I, — «Труды этнографического отдела Общества любителей естествознания», кн. VI, М. 1881 (№ 643 и 656); *Etnografiskas ziņas par latviešiem. Dienas Lapas pielikums*, II, Rīgā, 1892, p. 103 и не вполне авторитетна, хотя сейчас следует признать чрезмерным скептицизм Аунинга и Вольтера. Из других образцов народной этимологии названия Усеня см. сопоставление его со словом, обозначающим пояски: *Jeuseņ, Jeuseņ, a beus lobs jāstena(s)* «Юсень, Юсень, будут хорошие пояски!» (Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 10); отсюда — дальнейшее развитие мотива: пояски — узла — охранитель лошадей. Ср. также *Jeuseņš, (J)usiņš — Jurgis*. В свою очередь др.-инд. *uṣas* тоже не оставалось нейтральным к попыткам этимологизирования и само, видимо, в известной мере влияло на объяснение некоторых слов. С одной стороны, не исключено, что образ Ушас-любовницы объясняется омонимичностью *uṣas* «Ушас» и *uṣa-* «желающий», *kāmin-*, *Licbhaber* (от *kāma-* «любовь»); ср. также постоянный эпитет Ушас *uṣatī* «желающая» (RV. IV, 3, 2; X, 71, 4; X, 85, 37; X, 91, 13; об I, 124, 13 см. L. Renou, *Études védiques et pāṇinénnes*, p. 66; ср. также V, 43, 11; в X, 70, 6 этот эпитет прилагается к *uṣāsānaktā*). С другой стороны, допустимо влияние *usra-/uṣas* на образование *usrā* «бык», «корова» (согласно Т. Барроу). Наконец, заслуживает внимания этимологически правильная игра слов: *uṣas* : *vas-*.

⁸¹ В этом смысле оправдываются старые сопоставления данных слов [Р. Аунинг, А. А. Потебня, Э. А. Вольтер, Л. Шредер (см.: L. von Schroeder, *Arisch. Religion*, Bd 2., Leipzig, 1916, S. 58, 205) и др.] и, наоборот, представляется малооправданной (а на содержательном уровне — и поверхностной) точка зрения Шмидта, согласно которой лит. *Ūsiņš* и слав. *Усень* восходят к **unk'inio-*, (из **nk'inio*, ср. тох. A *onk*, B *eñkwe*, «человек», германские имена типа *Inguimerus*, *Ingibjörg*, *Ingivaldr* и др., имя бога Ing название племенной группы *Ingaevones*) и, следовательно, не имеют ничего общего с др.-инд. *Uṣas* (см. W. P. Schmid, *Zum lettischen Götternamen Ūsiņš*, — В JF, Bd XIV, Hf 2, 1963, S. 130—137). Автор видит в привычном сопоставлении много трудностей (в частности, мнимых, ср. лит. *s* при др.-инд. *ṣ*) и не замечает, между прочим, что предлагаемая им исходная форма не объясняет фонетический вид слав. *Усень*.

⁸² Об Усене — Овсене см.: А. А. Потебня, *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий*, М. 1865, стр. 21 и сл.; *Объяснения малорусских и сродных народных песен*, II, Варшава, 1887, стр. 35 и сл.; А. С. Фаминцын, *Божества древних славян*, СПб., 1884, стр. 243 и сл.; Э. А. Вольтер, *Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии*, стр. 22, 40—41 и др. В этой статье не рассматривается также вопрос о лит. *Aušrinė*, связь которой с Ушас и Усением несомненна (ср. *aušrine* — *dievo dukrytė* при Ушас — *divo duhitā*; с Аушрине связываются мотивы возжигания огня, ночлега, пастухов, даров и т. д., ср. хотя бы L. Rėza, *Lietuvių liaudies dainos*, Vilnius, 1958, N 62, 78 и др.

⁸³ Отмечена и форма Таусень.

А. Я. Сыркин

О НЕКОТОРЫХ ЗАКОНОМЕРНОСТЯХ В СОДЕРЖАНИИ РАННИХ УПАНИШАД

Совокупность идей и предписаний, характеризующая ранние упанишады¹ и выделяющая их из других индийских источников, позволяет рассматривать эти упанишады как важный памятник литературы, содержащий ценнейший материал для изучения различных сторон жизни древнеиндийского общества — его социального строя, мировоззрения, культуры. Все эти вопросы заслуживают самого пристального внимания. Весьма интересны ранние упанишады и как памятник, отразивший определенный этап в истории индуизма. Анализ их содержания в этом плане позволяет понять и более широкие проблемы исторического и культурного развития древней Индии.

Первостепенное значение упанишад в ряду индуистских источников никем не оспаривалось. Вместе с тем существуют расхождения в оценке соотношения упанишад с более древними частями ведийского канона, в который они формально входят в качестве заключительной части (Vedānta) наряду с самхитами и брахманами. С одной стороны, в работах ряда исследователей воззрения, отраженные в упанишадах, резко противопоставляются религии ведийских гимнов — подчеркивается отрицательный подход упанишад к обрядам, жертвоприношениям; более высокая оценка знания, благочестивого размышления; недостаточное внимание к культу ведийских богов за счет учения об Атмане и Брахмане, а также соответственно их монотеистичность в отличие от ведийского политеизма и т. д. Эти положения встречаются в трудах и западных ученых — М. Мюллера, П. Дейссена, М. Винтернитца, А. Макдоннела, Р. Гарбе, И. Хертеля, Э. Юма. и индийских — М. Хирьянны, С. Дасгупты, Р. Ранаде, С. Радхакришнана, М. Мукерджи². С другой стороны, высказываются мнения о том, что упанишады связывает с ведами самая тесная преемственность, что разрыв между ними во всяком случае не так велик. А. Хиллебрандт замечает, что упанишады в достаточной мере привержены к ведийскому ритуалу и изобилуют суевериями³. Вместе с тем Х. Нарахари показывает, что центральное понятие в учении упанишад — Атман (ātman) — существовало и в более ранней ведийской литературе, что в этом отношении они развивают идеи, заложенные уже в «Ригведе»⁴. Этому вопросу посвятил статью Б. К. Чаттопадхьяя⁵. На ряде примеров из ранних упанишад он показывает, что, во-первых, они отнюдь не строго монотеистичны и свидетельствуют о почитании низших божеств, во-вторых, отнюдь не отвергают ведийской обрядности. Одновременно вслед за Х. Нарахари он приводит свидетельства, указывающие на монистическое восприятие мира в «Ригведе».

История вопроса подтверждает, что обе точки зрения могут быть подкреплены соответствующими ссылками: действительно, упанишады отнюдь не чужды ведийской мифологии и обрядности; в то же время они подвергают эти аспекты ведийской религии известной критике (ср., например, *Бр* III.8.10), модифицируют их, создавая до некоторой степени собственную мифологию и обрядность.

Нам кажется, что, подходя к характеристике религиозных представлений упанишад, вряд ли целесообразно начинать с выделения некоторых свидетельств и акцентировать внимание на их сходстве со свидетельствами другого текста или группы текстов, например «Ригведы», либо на различии между ними (еще хуже, когда подобная оценка исходит из соотношения с субъективно сконструированной системой, вообще внеположенной индуизму, как, например, у П. Дейссена). Разумеется, в принципе подобное сопоставление может оказаться необходимым и плодотворным, но его надлежит проводить в рамках типологического анализа. Иначе говоря, ему должно предшествовать строгое и по возможности полное описание системы воззрений, отраженных в упанишадах. Лишь учтя сходства и расхождения отдельных элементов этой системы с соответствующими элементами другой системы воззрений, описанной аналогичным образом, мы сможем дать сравнительную характеристику мировоззрения упанишад.

В нашу задачу не входит подробное рассмотрение методики этого подхода, нуждающейся еще в разработке. Мы не ставим себе целью выяснить соотношение воззрений упанишад с каким-нибудь иным течением в индуизме. Здесь мы попытаемся остановиться лишь на некоторых особенностях их, на отдельных чертах мифа и ритуала, что могло бы послужить одним из шагов к созданию достаточно полного описания, о котором шла речь, а тем самым — основы для более широких сопоставлений и выводов. Надо подчеркнуть, что изучение таких кардинальных вопросов, как историческое развитие мировоззрения упанишад и связь его с социальными процессами в жизни древнеиндийского общества выходит за рамки статьи и должно быть темой специального исследования.

Ниже мы рассматриваем текст упанишад лишь в качестве совокупности данных об определенной системе, в которой выделены две стороны, условно обозначаемые как «миф» и «ритуал». Понятия эти употребляются здесь в несколько более широком, чем обычно, смысле. Под мифами понимается не только канонизированный повествовательный материал, не только сообщения об определенных ситуациях, но и более отвлеченные описания и догматические положения, иначе — вся информация, отражающая религиозные представления; под ритуалом же — помимо строго регламентированных обрядов, другие, не столь формализованные виды поведения, причем как действия, направленные вовне, так и внутренние (мыслительные, психические) процессы⁶.

Мы попытаемся выделить конкретные данные о мифе и ритуале, а затем установить и соотношение некоторых типов внутри мифа и ритуала на примере двух ранних упанишад, наиболее значительных по объему: *Бр*. (в рецензии *капуа*) и *Чх*. Примеры приводятся выборочно: подробное их перечисление (особенно в части, касающейся мифологии) свелось бы к пересказу всего текста, в чем вряд ли есть необходимость⁷.

Согласно изложенным соображениям, мы не ссылаемся на многочисленные параллели в других источниках и ограничиваемся

лишь несколькими указаниями на сходные места внутри самих упанишад.

Начнем с наиболее «мифологических»⁸ сведений в обычном понимании этого слова, т. е. с сюжетно оформленных текстов, повествующих о богах, силах природы и т. п. (отдельные из этих сюжетов известны нам с некоторыми вариациями по памятникам ведийской и эпической литературы — брахманам, пуранам и др.).

Бр Космогоническая легенда: творец, назвавший «голодом или смертью», создает воду, землю, огонь, солнце, ветер; части его тела образуют части света; он создает речь, гимны, жертвоприношения, людей, скот; наконец, превращает свое тело в коня, пригодного для жертвы, и совершает жертвоприношение (I. 2).

Спор детей Праджапати — богов и асуров. Позавив злом различные жизненные силы (речь, обоняние, глаз, ухо, разум), певшие гимны богам, асуры под конец терпят поражение от жизненного дыхания (prāṇa). Рассказ о сутие жизненных сил, «увеченных за пределы смерти» и ставших частями мироздания (I. 3. 1—16). Ср. также VI. 1. 7—14).

Атман делит себя на две части — мужчину и женщину; он создает людей и другие существа, огонь и т. д. (I. 4. 1—8).

Брахман создает божества, четыре варны (брахманов, кшатриев, вайшьев и шудр) и высший нравственный закон — дхарму (I. 4. 10—15).

«Действия», сотворенные Праджапати, вступают в спор; все они побеждены смертью, кроме «срединного дыхания». Соответствующий спор затевают и божества, вышшим из которых оказывается ветер (I. 5. 21—22).

Легенда о мудреце Дакшьяне, перетавшем ашвинам «учение меда», — наставление в божественной мудрости (II. 5. 16—19).

Описание путей, которыми идут после смерти люди, совершившие ашвамедху (III. 3. 2; ср. также V. 10. 1; VI. 2. 15—16).

Рассказ об основанных («вытканых») друг на друге мирах, начиная с воды и кончая мирами Брахмана (III. 6. I).

Сведения об индуистском пантеоне — 3306 различных проявлений богов; 33 бога (8 васу, 11 рудр, 12 адитьев, Индра и Праджапати) и т. д. (III. 9. 1—9).

Об изначальной воде, сотворившей «действительное» (satyam), т. е. Брахмана. От последнего произошел Праджапати, а от Праджапати — боги (V. 5. 1).

Праджапати творит женщину и оплодотворяет ее (VI. 4. 2).

Чх Борьба богов и асуров. Последний терпит поражение от жизненного дыхания, в образе которого почитается удгитха (udgītha) — определенное жертвенное песнопение (I. 2. 1—14; ср. Бр I. 3. 1—16 и др.).

Рассказ об удгитхе, исполненной собаками (I. 12).

Легенда о том, как «согрев» миры, Праджапати творит из них «тройное знание» (т. е. три веды), из него — слоги «бхус», «бхувас» и «свар» (землю, воздушное пространство и небо); из последних — священный слог «ом» (II. 23. 2—3; ср. IV. 17. 1—3).

Рассказ о Сатьякаме, которого поочередно обучают высшей мудрости боги, принимающие вид быка, огня, гуся и нюрка (IV. 4—9). Далее ученика Сатьякамы Упакоса-лу наставляют три жертвенных огня (IV. 10—14).

Спор жизненных сил о превосходстве. Все они по очереди оставляют тело. Побеждает жизненное дыхание, без которого человек не может существовать (V. 1. 12—15; ср. Бр VI. 1. 7—14).

Описание различных путей, которыми идут люди после смерти (V. 10. 1—10; ср. Бр VI. 2. 15—16 и др.).

Праджапати обучает бога Индру и асуру Вирочану. Последний довольствуется недостаточным знанием, Индра же не успокаивается, пока не познает высшую истину (VIII. 7—12).

Айт Атман творит воду, свет, смерть и т. д. Божества превращаются в жизненные силы (огонь — в речь, ветер — в обоняние и т. д.). Атман проникает в тело (I. 1—3).

Та Из пищи происходят все земные существа (II. 2).

Бхригу обучается мудрости у своего отца, бога Варуны (III. 1—6).

Кат Легенда о Начикетасе и боге смерти Яме (I. 1—2).

Кау Индра обучает мудрости Пратардану (III. 1 сл.).

Мн Праджапати дает различные наставления божественным существам — валикхильям (II. 3—IV. 6).

Легенда о сотворении мира. Из первоначальной тьмы возникает Праджапати, из его частей — Рудра (Шива), Брахман и Вишну (V. 2)

И т. д.

Надо отметить, что нередко в действии участвуют не сверхъестественные существа, а одни люди, между которыми ведутся беседы; поучения их обычно аналогичны поучениям божеств. В *Бр* это беседа брахмана Дриптабалаки с царем Аджаташатру (II. 1), наставление уходящего в лес Яджнявалкьи (II. 4; IV. 5), диспут Яджнявалкьи с брахманами при дворе Джанаки, царя Видехи (III. 1—9); его же беседы с самим Джанакой (IV. 1—2 и 3—4); беседа Праваханы Джайвали со Шветакету, а затем с отцом последнего, Гаутамой (VI. 2); можно упомянуть здесь и сведения о преемственности (*varṣā*) учителей, передававших из поколения в поколение учение упанишад (II. 6; IV. 6; VI. 5). В *Чх* это, например, беседа двух брахманов — Шилаки и Чайкитаяны с кшатрием Праваханой (I. 8—9), история о бедняке Ушасте, явившемся к царскому двору и обучившем придворных жрецов (I. 10—11), рассказ о шести великих брахманах, обученных кшатрием Кайкейей (V. 11 сл.), беседа Шветакету со своим отцом Уддалакой (VI. 1—16) и т. д.

Все эти «мифологические» тексты, как правило, не имеют самостоятельного значения в повествовании. В тесной связи с учением упанишад они прежде всего выполняют дидактическую, иногда иллюстративную функцию. Так, споры богов и демонов-асуров демонстрируют превосходство жизненного дыхания; сведения о пантеоне подводят к представлению о едином Брахмане и т. д. Еще одна важная функция — этиологическая⁹: космогоническая легенда в начале *Бр* призвана объяснить происхождение ашвамедхи, другая легенда — происхождение четырех варн и т. д. Надо отметить также композиционную функцию, — имеются в виду главным образом беседы действующих лиц. Мотивы брахманов, ищущих истинное знание у кшатриев; Праджапати, обучающего своих детей, и прочие служат обрамлением для определенной информации, играющей вполне самостоятельную, часто центральную роль в учении упанишад.

Здесь мы обращаемся к другой категории мифа упанишад — к текстам, составляющим их догматическую основу. Сюда входят поучения об Атмане, Брахмане, пуруше, жизненном дыхании и других основных понятиях ранних упанишад. Одни тексты построены на более или менее развернутых характеристиках этих понятий, другие сводятся к провозглашению (обычно без всяких доказательств, в лучшем случае — с помощью фантастического этимологизирования) определенных тождеств, связывающих воедино части вселенной, явления природы, детали жертвоприношения, органы и виды человеческой жизнедеятельности¹⁰. Как уже говорилось, иногда поучения вводятся с помощью несложного мотива, иногда они поданы самостоятельно, «от автора». Вот примеры их:

Бр Элементы мироздания отождествляются с частями тела жертвенного коня (утренняя заря — его голова, солнце — глаз и т. д.) (I. 1. 1—2).

Соответствие речи разума и дыхания трем мирам, трем ведам и т. д. (I. 5. 4—13).

Еще одно рассуждение о триадах (имя, образ, деяние — глаз, ухо, тело и т. д.), единых в Атмане (I. 6. 1—3).

О ложных и истинном путях почитания Брахмана (в беседе Аджаташатру и Дриптабалаки, II. 1. 1—19).

О двух аспектах Брахмана — воплощенном и невоплощенном (II. 3. 1—6).

Учение об истинном бессмертии, связанном с почитанием Атмана (беседа Яджнявалкьи с Майтрейи, II. 4; IV. 5).

Учение «меда», провозглашающее взаимосвязь элементов макрокосма и микрокосма (II. 5. 1—15).

О восьми «орудиях восприятия» (grāha — нос, речь и т. д.) и восьми «предметах восприятия» (atigraha — соотв. запах, имя и т. д. — в ответе Яджнявалкьи Джараткараве, III. 2. 1—9).

Учение об Атмане, «внутреннем правителе», «бессмертном» (разговор Яджнявалкьи с Удалакой, III. 7. 1—23).

О местопребывании Брахмана и Атмана (разговор Яджнявалкьи с Джанакой, IV. 1—2).

Учение о пяти огнях (разговор Пратарданы с Удалакой, VI. 2. 9—14).

Чх Рассуждения о природе рича, самана, удгитки, слога «ом» (I. 1. 1—10).

Отождествления гимнов «Ригведы» и «Самаведы» с феноменами природы (I. 6. 1—8).

О почитании «пятчастного» самана (II. 2—7; ср. II. 8—10—о «семичастном» самане).

О Брахмане и Атмане «в сердце» (III. 14. 1—4).

Учение о четырех стопах Брахмана (в легенде о Сатьякаме, IV. 5. 2—3; 6. 3—4; 7. 3—4; 8. 3—4).

О почитании Атмана Вайшванары (в истории о шести брахманах и царе Ашвапати, V. 12—18).

Об Атмане как основе всего существующего (в поучениях Удалаки, VI. 8—16).

И т. д.

Переходя к свидетельствам упанишад о ритуале, следует сказать, что в рамках текста ритуал выступает здесь в двух аспектах. Во-первых, как объект истолкования — аллегорического, этиологического и т. д. (например, толкование ашвамедхи — Бр I. 1; пяти частей самана — Чх II. 2—7 и др.). В этом случае, как правило, имеются в виду элементы традиционной обрядности. Тут перед нами фактически мифология упанишад, та ее часть, которая непосредственно соотносена с ритуалом. Во-вторых, как предписания конкретных действий и отдельные практические разъяснения. Они, собственно, и составляют ритуал упанишад, и ниже имеются в виду именно такие предписания. Последние вводятся в текст и самостоятельно, и с помощью мифологического обрамления, в частности, сочетаясь с отвлеченным толкованием тех же обрядов (например, в уже упоминавшемся тексте Чх II. 2—7 о «пятчастном» самане). Отметим сначала те предписания, которые регулируют действия, направленные вовне (внешний ритуал); сюда входит как строго регламентированная обрядность (характерная для традиционного индуизма в целом), так и отдельные элементы внеобрядового поведения.

Бр Наставление о «передаче» (sampratti — слова, которые умирающий отец должен сказать сыну) (I. 5. 17).

О числе и характере гимнов и жертвований, сопровождающих определенные обряды (III. I. 7—10).

Наставление брахману в последовательном отречении от всех стремлений (к сыновьям, богатству, миру, учености и т. д.) (III. 5. 1).

Заповеди Праджапати своим детям: подавление страстей, подаяние, сострадание к ближнему (V. 2. 1—2).

О поклонении песнопению «гаятри» (gāyatri) (V. 14. 7; выше, 1—6, дано аллегорическое истолкование частей гаятри).

Молитва умирающего Пушану (V. 15. 1—4).

Обряды для «достижения величия» (VI. 3. 1—6).

Обряды, связанные с брачными и семейными отношениями (VI. 4. 4—28).

Чх Наставления в исполнении хвалебных гимнов (I. 3. 8—12).

О должном произношении слога «ом» (I. 4. 4—5).

О способах исполнения самана (II. 22. 1—5).

О трех «ветвях» долга: 1) жертвоприношение, изучение вед, подаяние; 2) подвижничество; 3) ученичество, пребывание в доме учителя, постоянное умерщвление плоти (II. 23. 1).

Об утреннем, полуденном и вечернем возлияниях богам (II. 24. 1—16).

Молитвы прибегающего к защите (III. 15. 2—7).

Обращения к божествам для освобождения от болезни, для продления жизни (III. 16. 2; 4; 6).

- Об исправлении погрешностей, допущенных при пении гимнов (IV. 17. 4—6).
 Обряды для «достижения величия» (V. 2. 4—8; ср. *Бр.* VI. 3. 1—6).
 Заклинания «идушего к Брахману» (VIII. 13—14).
Та Обращение к богам ради защиты (I. 1. 1; ср. I. 12. 1).
 Молитвы о достижении всевозможных благ (I. 4. 1—3).
Иша Обращение умирающего к Пушану (15—18; ср. *Бр.* V. 15. 1—4).
Му Об исполнении огненной церемонии (агнихотры) (I. 2. 2 сл.)
Шв Обращение к богу солнца Савитару (II. 1—7).
 Наставления в йогических упражнениях (II. 8—13).
 Обращение к Рудре (т. е. Шиве, III. 5—6).
Кау Обряды, связанные с почитанием солнца, с новолунием и т. д. (II. 7—11).
Мт О почитании Брахмана, Вишну, Рудры, Праджапати и др. (V. 1—2).
 О почитании Савитары (VI. 7).
 Обряды, связанные с приемом пищи (VI. 9)

И т. д.

Приведенные здесь свидетельства о ритуале упанишад включают и строго регламентированную обрядность (определенные возлияния, произношение самана, конкретных формул и т. п.), и внеобрядовое поведение (этические заповеди, йогические предписания). Наряду с этим специфическую часть ритуала упанишад составляют рекомендации, касающиеся должного знания (*jñāna*), должного почитания (*upāsana*)¹¹, т. е. того, что индийская традиция на протяжении веков обозначала как «путь знания» (*jñāpamārga*) в отличие от «пути дела» (*kaṃtamārga*). Это знание относится не только к основным догмам упанишад в целом (учение об Атмане и т. п.), но и к отдельным характеристикам и отождествлениям, упомянутым выше (см. стр. 108—109). В традиции определенно магических представлений¹² преимущества подобного знания обычно иллюстрируются следующим образом: должное знание или почитание доставляет знающему соответствующие блага, освобождает его от соответствующих зол. Подобным же образом аргументируются и отдельные запреты (кара за неправильное, недостаточное знание). По сути перед нами здесь, как правило, ритуально-мифологические отступления, содержащие практические предписания «внутреннего», интровертного ритуала, вместе с его теоретическим обоснованием. Отступления эти вставлены обычно в разного рода мифологические экскурсы и подчас входят в описания «внешнего» ритуала, т. е. традиционных обрядов. При этом нужность таких обрядов не отрицается — в ряде случаев лишь подчеркивается, что обряд, исполняемый с должным знанием, приносит гораздо большие плоды. Вот примеры подобных наставлений:

Бр Радость приходит к тому, кто знает природу воды (*акха*—«радость») (I. 2. 1); знающий, что творец твердо стоит в водах, твердо стоит там, куда он идет (2. 3); знающий природу смерти (*aditi* — «поедающий») становится поедателем всего, что существует, и все становится его пищей (2. 5); знающий о превращении тела творца в коня знает ашвамедху (2. 7)¹³ и т. д. — все это в связи с деталями изложенного здесь космогонического мифа, см. выше стр. 107).

Знающий, как устояли боги и пали асуры, устоит благодаря самому себе, а враг его падет (I. 3. 7); кто знает, что дыхание зовется *диг* («далеко»), от того смерть далека (3. 9) и т. д. (в легенде о споре богов с асурами).

Знающий должным образом о самане (как о дыхании и речи) достигает соединения с саманом и пребывания в одном мире с ним (I. 3. 22); знающий богатство самана (благозвучие) владеет богатством (3. 25); знающий золото самана (благозвучие) владеет золотом (3. 26) и т. д. (в рассуждениях о самане).

Знающий, что Атман — творение самого себя, сам находится в этом творении (I. 4. 5); знающий о высшем творении Брахмана (бессмертных богах) сам находится в этом творении (4. 6); почитающий Атмана лишь в отдельных его проявлениях, т. е. неполный Атман, не обладает истинным знанием — надо почитать его как Атмана (4. 7) и т. д. (в легенде о сотворении Атманом существ).

Кто знает: «Я есмь Брахман», тот становится всем сущим (I. 4. 10) и т. д. (в легенде с сотворения Брахманом божеств, вари, дхармы).

Кто почитает пурушу в солнце как высшего, главу всех существ, царя, тот становится высшим, главой всех существ, царем (II. 1. 2) и т. д. (в беседе Аджаташатру и Дриптабалаки).

Лишь Атмана следует видеть, слышать, о нем следует думать, размышлять; благодаря этому все становится известным (II. 4. 5; ср. IV. 5. 6) (в поучениях Яджнявалкы).

Кто уходит из мира, не зная Непреходящее, тот несчастен; кто уходит из мира, зная его, — счастлив (III. 8. 9) (из поучений Яджнявалкы об Атмане).

Речь не покидает того, кто, зная, что она — высший Брахман, почитает этого Брахмана (IV. 1. 2); соответственно — о жизненном дыхании и др. (в поучениях Яджнявалкы).

Кто знает о бесстрашном Брахмане, становится бесстрашным Брахманом (IV. 4. 25). Кто знает, что жизненное дыхание — старейшее и наилучшее, тот бывает старейшим и наилучшим среди кого пожелает (VI. 1. 1); соответственно — о других органах жизнедеятельности.

Чх Удгитху следует почитать как слог «ом» (I. 1. 1; ср. I. 4. 1); кто, обладая должным знанием, почитает так удгитху, тот становится исполнителем желаний (I. 1. 7) и т. д. (в рассуждениях о природе удгитхи).

У размышляющего о (многочисленных) лучах солнца будет много сыновей (I. 5. 2). Пение частей гимна без знания соответствующих божеств грозит смертью (I. 10. 10—11).

Кто с должным знанием почитает саман как добро, к тому приходят добрые качества (II. 1. 4) и т. д. (в рассуждениях о «пятичастном» самане).

Знающий «первый нектар» становится одним из божеств васу (III. 6. 3) и т. д. (в учении о пяти «нектарах» — сущностях священных текстов).

Кто с должным знанием почитает «четырёхчастную» стопу Брахмана как сияющую, становится сияющим в этом мире (IV. 5. 3) и т. д. (в учении о «четырёх стопах» Брахмана).

Кто совершает агнихотру без должного знания, тот словно удаляет из огня пылающие угли и совершает подношение на пепле; агнихотра, совершенная с должным знанием, несет бесчисленные блага, очищение от всех грехов (V. 24. 1—4).

Кау О «внутренней агнихотре» (antaram agnihotram): уже самия дыханием и произнесением слов человек в течение всей своей жизни совершает «два бесконечных, бесмертных подношения» — знающие это не совершали обычной агнихотры¹⁴ (II. 5).

И т. д.

Мы видим, что и миф и ритуал в упанишадах неоднородны. В ходе повествования несложный сюжет сменяется отвлеченным описанием или набором отождествлений, наставление в определенных «внешних» действиях — наставлениями в должном, «правильном» знании. Чтобы наглядно представить композиционную соотношенность подобных свидетельств в рамках отдельных упанишад по частям и главам, можно обратиться, ограничившись в данном случае *Бр* и *Чх*, к схеме (см. приложение). Приводим результаты общего подсчета числа соответствующих текстов¹⁵.

	M_n	M_d	M_{nd}	R_e	R_l	R_{el}
<i>Бр</i>	32	181	20	60	118	1
<i>Чх</i>	28	228	20	43	158	9

Описание это, как оно ни приблизительно и условно, позволяет, нам кажется, отметить некоторые специфические черты содержания наиболее значительных ранних упанишад.

Мифологические и ритуальные свидетельства представлены в обеих упанишадах примерно пропорционально: для *Бр* $\frac{M}{R}$ (с точностью до

0,01) $\approx 1,30$, для $Чх \approx 1,31$. Сюжетная, «нарративная» мифология значительно уступает догматической (для $Бр \frac{M_n}{M_d} \approx 0,18$; для $Чх \approx 0,12$) в основном за счет «магической» аргументации в пользу R_i в многочисленных вставках. Соответственно, в самих обрамляющих текстах (точнее тех, которые не являются вставками) $\frac{M_n}{M_d} = 0,50$ для $Бр$ и $\frac{M_n}{M_d} \approx 0,33$ для $Чх$. Подобным же образом R_e значительно уступает R_i (для $Бр \frac{R_e}{R_i} \approx 0,51$; для $Чх \approx 0,27$) — преимущественно тоже за счет тех же вставок¹⁶. Интересно, что в самостоятельных необрамленных свидетельствах $Бр$, как правило, встречается только R_e , а R_i лишь вводится в текст с помощью обрамления (единственное исключение — V.8), в то же время в $Чх$ R_i встречается в подобных текстах еще чаще, чем R_e ($20R_i$, $14R_e$, $1R_{ei}$).

Подсчет удельного веса некоторых компонентов мифа и ритуала в общем числе свидетельств M и R дает следующие цифры:

	M_n/M	M_d/M	M_{nd}/M	R_e/R	R_i/R	R_{ei}/R
<i>Бр</i>	0,14	0,78	0,08	0,33	0,66	0,01
<i>Чх</i>	0,10	0,83	0,07	0,21	0,75	0,04

Итак, надо отметить, что при общем сходстве в мифологии $Чх$ по сравнению с мифологией $Бр$ несколько больший удельный вес в мифе составляет догматика, в ритуале же — внутренний, интровертный ритуал. Это различие становится особенно заметным для ритуала применительно к необрамленным текстам¹⁷.

Можно предположить, что подобное соотношение отдельных компонентов мифа и ритуала образует важную специфическую черту содержания упанишад, которые при очевидной преемственной связи с самхитами и брахманами демонстрируют, по-видимому, новое соотношение некоторых сторон поведения в индуизме. Меру этой специфичности, вероятно, дало бы возможность определить сравнение упанишад с другими индуистскими текстами, где свидетельства о мифе и ритуале были бы выделены аналогичным образом. Такое сопоставление позволило бы достаточно объективно оценить те положения, о которых шла речь в начале статьи, и более точно судить об эволюции индуизма в послеведийский период. Разумеется, в этой связи потребуется выделить и сопоставить и конкретные типы мифа и ритуала (например, упомянутые на стр. 118 прим. 15), разбор которых не входил в нашу задачу.

Следует сказать, что вопрос о сочетании этих компонентов в том или ином тексте важен и в другом плане (также выходящем за рамки настоящей работы) — в решении вопроса о форме, о принципах построения упанишад. Уже приведенные схемы, как они ни условны, обнаруживают ряд интересных композиционных закономерностей [ср., например, $M (nM_d R_i)$ как формулу значительного числа глав в обеих упанишадах, особенно в $Чх$, и т. д.]. Усовершенствование этих схем могло бы дать интересный материал, в частности для сравнительного литературного анализа¹⁸.

В заключение — несколько более общих предварительных замечаний, связанных с проблемой выделения и соотнесения друг с другом определенных типов мифа и ритуала.

Уже на примере упанишад видно, что вычленение в тексте отдельных компонентов мифологического содержания помогает установить основные функции мифа, затрагивающие важные аспекты истории культуры. Таковы этиологическая и догматическая функции (→ наука, философия), дидактическая (→ законодательство), художественная, проявляющаяся в выборе определенного круга ситуаций и в характере их описания (→ литература, искусство). Здесь встает, в частности, проблема функционального соотношения между мифом и сказкой, собственно лежащей вне сферы религиозного творчества, но определенным образом «дополняющей» миф¹⁹.

Потребность воспроизведения конкретных, обычно зафиксированных в мифе ситуаций, связанная с верой в эффективность такого воспроизведения для удовлетворения тех или иных жизненных потребностей, находит выход в различных формах ритуала. Весьма интересен вопрос эволюции ритуала в плане изменяющегося соотношения между отдельными его компонентами (в наиболее общем виде между R_e и R_i). Допустимо предположить, что на начальном этапе ритуальный обряд целиком носит магический характер, т. е. представляет для своих исполнителей прежде всего средство — процедуру, ведущую к достижению желаемого состояния или к избавлению от нежелаемого (в частности, овладение желанным объектом, защита от угрожающего)²⁰. При достаточно длительном повторении данной процедуры в коллективе она, как нам представляется, постепенно утрачивает свою магическую окраску: все меньше осознается цель, вызвавшая к жизни данный обряд, происходит нечто вроде стирания семантики ритуала, ослабевает его эмоциональная насыщенность. Ритуал «демагизируется», становится все более автоматичным, из средства он превращается в самоцель, т. е. перестает соответствовать своей первоначальной функции (ср. слова Начикетаса в Кат I. 1. 3.). На этом этапе, естественно, возникает потребность вернуть ритуалу его значимость и эмоциональность, «ремагизировать» его²¹. Одним из средств этого, думается, может явиться усиление интроверсии в ритуале, создание символических толкований, заменяющих практические разъяснения, введение в ритуальную процедуру должного знания и почитания, медитации, т. е. определенного внутреннего состояния²². Мы видели, что тут встречается и совмещение со старыми формами обрядности, которые, будучи дополнены надлежащим знанием, начинают считаться более эффективными (ср., например, R_{ie} в приложении), и выдвижение «внутреннего» ритуала как самодовлеющей процедуры.

В очевидной связи с подобной эволюцией ритуала находится и эволюция мифа (ср. соотношение Br и $Чх$). Здесь все больший удельный вес составляет догматика, в частности постулирование определенных характеристик и тождеств, составляющих важную, если не основную долю в содержании «внутренней» обрядности. Одновременно, как это показывает пример ранних упанишад, по определенному шаблону создается ряд по сути своей магических формул, провозглашающих преимущества «правильного» знания и почитания и гибельность непра-

вильного или недостаточного. При этом, наряду с образованием более отвлеченной информации, внутри М происходит накопление нового нарративного материала, обрамляющего эту догматику (см. выше стр. 108). Разумеется, справедливость такого рода тенденций ($R_e \rightarrow R_{ei}$, или R_i ; $M_n \rightarrow M_{nd}$, или M_d) должна быть проверена дальнейшим анализом и сопоставлением источников.

Изучение подобной эволюции может пролить свет на важные факты истории индуизма. По-видимому, закономерно после брахман — по преимуществу практического комментария к ритуалу вед — создаются упанишады — по преимуществу теоретическое истолкование старой обрядности и рекомендации новой, «внутренней». Характерны в этой связи и более поздние, значительно «ремагизированные» течения в индуизме (шайва бхакти, культ Кришны и др.), и буддизм, вышедший из «внутренней» обрядности индуизма (ср. иудаизм — христианство) и в значительной мере сохранивший черты этой обрядности, несмотря на эволюцию, которую он претерпел, будучи самостоятельной религией (неизбежное обрастание новым мифом и ритуалом)²³. Судьба подобных течений в отдельных религиях была весьма различной — от канонизации до самых жестоких гонений, в зависимости от конкретных исторических условий, от социальных факторов, определивших характер данного течения.

Выше шла речь о соотношениях конкретных типов мифа и ритуала в историческом плане, т. е. о характерности тех или иных форм на разных этапах исторического развития. Но, видимо, неверно полагать, что для каждого периода преобладающий тип соотношения является единственным. Не исключено, что синхронный анализ помог бы установить определенное сочетание разных соотношений для одного и того же общества. В данном случае надо иметь в виду, что упанишады отнюдь не пришли на смену самхитам и брахманам, а сосуществовали с ними, как и созданными еще позже каноническими текстами. Факт подобного сосуществования прослеживается и при изучении мировоззрения других народов; последнее, видимо, призвано удовлетворить потребности по возможности большего числа адептов, поведение которых (как в мифологическом, так и в ритуальном отношении) варьируется у разных групп в соответствии с условиями социальной жизни, культурного уровня и т. д.

ПРИЛОЖЕНИЕ

КОМПОЗИЦИОННОЕ СООТНОШЕНИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВ О МИФЕ И РИТУАЛЕ в Бр и Чх.

Бр

- I. 1. $M_d R_e$
2. M_{nd} (4 $M_d R_i$, $M_n R_e$, $M_d R_i$)
3. 1—21 M_{nd} (2 $M_d R_i$, $M_d R_e$, 2 $M_d R_i$)
- 22—27 $M_d R_e$ (4 $M_d R_i$)
- 28 $M_d R_e$ (2 $M_d R_i$)
4. 1—8 M_n (2 $M_d R_i$, $M_d R_e$, 4 $M_d R_i$)
- 9—17 M_{nd} ($M_d R_i$, 3 $M_n R_e$, 2 $M_d R_i$)
5. 1—13 M_{nd} ($M_d R_i$, 2 $M_d R_e$, 3 $M_d R_i$)
- 14—15 M_{nd} ($M_d R_e$, $M_d R_i$)

- 16 M_{nd}
 17—23 $M_{nd}R_e (M_dR_i)$
 21—23 $M_{nd} (M_dR_i, M_dR_e)$
- II. 6. M_d
 1. $M_n [M_d (12 M_dR_i), M_n]$
 2. $M_{nd} (3 M_d R_i)$
 3. $M_d (M_dR_i)$
 4. $M_n (M_nR_e) [M_d (7 M_dR_i)]$
 5. 1—15 M_d
 16—19 M_{nd}
 6. M_n
- III. 1—9. $M_n [M_{nd}R_e, M_d (M_dR_e), M_n, M_d, M_dR_i, M_{nd}, M_{nd}, M_{nd} (M_dR_i) M_{nd}$
 (8 $M_dR_i, 2 M_dR_e), M_{nd} (M_dR_e, M_dR_i)]$
- IV. 1—2. $M_n [M_d [M_dR_i, M_dR_e, M_dR_i (M_nR_e), M_dR_e, 4 (M_dR_i, M_dR_e)], M_d]$
 3—4. $M_n [M_{nd} (M_dR_e, 6 M_dR_i, M_nR_e, 2 M_dR_i)]$
 5. $M_n (M_nR_e) [M_d (8 M_dR_i)]$
 6. M_n
- V. 1. M_dR_i
 2. $M_n (3 M_dR_e)$
 3. $M_d (3 M_dR_i)$
 4. $M_d (2 M_dR_i)$
 5. $M_{nd} (3 M_dR_i)$
 6. M_d
 7. $M_d (M_dR_i)$
 8. M_dR_i
 9. M_n
 10. M_n
 11. 3 $M_dR_e (M_dR_i)$
 12. $M_d (M_dR_i)$
 13. $M_d (4 M_dR_i)$
 14. $M_d (4 M_dR_i, M_dR_e, M_nR_e, M_dR_i)$
 15. M_dR_e
- VI. 1. $M_d (6 M_dR_i), M_n (M_dR_i, M_dR_e)$
 2. $M_n (M_nR_e) [M_{dn} (M_nR_e, M_nR_i, M_nR_e)]$
 3. M_nR_e
 4. 1—4 $M_{dn} (M_dR_e, M_dR_e)$
 5—36 15 M_dR_e
 5. M_n

4x

- I. 1. $M_dR_i, M_d (2 M_dR_i, M_nR_e, M_dR_e)$
 2. $M_{nd} (2 M_dR_i)$
 3. 1—7 $M_dR_i (M_dR_i), 2 M_dR_i, M_dR_e, 3 M_dR_i$
 8—12 M_dR_e
 4. $M_dR_i M_n (M_nR_e, M_dR_e)$
 5. $M_{dn} (M_dR_i), M_{dn} (2 M_dR_i), M_d (M_nR_e)$
 6. $M_dR_e (M_dR_i)$
 7. $M_dR_e (M_dR_e, M_d R_e)$
 8—9. $M_{nd} (3 M_dR_i)$
 10—11. $M_n, M_d (3 M_dR_e)$
 12. M_nR_e
 13. $M_d (M_d R_i)$
- II. 1. $M_dR_i (M_dR_i)$
 2. $M_dR_i (M_dR_i)$
 3. $M_dR_i (M_dR_i)$
 4. $M_dR_i (M_dR_i)$
 5. $M_dR_i (M_dR_i)$
 6. $M_dR_i (M_dR_i)$
 7. $M_dR_i (M_dR_i)$
 8. $M_dR_i (M_dR_i)$
 9. $M_{dn}R_i$
 10. $M_dR_i (M_dR_i)$
 11. $M_d (M_dR_i, M_dR_e)$
 12. $M_d (M_dR_i, M_dR_e)$

13. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
14. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
15. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
16. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
17. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
18. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
19. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
20. $M_d (M_d R_i, M_d R_e)$
21. $M_d (3 M_d R_i)$
22. $M_{nd} R_e$
23. $M_d R_e, M_{nd}$
24. $M_{nd} R_e (M_d R_{ei}, M_d R_i)$
- III. 1—5. M_d
- 6—11. $M_d (6 M_d R_i, M_d R_e)$
12. $M_d (M_d R_i)$
13. $M_d (13 M_d R_i)$
14. $M_d (M_d R_i, M_d R_e, M_d R_i)$
15. $M_{nd} (M_d R_i, M_n R_e)$
16. $M_d (3 M_d R_e, M_d R_i)$
17. $M_n R_e$
18. $2 M_d R_i, M_d (4 M_d R_i)$
19. $M_n (M_d R_i)$
- IV. 1—3. $M_n [M_{dn} (M_d R_i)]$
- 4—9. $M_n [4 M_d (M_d R_i)]$
- 10—15. $M_{nd} [M_n R_e, 3 M_d (M_d R_i), M_d (4 M_d R_i)]$
16. $M_{nd} R_e$
17. $M_n R_e (M_d R_{ei})$
- V. 1—2. 1—3. $M_d (5 M_d R_i), M_n (M_d R_i, M_n R_e)$
2. 4—8. $M_d R_e$
- 3—10. $M_n [M_{dn} (M_n R_e, M_n R_i, M_n R_e, M_d R_i)]$
- 11—24. $M_n (M_n R_e) [M_d (M_n R_e), 6 M_d (M_d R_i), M_{dn} R_e (M_d R_{ei})]$
- VI. 1—16. $M_n (M_{nd})$
- VII. 1—26. $M_n (M_d R_i) [M_d (39 M_d R_i)]$
- VIII. 1—2. $M_{dn} (M_d R_i)$
3. $M_{nd} (2 M_d R_i)$
4. $M_{nd} (M_d R_i)$
5. $M_{nd} R_e (M_d R_e)$
6. M_{dn}
- 7—12. $M_{nd} (2 M_d R_i, M_n R_e, M_d R_i)$
13. $M_n R_e$
14. $M_n R_e$
15. $M_n (M_d R_{ei})$

¹ Здесь имеются в виду такие упанишады, как Брихадараньяка, Чхандогья, Тайктирия, Айтарейя, Каушитаки, Кена, Катха, Иша, Шветашватара, Мундака, Мандукья, Прашна, Майтри (далее соответственно употреблены сокращения *Бр*, *Чх*, *Та*, *Айт*, *Кау*, *Кат*, *Шв*, *Му*, *Мм*), предположительно датируемые второй — последней четвертью I тысячелетия до н. э.

² Их высказывания приводит Б. К. Чаттопадхьяя (B. K. Chattopadhyaya, *The Upaniṣads and vedic sacrifices*, — «Journal of the Asiatic society», vol. XVII, 1951, № 3, pp. 185, 191). Ср. P. Deussen, *Die Philosophie des Upanishad's*, Leipzig, 1919, S. V f; M. Winternitz, *A history of Indian literature*, vol. I, pt 1, Calcutta, 1959, p. 203 sq.; A. Macdonnell, *A history of Sanskrit literature*, London, 1917, p. 218; S. N. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. I, Cambridge, 1922, p. 29; R. Ranade, *A constructive survey of Upanishadic philosophy*, Poona, 1926, ch. I, p. 6 (далее, : Ranade) a. o.

³ A. Hillebrandt, *Aus Brahmanas und Upanishaden*, Jena, 1921, S. 1; *Über die Upanishaden*, — «Zeitschrift für Buddhismus», IV Jhrg., 1922, S. 39—51.

⁴ H. G. Narahari, *Atman in pre-upaniṣadic vedic literature*, Adyar library, 1944.

⁵ B. K. Chattopadhyaya, *The Upaniṣads and vedic sacrifices; Philosophy of the Upaniṣads*, — «The journal of Bihar research society», vol. XLIV, September — December 1958, pt III—IV, pp. 129—136; *Ancient and modern interpretation of the Upanishads*, — «19 Indian philosophical congress», Lucknow, 1944 (цит. по: R. N. Dandekar, *Vedic bibliography*, Bombay, 1946, p. 318). О подобной преемственности см.: L. Renou, *Le Passage des Brahmana aux Upaniṣad*, — JAOS, vol. 73, 1953, p. 138—144.

⁶ С этой точки зрения можно представить себе миф как некоторую языковую интерпретацию ритуала, а ритуал — как драматическую интерпретацию, «инсценировку» мифа. Анализ связи ритуала и мифа как двух сторон одной деятельности не входит в нашу задачу. Заметим лишь, что устанавливаемая часто неоднозначность их соответствия (обилие «амифных» ритуалов и «аритуальных» мифов) коренится, по-видимому, не во внутренней структуре поведения, а в различных условиях наблюдения над этими сторонами (возможность непосредственного ознакомления, наличие письменной традиции и т. п.). Взаимоотношения мифа и ритуала (понимаемых в обычном, более узком, значении) посвящен ряд исследований. Ср., например: С. Cluckhohn, *Myths and rituals. A general theory*, — «Harvard theological review», vol. XXXV, № 1, January 1942, pp. 45—79, особенно 54 f.; Lord Raglan, *Myth and ritual*, — «Myth. A Symposium», Bloomington, 1958, pp. 78—83; S. E. Hyman, *The ritual view of myth and the mythic*, — «Myth. A Symposium», 1958, pp. 84—94; E. O. James, *Myth and ritual in the ancient Near East*, London 1958, особенно p. 284 sq.; 305 sq.; C. Lévy-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 257 sq; R. Ross, *Symbols and Civilization. Science, morals, religion, art*, New York, 1962, p. 183 sq.

⁷ См., например, достаточно подробные пересказы Бр: «Brhad-āraṇyaka-upaniṣad», tr. et ann. par E. Senart, Paris, 1934, pp. X—XXVII (далее: B. S); «Bṛihadaranyakopaniṣad», ed. Sri Ramahriṣṇa Math, Madras, 1945, pp. VII—XXXVI; Чх: «Chāndogya-upaniṣad», tr. et ann. par E. Senart, Paris, 1930, pp. XII—XXXII — (далее: CS). Ср. также соответствующие места в «Sechzig Upanisad's des Veda», übers v. P. Deussen, Leipzig, 1938 — далее: SU; S. Belvalkar, R. Ranade, *History of Indian philosophy*, vol. II, Poona, 1926, pp. 90 sq., 168 sq. — далее: Belvalkar, Ranade.

⁸ В связи с дальнейшим изложением следует еще раз подчеркнуть, что речь о мифе и ритуале в упанишадах идет постольку, поскольку содержание этих текстов рассматривается в качестве информации о мифе и ритуале. Сами же тексты упанишад как некоторое опосредствование и фиксация поведения, разумеется, могут в целом рассматриваться как миф в принятом здесь понимании.

⁹ См. об этих функциях: Ranade, pp. 36—37; Belvalkar, Ranade, p. 139 sq.; V. A. Tyagarajan, *Myth making in the Upanishads*, — «Vedanta Kesari», vol. 35, p. 50—52 (цит. по: R. N. Dandekar, *Vedic bibliography*, vol. II, Poona, 1961, p. 85).

¹⁰ Ср. CS, p. 26, n. 1; p. 68, n. 1.

¹¹ См. об этом понятии и его связи с названием «упанишада»: E. Senart, *Upās-upaniṣad*, — «Florilegium Melchior de Vogüé», Paris, 1909, pp. 575—582; M. Falk, *Upāsana et upaniṣad*, — «Rocznik Orientalistyczny», t. XIII, 1937, S. 12—158 и др. Согласно С. Шахеру, upaniṣad обозначало именно набор такого рода рекомендаций и отожествлений (S. Schayer, *Über die Bedeutung des Wortes Upaniṣad*, — «Rocznik Orientalistyczny», t. III, [1925] 1927, S. 57—67).

¹² Ср.: F. Edgerton, *The Upaniṣads: what do they teach and why?*, — JAOS, vol. 49, 1929, p. 98.

¹³ Как и в некоторых других местах, символическое осмысление жертвы по сути дела заменяет здесь самое жертву; происходит нечто вроде «замены внешней жертвы внутренней» (ср. «Махабхарата», V. *Мошадхарам*, пер. Б. Л. Смирнова, ч. II, Ашхабад, 1961, стр. 236—237, прим. 24. 25 со ссылкой на учение сравнительно более поздней Маханараяна упанишад).

¹⁴ *taddhasmaitat pūrve vidvāṃso'gnihotraṃ na juhavāicakruḥ*. Последний пример, строго говоря, представляет собой не столько рекомендацию внутреннего ритуала, основанного на «должном знании», сколько модификацию внешнего ритуала, исходящую из представления об элементарных актах жизнедеятельности как жертвенном обряде (Ср. SU, S. 31, в частности интересная параллель с I Посл. Коринфянам 10. 31). Вместе с тем этот отрывок весьма интересен, ибо свидетельствует об употреблении в самих упанишадах понятия «внутренний» применительно к ритуалу и прямо говорит о заимствовании традиционной агнихотры «внутренней» (ср. стр. 113).

¹⁵ М_д обозначает сюжетную, повествовательную (narrative) часть мифа в упанишадах, М_д — более отвлеченную (dogmatic), R_с — действия, обращенные «вовне», ритуал внешней обрядности, экстравертный; R_и — ритуал знания и почитания, интровертный. Индексы p и d, а также e и i могут сочетаться в зависимости от неоднородного характера М или R (в особенности это относится к мифу, где различие между упомянутыми типами нередко весьма условно); сходным образом сочетаются и сами М и R с соответствующими индексами в связи с характером свидетельств текста. Скобки отмечают вхождение определенной информации в описанное перед ними обрамление; при этом указано число повторяющихся подряд однородных формул, обозначения неоднородных текстов отделяются запятой. Описание проведено в основном по главам, отступления вызваны стремлением учесть тематически-композиционное единство отдельных отрывков (о композиционном членении Бр и Чх, ср. SU, S. 67f; 381f; Belvalkar, Ranade, p. 102—109, 112—117; BS, p. X—XXVII; CS, p. XII—XXXII). При этом отдельные символы М

и R отражают свидетельства далеко не одинаковых по размеру текстов — от обрамления целых книг до отдельных предложений.

В настоящем описании нас прежде всего интересует соотношение M и R в их наиболее общих типах; ряд существенных различий (например, сверхъестественные и реальные ситуации внутри M_d , последовательные характеристики, наборы тождеств, «магическая» аргументация в M_1 ; обрядовое и внеобрядовое поведение, различение элементов ритуала в R_e и т. д.) не принят во внимание. Соответственно далеко не все черты содержания текста получили здесь отражение. Ср. в связи с вопросами методики подобного описания интересный опыт выделения и подсчета в законодательном тексте двух типов предложений: *contemplative* и *eventful* — С и Е (некоторая аналогия d и n): C. Voegelin, J. Jegerlehner, F. Robinett, *Shawnee laws: Perceptual statements for the language and for the contents*, — «Language in culture. Conference on the interrelations of language and other aspects of culture», Chicago, 1954, pp. 33–45.

¹⁸ Здесь берутся лишь «чистые» случаи без M_{nd} и немногочисленных R_{el} . Учет последних не вносит существенных изменений в соотношение Bp и Ch . Так, в первом случае (все свидетельства) $\frac{M_d + M_{nd}}{M_d + M_{nd}}$ составляет для Bp и Ch соответственно $\approx 0,26$ и $\approx 0,19$; во втором (необрамленные свидетельства M) — $\approx 0,63$ и $\approx 0,51$.

¹⁷ Подобные соотношения интересно сопоставить с другими сравнительными характеристиками Bp и Ch , в частности в плане их хронологии. Ср. доводы в пользу того, что Bp является более древней: P. Deussen, *Die Philosophie der Upanishad's*, S. 356; L. Renou, *La séparation du preverbe et du verbe en védique*, — BSL, vol. XXXIV, 1933, fasc. 1, p. 94 и др.

¹⁸ Такого рода схемы могут быть применены и для описания памятников нарративно-дидактической литературы, в частности, «обрамленной повести» (например, «Панчатантра», «Хитопатеша» и др.). Так, если M будет обозначать здесь повествовательный материал, иллюстрацию рекомендуемого поведения (индексы 1, 2, 3... указывают порядок обрамленности), а R (или сочетание MR; ср. соответственно M_n , M_d и M_{nd}) — самое recommendation (главным образом стихотворные вставки и отдельные «обрамляющие» стихи), то композицию таких сборников можно было бы представить в таком, например, несколько упрощенном виде: $M < nMR > \{M_1 < nMR > [M_2 < nMR > (M_3 < nMR > \dots)]\}$.

¹⁹ Ср. R. Chase, *Myth as literature*, — «Myth and Method. Modern theories of fiction», Nebraska, 1963, p. 135 sq.; C. Cluckhohn, *Myths and rituals...*, p. 47 sq.

²⁰ В самом общем виде этот процесс может быть представлен как $S_1 \rightarrow R \rightarrow S_2$, где S_1 — первоначальное состояние субъекта, R — соответствующая ритуальная процедура, различающаяся по числу действий, их порядку, характеру (e, ei, i и т. д.); S_2 — конечное состояние (в частном случае, когда цель обряда — сохранение status quo, $S_2 = S_1$). Эта схема использована для анализа «Атхарваеды» в статье А. В. Герасимова, помещенной в настоящем сборнике (см. стр. 96 и сл.).

²¹ Некоторой аналогией в сфере языка может служить потребность в замене старых обозначений, утративших свою семантическую и экспрессивную окраску, новыми, более экспрессивными и эмоционально окрашенными (жаргоны, индивидуальное словотворчество и т. д.).

²² Здесь мы, естественно, не останавливаемся на случаях, когда эта компенсация проявляется во внерелигиозной сфере поведения (ср. выше о соотношении мифа и сказки).

²³ См.: С. Ф. Ольденбург, *Буддийские легенды и буддизм*, — «Избранные труды русских индологов-филологов», М., 1962, стр. 229. Ср. явную тенденцию к «ремагизации» и большей эмоциональной насыщенности ритуала в отдельных течениях и сектах: суфизм и другие направления в исламе; духоборчество, хлыстовство и т. д. в христианстве, хасидизм в иудаизме и др. Известную аналогию отдельным индуистским комментариям к ведийским гимнам могли бы представить, например, различные толкования Пятикнижия (ср., в частности, галахические трактаты и «Зогар» как соответственно интерпретацию типа R_e и R_l).

Е. М. Медведев

ОПЫТ ИССЛЕДОВАНИЯ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ОБЩИНЫ ПО ДАННЫМ ТОПОНИМИКИ

Земледельческая община в течение тысячелетий являлась формой существования сельского населения Индии, однако до сих пор наши знания об этом институте весьма скудны. Довольно подробные сведения относятся к XVIII—XIX вв., что же касается истории развития видов общин, зафиксированных в древний и средневековый период, то здесь приходится довольствоваться догадками, основанными на отрывочных и по большей части косвенных данных источников. Положение исследователя особенно затруднительно в связи с тем, что процесс развития общин был весьма сложен, и изучение его еще далеко от завершения¹. В настоящее время схема эволюции общины от родовой через соседскую к разложению последней уже недостаточна, так как доказана возможность дальнейшей реконструкции общин на новой базе (что определяется конкретными условиями и может происходить в различные исторические эпохи). Эти вторичные общинные коллективы эволюционировали в свою очередь². Патриархальный род в его исторически известной форме и сельская община могут сосуществовать и не являются обязательно последовательными и исключаящими друг друга ступенями в развитии общины. Взаимосвязь явлений, вызванных разложением патриархального рода и развитием соседской общины, составляет важную и еще малоизученную проблему³.

Неравномерность исторического развития различных районов Индии должна была, очевидно, обусловить одновременное существование общин на различных этапах их эволюции. Кроме того, передвижение социально отсталых групп населения и взаимовлияние экономически передовых и отсталых районов приводило, вероятно, к ускорению процессов эволюции общин, с одной стороны, и к консервации и регенерации относительно неразвитых форм их — с другой. Наконец, необходимо учитывать локальные особенности общинной организации, определяемые конкретными историческими, географическими, этническими факторами, в частности изоляцией некоторых областей. Таким образом, на каждом историческом этапе возможно синхронное существование различных видов общин и естественно ожидать весьма запутанную картину их территориального размещения.

Настоящая статья посвящена изучению топонимического материала, встречающегося в североиндийской эпиграфике I тысячелетия н. э. — в основном в дарственных записях на меди и камне. Выводы, сделанные по этому материалу, могут быть с некоторыми оговорками распространены как на более древний, так и на более поздний периоды, ибо ясно, что в эти различные эпохи происходили аналогичные процессы эволюции

общин. Из изложенного видно, что точное истолкование конкретных данных источников, в целом довольно скудных, затруднительно и позволяет прийти лишь к весьма ограниченным заключениям.

Анализ топонимов в североиндийской эпиграфике, содержащих в качестве своего последнего компонента термины, применявшиеся для обозначения различных типов поселений — общин и их подразделений, — дает возможность выявить структуру древнеиндийской общины и некоторые закономерности ее разрастания и дробления, а также установить связь административного деления индийских государств с общинными организациями населения.

В древней и раннесредневековой литературе сельские населенные пункты обозначались термином *grāma* («деревня»). По происхождению он близок словам *gaṇa* и *paṇa*, имеющим основные значения «толпа», «множество» и производные — «собрание», «сообщество», «корпорация», «племя» и др. Эти термины, по-видимому, применялись для обозначения сельских коллективов, связанных с родо-племенной организацией или происходивших от нее. Под *grāma* в ведической литературе понималось «множество», «группа», «коллектив жителей местности», «община», «племя», а отсюда следует и производное — «населенное место», «деревня». Стало быть, для древнейшего периода он толкуется двояко — «поселение общины» и «община». Позже в источниках I тысячелетия н. э. прочно установилось внешнее, поверхностное значение слова «грама» — «деревня», «поселение». Однако в эпиграфике, точно воспроизводящей народную топонимику, оно наряду с этим сохранило и другое, более древнее значение — «община», подобно тому как, например, франкская *villa* в «Салической правде» — и община и деревня.

Вообще в древних источниках четкое разграничение между ними, вероятно, не проводилось, ибо в принципе каждая деревня была поселением общины (или части общины). Правда, в некоторых случаях это различие все же можно уловить. Так, в литературе встречается термин *grāmasītha*, употребляющийся в значении «деревня», но буквально имеющий смысл «место грамы», «стоянка грамы»⁴. Здесь «грама» — явно общинный коллектив.

Для обозначения жителей деревень — членов общин в литературе бытовали термины *grāmiyaka*, *grāmin*, *grāmeṣa*, *grāmacara*, *grāmavaśin*, *grāmavāstavya*, *grāmika*⁵, произведенные от «грама».

В североиндийской эпиграфике часто упоминаются композиты *paṭaka*, *paḍaka*, *paṭṭika* и другие, причем деревни, обозначаемые этими терминами, как вытекает из текста ряда надписей, считались частями «грамы». Это позволяет думать, что не всякая деревня «грама» и что в таких случаях этот термин выступает в значении «община».

Способы образования названий населенных пунктов, упоминаемых в эпиграфике, многочисленны. Весь топонимический материал легко разделить на две части: названия, характеризующие общинную структуру и тип поселения; названия, основанные на признаках, которые подчеркивают природные, топографические, исторические и другие особенности места поселения.

Из топонимики второй категории распространены, например, названия, последний компонент которых указывает на важную роль искусственных оросительных сооружений в индийской деревне. Таковы слова, оканчивающиеся на *-kuṇḍa*, *-kuṇḍika*⁶ или *-kuṇḍaka* («колодец», «водоем»)⁷; *-khāta*, *-khāṭaka* (от корня *khan* «рыть», «копать», значения — «пруд», «водоем», «колодец»)⁸; *-kīra*, *-kīraṭaka* («яма», «колодец»)⁹. Примечательно

также имя деревни Vapika¹⁰ (от vāpi «водоем», «колодец»). Слово «водоем» присутствует и в названии деревни в грамоте из Парди 456/7 г. Дахрасены — Kāṇiyas-Taḍākāsarikā¹¹.

К этой же категории относятся названия деревень, образованные по типу Jauaripa¹² (pura¹ «укрепление», «укрепленное поселение», «крепость», «город»); Rajyasthala¹³ (sthala и sthali «место», «возвышенная, сухая земля»); Āśramaka¹⁴ («деревня, расположенная у ашрамы» — буддийского монастыря). В Дамодарпурской грамоте № 3 времени Буддхагупты упоминается населенный пункт Palāśavṛndaka¹⁵, названный так, очевидно, потому, что он был расположен у леса из деревьев палаша. В грамоте Хастина Паривраджака 517 г. говорится о Navagrāmaka¹⁶ «Новой деревне»; в Пунской грамоте Прабхаватигупты — о Vilavaṇaka — «[деревне] у леса, [изобилующего] рытвинами [или ямами]» и о Sidivivaraka — «[деревне] у расщелины Сиди»¹⁷. Даже эти случайные примеры дают представление о способах образования значительной части названий населенных пунктов, однако для изучения общины рассмотрение их вряд ли плодотворно.

В топонимике первой категории, отражающей черты общинной организации, наиболее интересны названия, последний компонент которых имеет значение «доля», «часть». Весьма распространенный термин такого рода — pāṭaka.

Слово pāṭaka (pāṭa-ka) по смыслу, очевидно, идентично реже встречающимся в эпиграфике pāṭa и pāṭaka. Вероятно, сходное значение имело и pāṭa. Родственны этим поздние термины, употребляющиеся в южноиндийских языках, — pāṭa, pāṭa, pāṭaka, pāṭi, pāṭa, pāṭa, а также pāṭa и pāṭi (с простым t)¹⁸. Значения всех их не совпадают полностью, но сводятся к двум группам, до известной степени перекрывающим друг друга: (1) «доля», «часть», «деревня»; (2) «документ», «запись», «грамота». Большинство этих слов Дж. Плэттс этимологически связывает с санскритским pāṭra («лист», «[пальмовый] лист для письма», «документ», «письмо»). М. Моньер-Вильямс тоже указывает (предположительно) на происхождение pāṭa от pāṭra (pāṭa — «пластина», «табличка [для письма]», «грамота», «кусочек ткани», «населенный пункт» — a city, town)¹⁹. Подобные значения имеет pāṭaka: «доска или таблица для письма», «документ, записанный на табличке», «кусочек ткани». Здесь следует заметить, что в древности ткань использовалась для письма, и слова pāṭa и pāṭaka объединены с pāṭra значением «письменный материал». Вместе с тем в основе происхождения всех перечисленных терминов, по-видимому, лежит значение «кусочек», «часть», что позволяет объяснить совпадение смысла слов, скрывавших такие, казалось бы, далекие понятия, как «документ», «грамота» и «доля», «часть», «часть деревни», «населенный пункт (деревня, город)». В связи с тем, что документ на владение назывался pāṭra, pāṭa, возможно также вторичное осмысление термина, под которым понималось земельное владение как «владение, собственность, участок, полученные по документу (pāṭa)».

Согласно словарю М. Моньер-Вильямса, термин pāṭaka, часто встречающийся в эпиграфике, значит «половина деревни, либо какая-то ее часть, или тип деревни»²⁰. Известный индийский эпиграфист Д. Ч. Сиркар, ссылаясь на Хемачандру, указывал на первое значение этого термина («половина деревни») и подчеркивал, что в современном бенгали этому соответствует pāṭa, происходящий от древнего pāṭa²¹. Ф. Кильхорн объяснял pāṭaka как «outlying hamlets»²²; это толкование и было принято учеными при переводе древних надписей.

Термин *pāṭaka*, если судить по контексту многих грамот, явно означает деревню; в ряде случаев деревни, названия которых оканчиваются на *pāṭaka*, именуются в документах *grāma*. Так, в надписях зафиксированы названия деревень *Vyāghrapāṭaka-grāma*²³, *Challipāṭaka-grāma*²⁴, *Mokhalapāṭaka-grāma*²⁵, *Atavipāṭaka-grāma*²⁶ и др.

В грамоте из Лунсади Шиладитьи II при перечислении границ дарованных участков наряду с двумя другими деревнями-граммами упоминается *Viśalapāṭaka-grāma*²⁷.

В Ассамской грамоте Валлабхадевы (1184/5 г.) сообщается о передаче в дар семи деревень (*grāma*), среди которых названы *Ḍo[ṣṛ]ipāṭaka* и *Soṅcīpāṭaka*²⁸.

Иногда отмечается связь отдельного поселения деревни-патаки с центральным поселением-граммой. В грамоте 1142 г. царя Камарупы Вайдьядевы, найденной в Камаули (близ Бенареса), фигурирует деревня *Santipāṭaka*, объединенная (*saṁyuta*) с деревней *Mandara-grāma*²⁹. В той же Ассамской грамоте говорится о дарении в числе прочих селений деревни *Samśrahikoṇcika* вместе с *Ḍ[ṣṛ]ipāṭaka*³⁰, очевидно, связанной с этой «граммой», так как другие селения перечисляются самостоятельно.

Там же сообщается о дарении шести патак в (деревнях) *Maitaḍa* и *Dvāgīraṭa* и (деревни) *Aśaḍāheḍika*³¹. В этом контексте разбираемый термин обозначает отдельные поселения (издатель грамоты Ф. Кильхорн переводит *hamlets*), рассматриваемые как части или подразделения упомянутых деревень; это объясняет отсутствие их названий.

В грамотах из Камаули Говиндачандры Гахадавалы (грамоты С и D) тоже рассказывается о передаче деревень с безымянными патаками, причем этот термин формально включен в перечисление угодий³². Возможно, в данных случаях патаки могли быть подразделениями общины, не выделенными в изолированные поселения, а представлявшими доли общинной земли. К сожалению, прямых указаний на такое содержание термина в эпиграфике нет, хотя литературные источники указывают именно на значение «половина деревни», «часть деревни». Мы можем привести, кроме того, пример употребления анализируемого слова, пример, демонстрирующий связь полярных значений этого термина: в Ассамской грамоте деревня *Dvāgīraṭa* (в название которой входит элемент *pāṭa*, равнозначный *pāṭaka*, что свидетельствует о происхождении ее из «патаки») сама включает несколько подразделений-патак.

Итак, мы в состоянии уточнить все градации смысла термина *pāṭa*: 1) «половина деревни», «часть деревни», «доля»; 2) «подразделение или часть деревни, составляющие отдельное поселение, выселок»; 3) «деревня, сохраняющая связь с центральным поселением-граммой, как ее подразделение, но сама называемая граммой»; 4) «самостоятельная деревня-грама, делящаяся на патаки». В перечисленных случаях слово «деревня», очевидно, можно заменить словом «община». В таком виде это построение очень напоминает известную по описаниям английских чиновников структуру общин Северной Индии в XVIII—XIX вв. На мысль об аналогии наталкивает и сходство терминологии — мы имеем в виду систему *паттидари* (о родстве терминов *paṭṭi* и *pāṭaka* и других уже говорилось)³³.

Приняв приведенную схему структуры общин за рабочую гипотезу, мы сумеем удовлетворительно объяснить кажущуюся противоречивость различных значений рассматриваемого термина, являющихся, нам кажется, отражением различных этапов эволюции общины.

Согласно нашей схеме, первое значение термина *pāṭaka* соответство-

вало долям общинников-сонаследников общинной земли. Как и в общинах паттидари, ими могли быть потомки основателя деревни, например его сыновья, их потомки (подобное родство могло быть и вымышленным). При минимальном числе сыновей (или коллективов их потомков) деревня должна была делиться на две равные доли-патаки, откуда и возникло значение термина «половина деревни». Если сонаследники оставались жить в одном поселении, то патаки представляли доли общинной земли, включавшие для уравнивания владельческих прав угодья неодинаковой ценности, видимо, главным образом различные категории пахотной земли при общей альменде. Эти патаки, возможно, подвергались переделу. Они могли быть и компактными участками. В том случае, когда община не сохраняла территориального единства и коллективы потомков братьев-соседей образовывали отдельные поселения — выселки основной деревни, патаки не порывали общинные связи и оставались подразделениями общины. Но в хозяйственном отношении они становились все более самостоятельными, особенно если отсутствовала потребность в совместных работах по искусственному орошению. Первоначально такие патаки, видимо, были поселением (однодворным) одной хозяйственно достаточно мощной семьи (вероятнее всего, большой), однако в процессе естественного роста превращались, наверно, в многодворные деревни с множеством жителей. Этот этап эволюции патак отражен, по нашей схеме, во втором и третьем значениях термина.

Общинные связи дочерних деревень с материнской основной скорее всего принимали весьма разнообразные формы — совместное право распоряжаться землей, совместное использование общинных слуг и ремесленников, гражданские функции: защита общинных прав и привилегий, оборона общины, регулирование отношений между ее членами (суд и органы самоуправления) и между нею и государством, нею и частными эксплуататорами, общий культ и др. Эти связи в неполном объеме могут поддерживаться в масштабе округа, сохраняющего элементы общинной (родоплеменной) структуры или искусственно их воспроизводящего. Но так или иначе дочерние поселения общины, по мере того как они разрастаются и уменьшается потребность в помощи материнского коллектива, вероятно, становятся независимыми, повторяя в меньших размерах организацию основной общины. В подобных случаях наименование «патака» теряет свой смысл, хотя по традиции остается в названиях деревень. Новые общины в свою очередь дробятся на патаки и т. д. Разумеется, разделение на новые патаки начинается еще в недрах старой общины — превращением большой семьи в патронимию и возникновением необходимости распределять земли патаки-выселка между семьями-сонаследниками.

Описанный процесс ничего не меняет в существующих социальных отношениях, воспроизводя снова и снова статичную картину жизни индийской общины. Анализ термина *pāṭaka* и других подобных терминов раскрывает один из аспектов консерватизма этого института.

Слово *pāṭaka* служило также названием единицы площади. Иногда это значение не выступает явно. Так, в Рампальской грамоте Шри Чандрадевы говорится о дарении «земли [одной] патаки в Нахакашти-граме»³⁴. Контекст грамоты позволяет думать, что имеется в виду часть деревни, так как описание участка является обычной формулой дара деревни (перечисляются различные угодья и категории земли, иммунитеты, получаемые новым владельцем). Эти данные, вероятно, указывают на значительную величину участка и согласуются с приведенным выше тол-

кованием термина. Но здесь возможно понимание термина и как меры площади, поэтому издатель грамоты Р. Басак переводит «участок земли, измеряемый одной патакой»³⁵.

Иногда же значение «мера площади» очевидно. В грамоте из Бела-вы речь идет об участке в деревне Уруалика-грама, включающим 1 патаку и $9\frac{1}{4}$ дрона³⁶. В грамоте из Типпера 650 г.³⁷ рассказывается, что дарованная земля распределена между брахманами, которым даны участки различной величины, среди них два участка по 9 патак, девятнадцать по 1, один участок в $\frac{1}{2}$ патаки и два по 2 патаки; шесть участков составляли совместное владение площадью в 1 патаку (или—это неясно—каждый из шести участков равнялся патаке). Далее перечисляются участки по 20, 17, 15 дрона и т. д.³⁸.

Была сделана попытка установить величину площади патаки по данным Гунайгархской грамоты Вайньягупты 507/8 г.³⁹. В этом документе названо общее число (11) дарованных в деревне патак; вместе они равны сумме площади участков— $8\frac{3}{4}$ патаки и 90 дроनावап (droṇavāpa), т. е. 90 дроनावап составляют $2\frac{1}{4}$ патаки; патака, следовательно, равна 40 дроनावапам⁴⁰. Согласившись с вычислениями размера дроनावап, произведенными Д. Ч. Сиркаром и С. К. Майти⁴¹, мы обнаружим, что патака—весьма крупная единица, неудобная для измерения земельной площади.

Учитывая это, а также тождество термина с обозначением частей (долей) деревни, мы считаем возможным предположить, что патака—единица площади, по происхождению связана с долевым разделом земель. Основой толкования термина как «меры земли» могло быть равенство значительного числа патак в пределах общины (большой общины), где они в узком смысле выступали и в качестве единиц площади, в долях которых измерялись собственнические права общинников. Как показывает грамота Говиндачандры из Дон Бузурга, иногда в большой общине, включающей несколько деревень, сохранялось общее подразделение на доли.

В этом документе упоминается деревня Вада-грама в паттале (pat-talā) Алапа «с [ее] патаками и конами»⁴². Издатель грамоты Дайя Рам Сахни переводит здесь pāṭaka как outlying hamlets, но даже при подобном толковании очевидно, что система патак перекрывает деление патталы⁴³ на деревни, если только не исходить из того, что деревня Вада-грама и есть outlying hamlet. Нам кажется в данном случае более подходящим объяснение «патак» как каких-то долей, исчисляемых в целом для всей патталы Алапа и уже в качестве таковых входящих в состав земель селений на ее территории, в частности в состав Вада-граммы.

Возможно, в том же смысле употреблено слово «патака» в Дамодарпурской грамоте № 5, где перечисляются купленные и затем дарованные участки размером 1—2 кульявапа (kulyavāpa). Один из них находится к востоку от патаки в Puraṇavṇḍikaharī. Последний компонент названия -harī, вероятно, идентичен āhāra (āhārī), или hāra, под которыми понимались территориальные подразделения большие деревни, обычно административные округа (district).

Разбивка таких округов на патаки (как, например, здесь) указывает на их связь с общинной организацией, скорее всего перед нами большая община.

Из контекста грамоты, кажется, вытекает, что отмечающие местоположение участков топонимические названия обозначали патаки; кроме уже упомянутой, встречаются Svachchanda-pāṭaka и затем Lavaṅgasikā,

Saṭuvanāśramaka и Pañcakulyavāra. Последнее название обозначает, наверно, величину площади пахотной земли данного подразделения (во всяком случае его первоначальную площадь). Обращает внимание совпадение этого числа с определенной по Гунайгархской грамоте величиной патаки — меры площади (40 дронавап). Поскольку известно, что 1 кульявапа равна 8 дронавапам⁴⁴ и, следовательно, 5 кульявап (pañcakulyavāra) как раз составляют 40 дронавап, то Панчакульявапака, которая, по нашему предположению, была патакой в смысле подразделения общины, является в то же время патакой — мерой площади. Конечно, такое совпадение, видимо, случайно, что подтверждает само название патаки, выделяющее ее из ряда других. Вообще размер подразделений общины зависит от количества земли в ней и числа долей. Все же приведенный факт свидетельствует о связи этой меры площади с реально существовавшими подразделениями общины. Интересно здесь и точное указание величины патаки-доли. Если согласиться с подсчетами Д. Ч. Сиркара и С. К. Майти, она равнялась 30—35 га. В условиях Восточной Бенгалии эта площадь не могла обрабатываться силами индивидуальной парной семьи и, вероятно, являлась наделом большой семейной общины.

Возвращаясь к грамоте из Дон Бузурга, мы должны отметить, что наше толкование выражения «паттала с патаками и конами» представляется тем более правдоподобным, что в нем наряду с патаками упомянуты «коны».

7 Слово koṇa (букв. «угол»), по-видимому, в какой-то степени сходен с термином «патака». По контексту грамоты из Дон Бузурга такое толкование кажется наиболее естественным (Д. Р. Сахни переводит буквально corners). Соотношения понятий paṭaka и koṇa остается неясным, хотя допустимо, что koṇa — более мелкое подразделение. Наверно, система общинных подразделений и соответствующая терминология были сложнее, чем это вытекает из анализа одного лишь термина paṭaka. Так, по аналогии, в общинах паттидари, кроме патти, существовали еще другие — более крупные (тарафы) и более мелкие (тхоки) подразделения, которые по существу часто оказывались одним и тем же. Термин koṇa, видимо, эволюционизировал так же, как paṭaka, ибо в эпиграфике мы встречаем названия деревень, включающие это слово: например, в Кохской грамоте Хастина Паривраджака 482/3 г. упомянута деревня Animuk takakoṇaka⁴⁵, в грамоте из Парла-Кимеди Ваджрахасты — Laṅkakoṇa⁴⁶. Однако все нюансы значений термина «кона» мы проиллюстрировать не можем.

Большой интерес для исследователя индийской общины представляет распространенный термин palli или pallika, имеющий весьма разнообразные значения. Слово происходит от глагола pall (1 кл.) + «идти», «двигаться»⁴⁷, и одно из его главных значений — «поселение дикого, кочевого племени» (скажем, абхиров). В Южной Индии оно обозначало «пастушеская деревня». Итак, palli переводится как «стоянка», «кочевье».

8 Но так назывались поселения и культурных народов Индии, в частности многие города, возникшие из бывших деревень (в названиях городов весьма часто сохраняются следы их происхождения из деревень). В смысле «деревня» термин palli фигурирует в надписи на камне из Харни Виграхараджи Чахамана (деревня Kanharallika)⁴⁸, в грамоте № 2 Индрараджи III, найденной в Багумра (деревня — Vāraḍapallika)⁴⁹, в грамоте № 1 Дадды IV Прасантарага 641/2 (деревня Suvārṇaparallī-grāma)⁵⁰ и в других эпиграфических памятниках. Особенно показательна скальная надпись Удайямаи из Дадхпани: среди названий деревень-

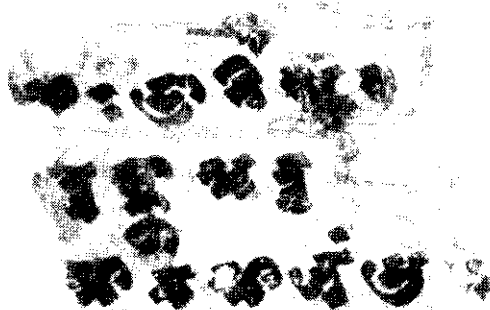


Рис. 37а. Фрагменты документов из Занг-тепе

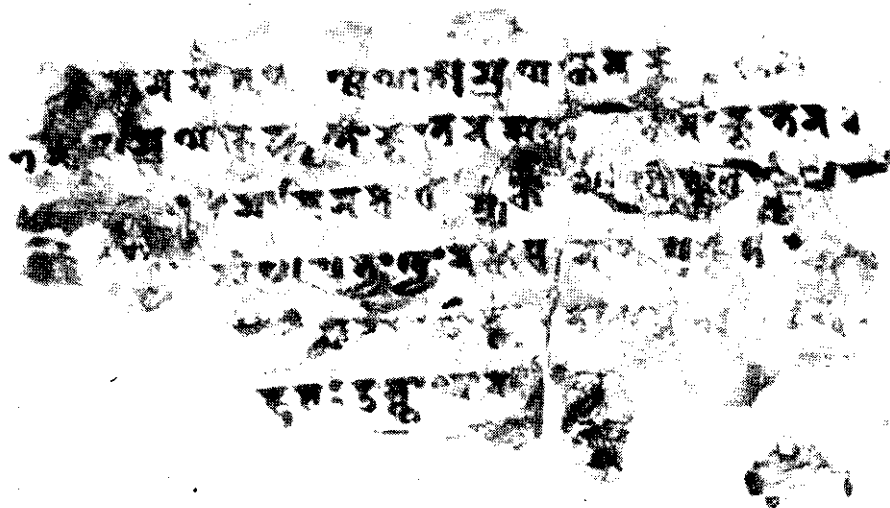


Рис. 38. Фрагменты рукописи. Документ № 2

Handwritten text in a script, likely from a manuscript. The text is arranged in several lines, with some characters appearing to be in a different script or dialect than the main body of text. The ink is dark and the paper shows signs of age and wear.

Handwritten text in a script, likely from a manuscript. The text is arranged in several lines, with some characters appearing to be in a different script or dialect than the main body of text. The ink is dark and the paper shows signs of age and wear.

Рис. 40. Фрагмент рукописи из Занг-тепе

палли упомянута Nabhūtiṣaṇḍaka⁵¹, слово ṣaṇḍaka означало общину⁵², таким образом, в данном случае palli определенно тождествен граме-общине. Здесь, по-видимому, основные и первоначальные значения — «хижина», «дом», «жилище». Этимологически они связаны с указанным выше смыслом термина «стоянка». Другое значение palli — «группа домов», «маленькая деревня», «поселок», «обособленная часть деревни», «округ». Palli — это также «половина деревни»⁵³. В «Шукранити», в частности, говорится: «Половина грамы известна как palli, половина palli известна как kumbha»⁵⁴. Это полностью совпадает с одним из значений термина «патака».

В грамоте из Кидопали времени Махабхавагупты II упоминается господин 15 паллика⁵⁵; не исключено, что эти поселения образовывали какое-то объединение. В надписи из Харши есть место, где рядом названы патаки и палли (I. 37: pāṭakadvayaṃ(?) pallikagrāmaḥ). Издатель грамоты Ф. Кильхорн отметил, что он затрудняется точно истолковать это место, так как не знает, в чем отличие значения pāṭaka от pallika⁵⁶.

Под термином padra, padraḥ чаще всего подразумевается деревня. В надписи кшатрапа Рудрасинхи 181 г., например, встречается грама Rasopadra⁵⁷, в грамоте из Балабхи Дхрувасены III 653/4 г. — Paṭṭapadraḥ⁵⁸, в надписи из Харши — Maṇḍapadra-grāma⁵⁹. В ряде случаев населенные пункты, в названии которых присутствует компонент -padra, не названы грамами (Ākāśapadra, находившаяся в округе Bhākalakkhopṛaka, в грамоте из Ватсагульмы⁶⁰, Bilvapadraḥ в грамоте из Балоды Тиварадевы⁶¹, Elapadra в Палитанской грамоте Симхадити 574 г.)⁶².

Padra может означать часть деревни. В грамоте из Малийя говорится о передаче в дар в Шивакападраке в (деревне) Антаратра⁶³ 100 pādāvarta земли, «известных как владение (pratyaya) Вирасенадантики...», и 100 pādāvarta из владения кутумбина Ботака в Bhumbhusapadraḥ. В другом случае упомянута Talapadraḥ — подразделение деревни (общины), названное так потому, что оно занимало территорию в низине (tala — «нижняя часть», «низина») ⁶⁴.

В новое время сохранилось значение термина «общинная земля», «необработанная земля, прилегающая к деревне»⁶⁵. Д. Флит толковал слово как «общинная земля» (commonland)⁶⁶. Нам кажется, следует обратить внимание на значение «земля». Тогда перечисленные выше названия допустимо толковать как «земля (доля) Шиваки», «земля (доля) Бхумбхусы», т. е. как подразделения общины, именуемые по первому владельцу, получившему ее в качестве, скажем, сопоследника при разделе; иногда участкам давали названия по внешним признакам. Из-за расплывчатости смысла «земля» значение слова «доля» не так определенно связано с названием деревень, включающим компонент padra, что видно при анализе термина pāṭaka.

По нашему мнению, можно объяснять подобным же образом происхождение названий, оканчивающихся на -vallika (valli — «земля»). Они упомянуты в Санджанской грамоте Амогхаварши I 871 г., где сказано, что Dhappavallikā и Ihari Vallikā входили в группу из 24 деревень⁶⁷. В грамоте из Таркхеде 812 г. говорится о дарении (в группе деревень) «Siḥarakhi двенадцать» деревни Govaṭṭana с Meṣuvallikā praveśukaḥ⁶⁸ (praveśukaḥ — ср. veśa «дом», «жилище»; издатель грамоты Д. Флит переводит hamlet).

Вероятно, к этому же смысловому ряду относится название деревни Siḥavāhalaka-grāma в грамоте Балавармана 893 г.⁶⁹. Здесь компонент ha-

лака (от *hala* «плуг») следует истолковать как «участок пахотной земли — доля».

Приведенный материал свидетельствует о том, что дробление общин на территориально самостоятельные поселения — хутора, выселки — было распространенным явлением. Отколовшиеся подразделения являлись, надо полагать, чаще всего большими семьями. Термин «*kula*» в литературе означает семью — и парную, и большую, а также род, самостоятельную родовую общину. Прямое указание на это имеется у Яджнявалкьи, где кулы рассматриваются наряду с пугами и шрени как судебные органы⁷⁰. Этому соответствует и статья дхармашастры Гаутама о признании обычного права: «Законы стран, джати и кул, которые не противоречат [священным] записям, также авторитетны»⁷¹.

Слово «кула» означало, кроме того, территорию, которую могут вспахать две упряжки по шесть быков⁷². Тождество терминов заставляет предполагать, что эта территория соответствовала владениям кулы-семьи. По-видимому, данные производственные возможности были у семьи, состоящей, например, из отца и сыновей. Медхатитхи, комментируя то же место дхармашастры Ману, считает кулу частью деревни⁷³.

В качестве территориальной единицы «кула» в принципе идентична подразделениям — долям общинной земли. Вероятно, этими участками могли владеть весьма различные по численности коллективы.

Топонимические материалы указывают на происхождение деревень из однодворных поселений кулы. Обычно населенные пункты именуются по их основателю, очевидно, главе кулы. Некоторые из таких названий даны в настоящей статье, однако выявить собственные имена довольно трудно. Проще рассмотреть некоторые постоянно встречающиеся компоненты названий, свидетельствующие о происхождении деревень из однодворного поселения. Значение этих слов — «дом», «жилище».

В бенгальских грамотах зафиксирован термин *pottaka*. В Пахарпурской грамоте он входит в название населенного пункта *Prṣṭhimapottaka*⁷⁴.

В грамоте из Калайкури *Tāpasapottaka* и *Dayitapottaka* — части деревни (или какого-то объединения населенных пунктов) *Hastīśrāvibhīṭakī*. Она делилась на два подразделения — Хастиширпу, включающую указанные поттаки, и Вибхитаку, включающую населенный пункт *Citra-vaṭāṅga* (очевидно, тоже поттаку)⁷⁵. Хастиширшавибхитаки и три другие деревни — *Gul.nagandhika*, *Dhanyarāṭalika* и *Samgohālī* (или *Samgohā-ṭika-grāma*) — возможно, представляли собой объединение, ибо жители их, кутумбины совместно присутствовали в качестве заинтересованных лиц при актах продажи и дарения земли. Издатель грамоты Д. Ч. Сиркар предполагал, что Самгохали объединяет несколько населенных пунктов, так как в строке второй это название поставлено во множественном числе. Таким образом, поттака в этом контексте — подразделение весьма сложной общинной организации, но этимологически термин связан со значениями сохранившихся в хиндустани слов *roṭa* и *rotak* «место дома», «основание дома»⁷⁶. Объясняя термин «поттака», Д. Ч. Сиркар ссылался на такое же значение *roṭā* в современном бенгали⁷⁷.

10

Очень многочисленны деревни, названия которых оканчиваются на *-vāṭa*, *-vāṭaka*, *-vāḍa* («место дома», «хижина», «огороженное место»), например *Vappaghoṣavāṭa-grāma*⁷⁸, Южная *Valmikatalavāṭaka*⁷⁹, *Prastaravāṭaka*⁸⁰, *Peruvāḍ(t)aka*⁸¹. В грамоте Ваджрахасты III 1061 г. отмечается, что передаваемая в дар деревня *Tāmagaseṇ-grāma* объединена с *Sikha-livāṭaka*⁸², видимо, занимающей подчиненное положение.

В ряде надписей упоминаются названия деревень, оканчивающиеся на *vāsaka* (*vāsa* «жилое место», «жилище», «стоянка»). Примечательно 11) употребление этого слова в надписи из Санчи Чандрагупты II: там имеется название *Īśvaravāsaka* («дом Ишвары»), по контексту документа означающее участок земли (однако возможно все-таки толкование «деревня») ⁸³.

В произведении Баны «Харшачарита» фигурирует деревня *Yaṣṭigṛha* ⁸⁴, последний компонент слова свидетельствует, что первоначально в этом месте был дом Яшти, видимо, основателя деревни. Компонент *-gṛha* встречается также в названии патталы *Bṛihadgrhe(ye?)varatṛha* ⁸⁵. Этот факт показывает, что названия деревни-грамы и патталы образовывались по общему принципу, и подкрепляет высказанные ранее соображения о характере института, скрывающегося за термином «паттала». Это община или большая община — «волость». Стоит напомнить, что одно из значений термина *palli* — «дом», «хижина».

Уникальное описание однодворных поселений дает Бана ⁸⁶. Он рассказывает, что дома лесных жителей находились на большом расстоянии друг от друга и были окружены огороженными садами, где, в частности, выращивалось масличное полевое растение клещевина; тут же помещался домашний скот. В загонах были сооружены водоемы и поилки для птиц. Дома строились из расщепленного бамбука, листьев, кольев и тростника.

К сожалению, характер хозяйства «лесных жителей» не совсем ясен. Мы можем лишь думать, что они занимались и земледелием и животноводством.

В новое время обычай селиться отдельными усадьбами — хуторами наблюдался у ряда отсталых племен Индии. У бхиллов Удайпура общины представляли собой группы нескольких маленьких поселков, называемых *рага* или *рага* ⁸⁷. Такой поселок состоял из нескольких хижин, и его население (30—50 человек), по-видимому, составляло большую семью ⁸⁸. По мнению К. М. Гупта, этот обычай объяснялся преобладанием у отсталых племен переложной системы земледелия. В древности этот фактор играл значительную роль, однако, конечно, более важными были социальные причины: разложение общины, выделение частновладельческих хозяйств, формирование частной крестьянской собственности, главным образом в форме владения большой семьей, но также и малой. Благодаря росту производительных сил на определенном этапе развития общества возникали условия для независимого ведения хозяйства силами мелкого коллектива или даже индивидуально, что вызывало стремление превратить земельные владения в частную собственность — аллод. Этот процесс мог сопровождаться территориальным распадом общины.

¹ См. материалы дискуссии по проблеме родовой и сельской общины на древнем Востоке на II Всесоюзной сессии по изучению древнего Востока (сокращенная стенограмма) (ВДИ, 1963, № 1, стр. 179—195); доклад И. М. Дьяконова на этой дискуссии «Община на древнем Востоке в работах советских исследователей», — ВДИ, стр. 16—34; работы Л. Б. Алаева, по-новому поставившего вопрос о происхождении ряда общинных институтов в период феодализма. (Л. Б. Алаев, *Формы общинного землевладения в Южной Индии в XIV—XVIII вв.*, — в кн. «Индия и Афганистан. Очерки истории и экономики», М., 1958; его же, *Некоторые вопросы развития индийской общины в конце XVIII — начале XIX века*, — «Вопросы истории», 1962, № 8).

² И. М. Дьяконов, *Община на древнем Востоке...*, стр. 21.

³ Там же, стр. 25, 33; М. О. Косвев, *Семейная община и патронимия*, М., 1963.

⁴ M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English dictionary, etymologically and philo-*

logically arranged with special reference to cognate indo-european languages, New. ed., greatly enlarged and improved, Oxford, S. a. (далее — MW), p. 373.

⁵ Ibid. Термин grāmika употреблялся обычно в значении «староста деревни». Чаще, чем указанные термины, применялись слова kuṭumbin (букв. «семьянин») и gr̥hastha («домохозяин»). Первый термин характерен для эпиграфики, второй — для литературы.

⁶ Суффикс -ка, обычно прибавляемый к смысловым компонентам названий деревень, не меняет их значения.

⁷ Ep. Ind., vol. VII, p. 157; vol. XII, p. 8.

⁸ Ep. Ind., vol. II, p. 129 (Kardamakhāta).

⁹ JRAS, July 1895, p. 521 (Rohinsakura); Ep. Ind., vol. II, p. 129 (Tunakuraka, Išānakura, Khaṭṭakura, Kolikuraka).

¹⁰ Ep. Ind., vol. XV, p. 311.

¹¹ Ep. Ind., vol. X, p. 53.

¹² Ep. Ind., vol. IX, pp. 1, 181 (Rājapura), vol. XV, p. 297 (Viṣamapura).

¹³ Ep. Ind., vol. IX, p. 2.

¹⁴ СII, vol. III, № 28, p. 127.

¹⁵ Ep. Ind., vol. XV, p. 136.

¹⁶ Ep. Ind., vol. XXI, p. 126.

¹⁷ Ep. Ind., vol. XV.

¹⁸ См.: J. T. Platts, *A dictionary of Urdū, classical Hindī and English*, pp. 214, 223, 226, 227, 229. См. также Н. Н. Wilson, *Glossary of judicial and revenue terms...* London, 1855, p. 403—411.

¹⁹ MW, p. 579.

²⁰ Ibid., p. 614. Здесь оговорено, что в таком смысле этот термин встречается только у средневековых лексикографов. Как будет показано ниже, в подобном значении он постоянно употребляется в эпиграфике.

²¹ «Selected inscriptions bearing on Indian history and civilization», ed. by D. Ch. Sircar, vol. I, Calcutta, 1942, p. 332, n. 7. Значения pāṛa — «a village, part of village or town», ср. бенгальское pāṛagam [pāṛa(ka)grāma] — «a village, a hamlet». См.: Н. Н. Wilson, *Glossary of judicial and revenue terms...* p. 400. Очень интересны приводимые в этом словаре значения терминов, родственных pāṛa: pāṛi, pāṛī (бенг.) — «a village or cluster of houses, detached from though dependent on, the original village» (p. 407); pāṛā (мапартх.) — «a cluster of houses situated at a little distance from the village to which they belong for the convenience of carrying on cultivating» (p. 400); pāṛīkadu (тамил.) — «a scattered hamlet» (p. 411).

²² IA, vol. XVIII, p. 135.

²³ Ep. Ind., vol. III, p. 266.

²⁴ Ep. Ind., vol. II, p. 178.

²⁵ Ep. Ind., vol. III, p. 188.

²⁶ Ep. Ind., vol. V, p. 39.

²⁷ Ibid., p. 185.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ep. Ind., vol. II, p. 354.

³⁰ Ep. Ind., vol. V, p. 185.

³¹ Ibid.

³² Ep. Ind., vol. IV, pp. 103, l. 15; grāmaḥ sa-pāṛakaḥ sa-jāla-sṭhalaḥ...; p. 105, l. 13; grāmaḥ sa-pāṛakaḥ sa-lohalavaṇ(a)...

³³ См.: Л. Б. Алаев, *Заминдари, паттидари и бхайачара*, — «Народы Азии и Африки», 1962, № 5, стр. 104—110, особенно стр. 107—108.

³⁴ Ep. Ind., vol. XII, p. 139, l. 17; Nahakāṣṭhi-grame-pāṛakabhūmau... Следует обратить внимание на написание термина pataka — с кратким «а». Возможно, такое написание — результат ошибки, но оно встречается в эпиграфике.

³⁵ Ep. Ind., vol. XII, p. 141.

³⁶ Ibid. p. 40. Дрона (द्रोणा), очевидно, то же, что droṇavāra, — мера площади, засвидетельствованная в бенгальской эпиграфике.

³⁷ Ep. Ind., vol. XV, pp. 301—315.

³⁸ Ibid., pp. 312—313 (табл.).

³⁹ IHQ, vol. V, 1930, № 1, p. 45 ff.

⁴⁰ Расчет произведен Д. Ч. Сиркаром (см.: «Selected inscriptions...», p. 332, n. 7; также S. K. Maity, *Economic life in the Gupta age*, pp. 39—41).

⁴¹ Ibid. Древние меры площади, упоминаемые в эпиграфике, сопоставляются с сохранившейся в некоторых районах Индии, в частности в Бенгалии, системой измерения земли количеством потребного для сева зерна. Дронавапа рассматривается как площадь, которую можно засеять 1 дроной (мера объема) риса. Если подсчитывать по площади, занимаемой рисовой рассадой, что, на наш взгляд, неверно, 1 патака равна 640—800

бигхов, если по площади, засеваемой зерном, — 192—240 бигхов, т. е. 29,2—35,5 га. Майти указывает, что в первом случае площадь деревни, состоящей из 11 патак, вероятно велика для Бенгалии — 7040—8800 бигхов. При втором исчислении она будет составлять 2112—2640 бигхов, что все-таки допустимо. Вычисления Д. Ч. Сиркара и С. К. Майти имеют тот существенный недостаток, что основаны на современных нормах высева зерна.

⁴² Ep. Ind., vol. XVIII, p. 221, l. 14; alāparattalāyā(yam) sapāṭakakoṇḍaḍagrāma-madhuc...

⁴³ Д. Р. Сахни в соответствии с господствующей в индийской и английской историографии тенденцией рассматривать всякие группы населенных пунктов, связанных между собой как установленные сверху административные единицы, переводит pattaḷa как district, хотя именно в этом случае наиболее ясно выступает значение «община», отмеченное в словаре Мошера-Вильямса (MW, p. 379). Наше толкование этого термина смотри ниже.

⁴⁴ См. R. Mukerjee, *The Gupta empire*, pp. 81, 115; R. C. Majumdar, *The history of Bengal*, Dacca, vol. I, p. 632; S. K. Maity, *Economic life...*, pp. 40—41.

⁴⁵ CII, vol. III, № 22, p. 103.

⁴⁶ Ep. Ind., vol. III, p. 222.

⁴⁷ MW, p. 557.

⁴⁸ Ep. Ind., vol. II, p. 124.

⁴⁹ Ep. Ind., vol. IX, p. 37.

⁵⁰ Ep. Ind., vol. V, p. 39.

⁵¹ Ep. Ind., vol. II, p. 344.

⁵² Значение слова — «множество», «толпа» (MW, p. 1108).

⁵³ H. H. Wilson, *Glossary of judicial and revenue terms...*, p. 329; Tamil lexicon, vol. IV, Madras, 1936.

⁵⁴ Śukra, I, 193. Слово „кумба“ (обычно „горшок“, „глиняный сосуд“) встречается в таком специфическом значении только в этом месте. Может быть, термин „кумба“ служил названием большой семьи, пища для которой готовилась в одном общем горшке, „котле“.

⁵⁵ Ep. Ind., vol. IV, p. 258, l. 8—9: pañcadaśapallikādūl pati.

⁵⁶ Ep. Ind., vol. II, p. 129, n.

⁵⁷ Ep. Ind., vol. XVI, p. 235.

⁵⁸ Ep. Ind., vol. I, p. 85.

⁵⁹ Ep. Ind., vol. II, p. 129. Ряд примеров, указывающих на это значение термина, приведен в кн.: R. N. Salletore, *Life in the Gupta age*, p. 339.

⁶⁰ IHQ, vol. XVII, 1941, № 1, p. 112.

⁶¹ Ep. Ind., vol. VII, p. 105.

⁶² Ep. Ind., vol. XI, p. 18.

⁶³ CII, vol. III, № 38, p. 16 (Āntaratrayām Śivakapadrake...); cp. R. N. Salletore, *Life in the Gupta age*, p. 339.

⁶⁴ IA, vol. XII, p. 201.

⁶⁵ Гуджаратское слово pādar (H. H. Wilson, *Glossary of judicial and revenue terms...*, p. 286).

⁶⁶ CII, vol. III, p. 170. Он указывал также значения the earth, particular district (ibid, n. 3); cp. MW, p. 585. См. также: H. D. Sankalia, *Studies in the historical and cultural geography and ethnography of Gujarat (Places and peoples in inscriptions of Gujarat: 300 B. C.—1300 A. D.)*, Poona, 1949, pp. 51—52.

⁶⁷ Ep. Ind., vol. XVIII, p. 256.

⁶⁸ Ep. Ind., vol. III, p. 56.

⁶⁹ Ep. Ind., vol. IX,

⁷⁰ Yājñ, II, 31. В переводе М. Н. Датта kulāni истолковывается как friends and relatives. Нам это кажется отступлением от прямого смысла [см.: «The dharma śāstras (text and translation of the twenty samhitas)», ed. and publ. by Manmath Nath Dutt (Shastri)], Calcutta, 1957, p. 67.

⁷¹ Gautama, XI, 20.

⁷² Ману, VII, 119, комментарий Куллуки.

⁷³ «Законы Ману», М., 1960, стр. 299.

⁷⁴ Ep. Ind., vol. XX, p. 59 ff.

⁷⁵ IHQ, vol. XIX, 1943, № 1, p. 22.

⁷⁶ Platts, pp. 276—277.

⁷⁷ IHQ, vol. XIX, 1943, № 1, p. 20. Слова pot или pota означают также налог, ренту с пахотного поля (Platts, p. 276; H. H. Wilson, *Glossary of judicial and revenue terms...*, p. 421). Это значение можно вывести из указанного выше: налог, рента с „дома“, с доли пахотной земли, принадлежащей одной семье. Не исключено, что значение „дом“ представляет собой вторичное осмысление названия семейной общины, проис-

ходившего от „котла“, „горшка“ для совместного приготовления пищи (одно из значений *pota* — „сосуд“).

⁷⁸ Ep. Ind., vol. XVIII, p. 62.

⁷⁹ Ep. Ind., vol. XV, p. 289.

⁸⁰ Ep. Ind., vol. VIII, p. 284.

⁸¹ Ep. Ind., vol. XII, p. 135.

⁸² Ep. Ind., vol. IX, p. 98, l. 44: *Cikhalī-vāṭakena samamekikṛtya*.

⁸³ CII, vol. III, № 5, p. 31.

⁸⁴ Bāṇabhaṭṭa, *The Harshacharita of Bāṇabhaṭṭa with the commentary (Sāṅketa) of Sāṅkara*, ed. by Kāśināth Pāṇdurang Parab, 2nd rev. ed., Bombay, 1897, p. 56. Только в этом издании данное слово встречается в форме Yaṣṭigrahaka. Впрочем, и в том и в другом случае смысл почти не меняется: *grahaka* (*graha*) и *grha* происходят от одного корня — *grah* „хватать“, „захватывать“. Таким образом, первоначальное значение слова *grha* „дом“, — „то, что захвачено, занято“, соответствует русскому „заимка“.

⁸⁵ Ep. Ind., vol. IV, p. 103.

⁸⁶ Bāṇabhaṭṭa, *The Harshacharita...*, p. 233. См. перевод: «The Harṣa-carita of Bāṇa», tr. by E. B. Cowell and F. W. Thomas, London, 1929, p. 228—229.

⁸⁷ К. М. Гупта связывает этот термин с *pura* (К. М. Gupta, *The land-system of South India*, p. 5. Более вероятна связь с *pāṭa*).

⁸⁸ В. Н. Баден-Повелл, *The Indian village community*, New Haven, 1957, p. 152, ср. p. 171. Этнография отсталых племен Индии дает много аналогий нашему материалу, в частности, засвидетельствованы общины — объединения нескольких (до 25) деревень (*paṭha* у санталов и хо); подразделения деревень на кварталы, являющиеся поселениями одной родственной группы; образование дочерних поселений вокруг общин.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ВДИ	— «Вестник древней истории»
ВИМК	— «Вестник истории мировой культуры»
ВЯ	— «Вопросы языкознания»
ДАН	— «Доклады Академии наук»
ЗВОРАО	— «Записки восточного отделения (Имп.) Русского археологического общества»
ЗКВ	— «Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее Российской Академии наук (Академии наук СССР)»
Зап. РАО	— «Записки Русского археологического общества»
ИАН СССР	— «Известия Академии наук СССР»
ИАН ТаджССР	— «Известия Академии наук Таджикской ССР»
ИАН УзССР	— «Известия Академии наук Узбекской ССР»
КСИА	— «Краткие сообщения Института археологии АН СССР»
КСИИМК	— «Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры АН СССР»
КСИНА	— «Краткие сообщения Института народов Азии АН СССР»
КСИЭ	— «Краткие сообщения Института этнографии АН СССР»
МАР	— «Материалы по археологии России»
МИА	— «Материалы и исследования по археологии СССР»
МХЭ	— «Материалы Хорезмской экспедиции»
ОАК	— «Отчеты археологической комиссии»
ЛВ	— «Проблемы востоковедения»
РАНИОН	— Российская ассоциация научно-исследовательских институтов общественных наук
СА	— «Советская археология»
САГУ	— Среднеазиатский государственный университет
СГАИМК	— «Сообщения Государственной Академии истории материальной культуры»
СГЭ	— «Сообщения Государственного Эрмитажа»
СЭ	— «Советская этнография»
СЯ	— «Советское языкознание»
ТОВЭ	— «Труды Отдела истории культуры и искусства Востока Государственного Эрмитажа»
Труды ЮТАКЭ	— «Труды Южно-Туркменской археологической комплексной экспедиции»
ХАЭЭ	— Хорезмская археолого-этнографическая экспедиция
ЭВ	— «Эпиграфика Востока»
AI	— «Ancient India»
AMI	— «Archäologische Mitteilungen aus Iran»
AJPh	— «American Journal of philology»
ARASI	— «Annual report of the Archaeological survey of India»
BEFEO	— «Bulletin de l'Ecole française d'Extreme-Orient»
BHS	— «Buddhist hybrid Sanscrit dictionary and grammar»
BSO(A)S	— «Bulletin of the School of Oriental (and African) studies. London institution»
СII	— «Corpus inscriptionum indicarum»
Ep. Ind.	— «Epigraphia Indica»
EZ	— «Epigraphia Zeylanica»
JA	— «Journal Asiatique»
JAOS	— «Journal of the American oriental society»

JRAS	—«Journal of the Royal Asiatic society»
JRAS (CBr)	—«Journal of the Royal Asiatic society. Ceylon branch»
JNES	—«Journal of the Near Eastern studies»
JIH	—«Journal of the Indian history»
IA	—«Indian archaeology»
IHQ	—«Indian historical quarterly»
ILN	—«Illustrated London news»
Ind. Ant.	—«Indian antiquary»
KZ	—«Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen»
MA SI	—«Memoires of the Archeological survey of India».
MDAFA	—«Mémoires de la délégation archéologique française en Afghanistan»
RA	—«Revue archéologique».
SPA	—«Survey of Persian art»
SPAW	—«Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften»
ZDMG	—«Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft»

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	5
- В. П. Алексеев, Антропологический состав населения древней Индии	19
- А. Я. Шетенко, К проблеме происхождения энеолита Центральной Индии	31
- В. М. Массон, Культурно-хозяйственные зоны древней Индии	49
✓ Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров, О древнеиндийской Ушас (Uśas) и ее балтийском соответствии (Ušaiš)	66
В. В. Иванов, Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции	85
А. В. Герасимов, Опыт анализа содержания гимнов «Атхарваведы»	95
А. Я. Сыркин, О некоторых закономерностях в содержании ранних упанишад	105
Г. М. Бонгард-Левин, К проблеме историчности III собора в Паталипутре	119
- С. П. Толстов, Новые археологические открытия в Хорезме и некоторые проблемы древней истории Индии	135
Б. А. Литвинский, Таджикистан и Индия (примеры древних связей и контактов)	143
✓ В. Я. Ставиский, Средняя Азия, Индия, Рим (к вопросу о международных связях в кушанский период)	166
А. М. Беленицкий, К истории культурных связей Средней Азии и Индии в раннее средневековье	188
+ Л. И. Альбаум, Новые раскопки в Занг-тепе и индийские документы	199
+ М. И. Воробьева-Десятовская, Памятники индийской письменности из Средней Азии	210
Е. М. Медведев, Опыт исследования древнеиндийской общины по данным топонимики	218
- В. И. Корнев, Древнеиндийская легенда о киннаре у народов тая	231
Е. С. Семека, Система управления древних монастырей Цейлона по материалам сингальской эпиграфики	241
Список сокращений	257

CONTENTS

Preface	12
V. P. Alexeyev (Moscow, Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences), Anthropological Types of the Early Population of India	19
A. Y. Shchatenko (Leningrad, Institute of Archeology of the USSR Academy of Sciences), On the Origin of the Eneolithic Cultures of Central India	31
V. M. Masson (Leningrad, Institute of Archeology of the USSR Academy of Sciences), The Cultural-Economic Zones of Ancient India	49
T. Y. Elizarenkova, V. N. Toporov (Moscow, Institute of Asian Peoples, Institute of Slavic Studies of the USSR Academy of Sciences), The Old Indian Goddess Usas and Her Baltic Parallel Usinš	66
V. V. Ivanov (Moscow, Institute of Slavic Studies of the USSR Academy of Sciences), The Old Indian Myth on Name-Giving and Its Parallel in the Creek Tradition	85
A. V. Gerasimov (Moscow, Institute of Asian Peoples of the USSR Academy of Sciences), Analysing the Content of Atharvaveda Hymns	95
A. Y. Syrkin (Moscow, Institute of Asian Peoples of the USSR Academy of Sciences), Concerning Certain Regularities in the Content of the Early Upanishads	105
G. M. Bongard-Levin (Moscow, Institute of Asian Peoples of the USSR Academy of Sciences), On the Historical Probability of the Third Buddhist Council at Pataliputra	119
S. P. Tolstov (Moscow, Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences), Recent Archeological Investigations in Khwarizm and Some Problems of Ancient Indian History	135
B. A. Litvinsky (Dushanbe, Institute of History of the Tajik SSR Academy of Sciences), Tajikistan and India. Ancient Links and Contacts	143
B. Y. Stavisky (Leningrad, The State Hermitage Museum), Central Asia, India, Rome (International Contacts in the Kushana Period)	166
A. M. Belenitsky (Leningrad, Institute of Archeology of the USSR Academy of Sciences), The History of Cultural Relations between Central Asia and India	188
L. I. Albaum (Tashkent, Institute of History and Archeology of the Uzbek SSR Academy of Sciences), Latest Excavations of Zang-Tepe and the Finds of Indian Documents	199
M. I. Vorobyeva-Desyatovskaya (Leningrad, Institute of Asian Peoples of the USSR Academy of Sciences), Indian Documents Discovered in Central Asia	210
E. M. Medvedev (Moscow, Institute of Oriental Languages of Moscow University), An Investigation of the Ancient Indian Community on the Basis of Toponymic Data	218
V. I. Kornev (Moscow, Institute of Asian Peoples of the USSR Academy of Sciences), The Old Indian Legend of Kinnara among the Tai Peoples	231
Y. S. Semeka (Moscow, Institute of Asian Peoples of the USSR Academy of Sciences), The Administrative System of the Monasteries of Ancient Ceylon in the Light of Sinhalese Epigraphy	241
Abbreviations	257