АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ПЕРЕДНЕАЗИАТСКИЙ СБОРНИК

IV

ДРЕВНЯЯ И СРЕДНЕВЕКОВАЯ ИСТОРИЯ И ФИЛОЛОГИЯ СТРАН ПЕРЕДНЕГО И СРЕДНЕГО ВОСТОКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
Главная редакция восточной литературы
Москва 1986

В.Н.Топоров

INDO-IRANICA: К СВЯЗИ ГРАММАТИЧЕСКОГО И МИФО-РИТУАЛЬНОГО

Связь обозначенных в заглавии сфер в самом общем виде (язык и миф) привлекла к себе внимание исследователей уже давно. Во всяком случае, именно "мифологизирующие" свойства языка явно или неявно предполагаются наличными и существенными и в старой теории мифа как результата порчи языка, и в более новой и модной гипотезе Сепира-Уорфа о навязываемых языком смысловых шаблонах, приводящих к конструированию особого класса "языковых" мифов. Миф, не мыслимый вне языка, вне принципиальной возможности его воплощения в языковой текст, миф, влияющий на язык и в известном смысле предопределяющий его семантику, и язык, который при своем употреблении (и, следовательно, и в своем развитии) не может не порождать мифы, — вот пределы того пространства, на котором разыгрывается тема связи языка и мифа. Но язык, прежде всего через грамматику, связан и с ритуалом[1]. Обращалось внимание на связь поэта как создателя языковой формы текстов, включаемых в ритуал или описывающих его, с жрецом, руководящим ритуалом: оба борются с хаосом и укрепляют своими действиями (в частности, словом) космическую организацию, ее закон, понимаемый как опора и т.п.[2]. Но, исходя из приведенного в другом месте сопоставительного анализа (в частности, и специфически

---

[1] Из конкретных исследований этой связи см.: *Renou L.* Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit. — Journal Asiatique. 1941-1942, с.105—165; ср.: *он же.* Langue et religion dans le Rgveda: quelques remarques. — Die Sprache. Bd. 1, 1949, с.11—17 и др.

[2] См.: *Schlerath B.* Gedanke, Wort und Werk in Veda und Awesta. — Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974; *Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки. — Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979. *Toporow W.N.* O jedności poety i tekstu. — Pamiętnik Literacki. LXXI, z.4, 1980, — если говорить о рассматриваемой в этой статье древней индоиранской традиции.

языковой формы) ведийских гимнов о Пуруше-первожертве, о поединке Индры с Вритрой (наиболее адекватное отражение текста так называемого "основного" мифа) и о Речи (Вач)[3], можно пойти существенно дальше. Оказывается, что и Пуруша, и Вритра, и Вач связаны между собой очень важным общим мотивом: они расчленяются и рассредоточиваются по многим местам; все они рассматриваются как жертва, которая, будучи принесена, порождает особое состояние силы, процветания, благополучия. Реальность этих мотивов и этих операций применительно к ритуалу и его существенной части — жертвоприношению, как и к ядру сюжета "основного" мифа, вне сомнения. Но есть все основания говорить о реальности подобных же операций расчленения и распределения по многим местам элементов языка, речи в ритуале, подтверждающих то, что выявлено в названных ведийских текстах. Сказанное в наибольшей степени относится к тем экстремальным ситуациям, когда связь языка с поэзией, с одной стороны, и с ритуалом, с другой стороны, настолько очевидна, что внутри данной традиции поэзия квалифицируется как язык, а язык — как ритуал. Из всех возможных аспектов, обнаруживающих эти связи языка, здесь достаточно упомянуть один — так сказать, орудийно-операционный, когда речь идет не о самом языке, поэзии или ритуале, а о тех, кто ими занимается (ответствен за них), т.е. о грамматике, поэте и жреце. Поскольку (если говорить о древнеиндийской традиции) грамматика ориентирована на основной мифо-ритуальный текст (Веды) и сама рассматривается как его часть *(vedaḥ vedānām* "Веда Вед"), она не может (хотя бы опосредствованно) не отражать соответствующей мифо-ритуальной реальности и, главное, неотделима от нее. Основой этой реальности, мифом в действии, является сам ритуал, который может быть понят как операционное описание соответствующего мифологического текста. Напрашивается естественное (по сути дела) предположение, что древний (например, в Индии эпохи Вед и позже) "грамматик" был одним из жрецов, контролировавших речевую часть ритуала[4], соответствие ее норме, прецеденту, "первослову". В этом случае получает свое объяснение исключительное сходство операций, совершаемых "грамматиком", с тем, что делает жрец. Как и жрец, грамматик расчленяет, разъединяет на части первоначальное единство, целостность (текста, соответственно жертвы), и д е н т и ф и ц и р у е т разъятые элементы (т.е. определяет их п о р я д о к и их природу через

---

[3] Ср. статью автора "Санскрит и его уроки". — Древняя Индия: Язык. Культура. Текст. М., 1985, с.5—29.

[4] Собственно говоря, наши знания о социальной стратификации ведийского общества не дают нам иных возможностей идентификации "грамматика", нежели предполагаемая здесь.

установление системы соответствий с элементами макро- и микрокосмоса), собирает воедино, синтезирует в новое единство более высокого плана разъятые элементы. Теперь это новосозданное (пресуществленное) единство артикулировано, организовано, осознано, понято и, главное, выражено в слове.

Ритуальное происхождение "грамматика" и грамматики, в частности использование жрецом и "грамматиком" (и поэтом) общего набора операций, в значительной степени предопределяет глубочайший параллелизм между структурой грамматического уровня данного текста и его ритуально-мифологической схемой. Грамматическая структура текста не только описывает соотношение чисто языковых элементов, но — в значительной степени — характеризует и соотношение мифологических (т.е. неязыковых) элементов этого же текста. Иначе говоря, одни и те же элементы текста могут выступать как объекты грамматики языка и как объекты "грамматики" мифа. В этих фрагментах грамматика и миф идут параллельно, а иногда и просто сливаются друг с другом. В таких случаях по грамматике текста мы можем с достаточным вероятием судить о "грамматике" мифа, получая тем самым ту ситуацию взаимной "зараженности", которая определяется двумя сущностями — грамматикой мифа и мифом грамматики. "Грамматикализованному" мифу ставится в соответствие грамматика языка, понимаемая как некое символическое действие, как определенная стратегия языкового поведения. Метафоричность мифа и языка оказываются предельно сближенными[5].

Из всей широкой темы связей между языковой и мифоритуальной сферами здесь рассматриваются два примера. Первый из них предполагает передачу с помощью одного и того же языкового элемента двух максимально разведенных сущностей — предельно стершегося служебного словечка, сохраняющего исключительно грамматическое ("синтаксическое") значение, и важного мифопоэтического понятия, обладающего не просто признаком полнозначности, но и особым богатством содержания[6]. Второй пример показы-

---

[5] Из аналогий в сфере литературоведения ср.: *Burke K.* A Grammar of Motives. N.Y., 1945; *он же.* The Philosophy of Literary Form. Baton Rouge, 1941, и др.

[6] Весьма показательна и связь определенных философем с грамматически важными элементами. В частности, она проявляется как в том, что названиями философских трактатов, выражающими их основную идею, нередко служат формулы, состоящие из слов, играющих важную грамматическую роль, между прочим и служебных (ср.: "Enten — eller" у С.Кьеркегора, "Être et avoir" у Г.Марселя, "Ich und Du" у М.Бубера и т.п., а также типовую формулу "Was ist die ... "), так и в характере языкового обозначения отдельных философем (Sein, Dasein, werden, man, an sich, für sich и др., ср. выражение понятий тождества, различия-инакости, другого и т.п.).

вает, как некая институализированная грамматическая схема достаточно общего характера оказывается наиболее кратким и точным способом передачи главного и исходного мотива мифа о происхождении (о "началах"), включаемого обычно в основной ритуал годового цикла (ситуация предельного совмещения "грамматического" и "мифо-ритуального").

. Др.-инд. *ṛtá-* 'закон', 'истина',
др.-иран. *arta-*: согд. *'rty, rty/(a)rti/* 'и'

Представленное здесь и в таком виде уравнение может показаться невероятным прежде всего с точки зрения семантики. Оно, действительно, содержит в себе некоторые неясности и сложности и нуждается в разъяснениях, которые отчасти и будут приведены ниже. Но до этого уместно еще резче определить разрыв между сопоставляемыми частями, указав, что и др.-инд. *ṛtá-* и особенно др.-иран. *arta-* могут выходить за пределы сферы н а р и ц а т е л ь н о г о и становиться именами с о б с т в е н н ы м и. Речь идет о персонифицированных мифологических ипостасях закона-истины *Ṛtá* и *Arta*. При этом, если *Ṛtá* принадлежит к числу более или менее условных и, главное, изолированных персонификаций-абстракций, то *Arta (Aša)*, несомненно, является элементом древнеиранского пантеона, входит в связи с другими его элементами (ср. тексты типа "списков"), включается в определенные (частью реконструированные) мотивы, словом, выступает как бесспорное божество в локусе, не исчерпываемом полностью тождеством с соответствующим основным понятием религиозной этики (например, в зорсастризме)[7]. Следовательно, в случае, который пред-

[7] Об Арте как божестве (часто с эпитетом *Arta vahišta*/авест. *Aša vahišta*, ср. название соответствующего месяца — н.-перс. *urdubihišt* /; таково же название одной из главных молитв — по содержащейся в ней формуле *ašəm vohū vahištəm astī* (ср.Y.27,14) и, вероятно, как и в ведийской традиции, — в реконструкции, потому что *arta-* обозначало некое сакральное речение идеального характера, о чем см. ниже) можно найти сведения как в общих пособиях по древнеиранской мифологии (*Nyberg H.S.*, *Widengren G.* и др.), так и в отдельных работах частного характера. Для божественной ипостаси Арты показательны такие контексты, как: *tā və mazdā paourvīm ahurā ašāi yeca taibyācā ārmaitē*. Y.51,2 "Mit ihr will ich zunächst zu euch kommen, o Kundiger Lebensherr, zur Wahrhaftigkeit und zu dir, o Gemäßheit" — по переводу: *Humbach H.* Die Gathas Zarathustra. Bd.1. Heidelberg, 1959, с.82, ср. комментарий — Bd.2, с.87 — при *kuθrā yasō. ḫyēn ašəm kū spəntā ārmaitiš*. Y.51,4 или Y.51,1, где говорится о том, что *xšaθra* обменивается между Богом и человеком через *ašā* (ср. также: ...*hvō nē mazdā vašti ašāicā carəkərəθrā srāvayeŋhē*... Y.29,8). Арту ищут, ее достигают, знают, почитают, она приносит возмездие и т.п. В Yt.17,16 ее отцом называют Ахурамазду, матерью — Спента-Армайти, братьями — Сраошу, Рашну, Митру и т.д. (ср. также Yt.17,15).

стоит здесь проанализировать, можно говорить о наличии двух полюсов — имя собственное божества высшей упорядочивающей силы и соединительный союз ('и').

Среди средств, служащих для соединения-сочинения элементов фразы в согдийском, основным является союз *'rty /arti/*, *rty /rti/*. В разных вариантах (конфессиональных) согдийского языка и в разных текстах этот союз отмечен в весьма многообразных написаниях: *'rty* (стар.письма, будд.), *'rṭy* (маних.), *'rtṭy* (маних.), *'rt* (христ.), *'r* (христ.); *rty* (будд., мугск., маних.), *rtty* (будд., мугск.), *rt* (будд.), *rṭy* (маних.)[8]; ср. также идеограмму 'XRZY (стар. письма, будд.), скрывающую (')*rty*. Однако практически, особенно при решаемой здесь задаче, достаточно иметь в виду два варианта — *'rty* и *rty*, в идеализированной записи соответственно — */arti/* и */rti/*, хотя различные орфографические варианты связаны с известными диалектными различиями. Уже было обращено внимание на две особенности, существенные в связи с темой заметки: необычайно высокую степень насыщенности согдийских текстов союзом (')*rty* (по словам Бенвениста, его можно встретить "à chaque ligne d'un texte ouvert au hazard" EGS II,171) и отсутствие бессоюзия ("l'asyndète est pour ainsi dire ignorée en sogdien". EGS II,170). Помимо многочисленных примеров из переводной (и поэтому не вполне показательной) литературы типа *rty* ZK *pr'm'y γrβy γwrt* ZY *γrβy cš'nt 'wst'ty* (Vessantara Jātaka, 43) "и он приказал много еды и много питья поставить", особого внимания заслуживают показания деловых документов юридического характера (договоры, контракты) и писем[9]. В некоторых из них *rty* выступает только в изолированном виде. Таковы, как правило, документы, опубликованные в СДМ I: 24.А 2 (*rty* — 3 раза), 25.А 3 (3 раза), 45.Б 2 (17 раз на 6 строк), 38.А 16 (5 раз, но и по разу *rtšw* и *rtčnn*), Nov. 1 (13 раз, но и однажды *rtšw*, 31). Изредка такая же ситуация наблюдается в документах из СДМ II, но практически всегда это случается в к о р о т к и х текстах (ср. А-2, А-3 /по три *rty*/, А-1, А-11 /по 1 разу/). Но есть и исключения — в 35-строчном тексте В-7 (письмо от Асптака) обнаруживается (15 раз) только

---

[8] См.: *Benveniste E.* Essai de grammaire Sogdienne. Deuxième partie. P., 1929, с.170—173 (далее — EGS II); *Лившиц В.А., Хромов А.Л.* Согдийский язык. — Основы иранского языкознания. Среднеиранские языки. М., 1981, с.511 (далее — СЯ).

[9] Ср.: *Фрейман А.А.* Описание, публикации и исследования документов с горы Муг. — Согдийские документы с горы Муг. Вып. I. М., 1962 (далее — СДМ I); *Лившиц В.А.* Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии. М., 1962 (далее — СДМ II); *Боголюбов М.Н., Смирнова О.И.* Хозяйственные документы. Чтение, перевод и комментарии. М., 1963 (далее — СДМ III).

изолированное *rty*[10], а в денежном документе А-5 на 27 довольно длинных строк приходится вообще только 7 *rty* (при одном *rtms* 'и также', 14). Разумеется, примеры изолированного *rty* обильны и в тех текстах, где *rty* входит в соединение с формами энклитических местоимений, союзов, наречий, определенного артикля, предлога и т.п.[11]. Ср.: *r t y cywyδ pyštrw w'n'kh y-nch wδwh kwn'ty* ZY. Nov.3. V 1 "И после этого он может жениться на той женщине ..."; *r t y δβr't pr 'yw srδ m'γy'n.* B-4. R-11 "И пусть Māxhān отдаст в (течение) одного года ..."; *r t y 'sty* ZK *z-'w* ZK *kwc'nth* ZY *"ym r t y* ZK *mγwn n'βw pr* | *pr-γm'ny pyr nyz-'nt r t y cw "z-tk-'r* ZY *cw γw'k-ry* ZY *cw* | *k'ry-k'r r t y* RYPWw ZY IIII I-LPW *p'γš'y r t y 'z-γnt wγtδ'r* | *'ym r t y pyšt w'n'kw pt'y-γwš'ym* ... A-9. R 1-4 "И есть такой слух: кучинцы (?) ... и весь народ в | брахманскую веру перешли ("вышли") — и знать, и купцы, и | простой народ ("работники") и 14000 духовных наставников (baxši). И гонца мы отпра-| вили, но (собств. — и) так услышали ..." и т.п. Значение и функции (')*rty* в целом достаточно ясны, хотя есть потребность по меньшей мере в двух уточнениях. Во-первых, специалисты в области согдийского языка не указывают, в чем состоит различие в употреблении (')*rty* и *'t*, *"t*, *'ty(y)*, т.е. */ət/*, */əti/*[12], равно выступающих в согдийском как соедини-

---

[10] В одном случае (V 8) *rty* читается условно (*'tw* ?), см. СДМ II, 167.

[11] Ср. лишь основные типы *rty*-кортежей из текстов СДМ II, где можно ознакомиться с более полными контекстами и переводами: *-rtšw*. Nov. 3. R 6, V 13; 1, I, 19; A-16, 9; Б-15,9; B-15,4 и др.; *-rtšwpr* (т.е. *rty* & *šw* /Pron. encl. 3. Sg./& *pr* /Praep.-Postp. /). Б-11,7 при пяти *rtšw;* — *rtšn*. Nov. 3. R 13, 24, V 4; A-18. R 9; Б-13,2,8; Б-11,4 (дважды), 8 (дважды) и др.; *-rtšy*. A-9. R 6,7; Б-13, 5, 7 и др.; *-rtn*. B-8, 16; Nov. 5, 7; B-18, 18-19; *-rtnkδ* (т.е. *rty* & *n* /Pron. encl. 1. Pl./ & *kδ* 'если'). Nov. 3. V 11; — *rtnpy-štkδ*. Nov. 3. R 16, 22-23; — *rtkδ*. Nov. 3. V 9; 1, I, 6, 10; B-18, 15 и др.;*-rtβn*. Б-15,2; Б-18, 1 и др.; — *rtmy*. B-18,4; A-17,1; — *rtγw*. B-18, 17; *-rtms*. Nov. 4. R 15; 1, I, 5; B-9. R 9 (*ms /mas/* 'и', 'также', хорезм. *ms*) при *rty ms*, *rtšw ms* ..., см. СЯ 511-512; EGS II, 171; *-rtcn(n)*. Б-11, 3; A-16, 8; Б-16, 5 и др. (*c* 'из', 'от', но и — с сохранением местоименного значения *-n* — 'от него /них/'); *-rtpts'r* Nov. 5, 8; B-17, 3 и др.; *-rtβγ*. Nov. 4. R 5, 10 (в некоторых текстах — очень часто, ср. Nov. 2 /9 раз/; B-10 /8 раз/; B-16 /8 раз/; Nov. 5 /7 раз/; Б-16 /7 раз/; Б-15 /6 раз/; Б-13 /4 раза/; B-15 /4 раза/; Б-7 /4 раза/ и т.д.; клише для вводной формулы "И, господин, ...") при *rty βγ*. A-9. V 3,4 (в том же тексте и *rtβγ*) и др.

[12] Как известно, */əti/* обычно рассматривают как результат контаминации */ət/* и подчинительного союза */əti/* 'что' < * ир. **uti*, авест. *uiti*, см. СЯ 511 (с литературой вопроса). Ср. объединение *uta* и *uti* в согд. *twty*, Conj. и Adv. ('что'; 'затем') с потерей *u-*. См.: *Gershevitch I.* A Grammar of Manichean Sogdian. Oxf., 1954, с.13 (§96), 18(§135) (далее — GMS).

тельный союз. Особенно важно знание этого различия в тех текстах, где оба союза выступают достаточно часто (будд., маних., христ.). Без этого любое заключение историко-лингвистического характера лишается опоры. Во-вторых, одно уточнение (кажется, обычно игнорируемое) может быть сделано уже сейчас: в согдийских документах с горы Муг преобладание (')*rty* над *'t /ət/* огромно[13]. В СДМ II обнаруживаются лишь два примера *'t* в одном и том же документе:... *wγty c'nkw 'tβ' kδry w'cw r t y nwkr 'zw t'βk kw γ'γ-'nw s'r* | *'z-γntw w'cw r't y tγw* ... B-18, 5-6 "...посылать (разумеется: не следовало. — *В.Т.*), как я (собств. — и я) тебя сейчас послал. Ведь вот (и вот) я тебя к кагану | отправил послом, а (и) ты ..."; ...*kyZY w'nkw prštyw* MN *'γ-rywy pyrnmstr 't š w kw γ'γ-'nw s'r 'z-γnt* | *w'c r t š w kδ* ... B-18, 10-11 "...которого я тебе ранее от себя прислал, (приказав): "к кагану его послом | отправь!" — и если его ... (собств. — его же к кагану ... или : и его ...)". СДМ III примеров союза или частицы *'t* вообще не содержит. В обоих примерах из СДМ II *'t* выступает скорее не как соединительный союз, а как усилительная частица (впрочем, близкая к союзу). Характерно, что "союзное" значение *'t* не передано и в переводе В.А.Лившица. Наконец, уместно напомнить, что и в тех согдийских текстах, где *'t* вполне распространено, оно легко обнаруживает значения, несколько отличные от чистого 'и', а именно 'также', 'и также', 'же' и т.п. Собственно говоря, эти значения и соответственно следы "частичной" (particula) природы не должны удивлять, поскольку та же ситуация отражена (в принципе еще четче, особенно в ведийском) и в и.-ир. *uta*, к которому восходит *'t* и из которого происходит союз 'и' в целом ряде современных иранских языков, особенно восточноиранских (как и согдийский). Вед. *uta* нередко выступает в функции не союза, а частицы ('же', 'вот', 'так же', 'и' /усилит./), в частности, вводящей предложение; отчасти это обнаруживается и в авест. *uta* и в др.-перс. *utā* (ср. особенно конструкции *utā* ... *utā*); то же в еще большей степени относится к этимологически связанному др.-греч. ἠ-ύτε. Сама двучленность и.-ир. *u-ta* (ср. вед. *u*) и его индоевропейского источника, а также наиболее архаичный слой семантики этого *u*, кажется, говорят в пользу первоначального статуса этого словечка именно как частицы. В тех более поздних иранских языках, где рефлексы и.-ир. *uta* стали основным соединительным союзом, все-таки остаются некоторые следы известной нерегулярности продолжений *uta* (например, по сравнению с законченностью лат. *et* или англ. *and*). Так, например, ягноб. *-at*, *-t*, *-a* высту-

[13] Не следует смешивать союз *'t* с таким же предлогом со значением направления в формулах обращения к адресату.

пает как энклитический союз (ср. *wír-at inč* 'муж и жена'), как и в большинстве других близких языков[14]. Этот союз связывает только те однородные члены предложения, которые выражены именами существительными[15]; в других языках, как, например, в сарыкольском, *-at* указывает на одновременность действий, тогда как их последовательность передается союзом *xы*[16]; но и при передаче связи одновременных действий союз *-at* может принимать скорее противительное (нежели сочинительное) значение, ср. язгул. *dz-a təd ənǰəvín-a t tow wandá niə* "я буду собирать шелковицу, а ты здесь посиди" (= "ты же...")[17]; наконец там, где продолжатели **uta* эволюционируют в направлении "чистого" соединительного союза 'и', нередко выстраивается параллельный "частично-союзный" ряд (ср. в ягнобском наряду с *-at* также *tim* 'также', 'тоже', 'и' — в соответствии с тадж. *ham*)[18].

Учитывая эту ситуацию, можно высказать предположение, что институализация продолжений и.-ир. **uta* в качестве союза, выступающего как основное средство сочинения (но не просто присоединения — с нюансом некоторого неравноправия, окказиональности и т.п.), имела место в ряде

---

[14] Ср. язгул. *-ata*, *-at*, *-a*, шугн. *-at*, *-t*, вахан. *-ət*, мундж. *-u*, ишкаш. *-ət*, *-t*, сарык. *-at*, барт., рушан., хуфск. *-yat*, *-t* (редко), но *-at* (язгул. *ata*, *at*, *a* также иногда могут выступать и неэнклитически). Характерно осет. *-ta* 'же', 'опять'. Иначе — х.-сакск. *u* < **uta*, ср.-перс. *uδ*, н.-перс. *u;* парф. *ud* (маних. *'wd*, *'wt̲*), бактр. *odo*, *oto* [*ud*, *əd*/t ?] и др. Особое положение занимает в предложении хорезм. *da* (в соответствии с согд. /'/*rty*), о чем можно судить по глоссам в "Кынйат ал-мунйа ...", сочинении хорезмийского автора XIII в. Ср.: *xafā da* (2.Sg. Imper. от *xafa* 'брать' & *da* 'и') *hazār parācna danā fi puckōsa βiniciya* "возьми тысячу разводов и привяжи их к нему"; *da mmi vuδ halāla mā aββāc* "так да не будет мне жена дозволенной" (ср. согд. *rty . mi*); *mikkimmahi i murādhi da shi tabarrukak aβāc* "мы сделали желаемое ею и да будет благословенно для нее" (*da-* & *-s*, усилит. частица); *xēza dª fā* 'встань и иди'; *dª xᵘvāsāra piriviza* "стань (собств. — и стань) свободной" и т.п. См.: *Фрейман А.А.* Хорезмийский язык. I. М.-Л., 1951, с.59, 71-73, 81 и многие другие.

[15] Ср. вахан. *-x̌ə* 'и', связывающее однородные сказуемые, видимо, в отличие от *-ət*.

[16] См.: *Пахалина Т.Н.* Сарыкольский язык. М., 1966, с.64-65; *она же*. Сарыкольско-русский словарь. М., 1971, с.14 и др. Барт., рушан. и хуфск. *at* нейтрализуют это противопоставление.

[17] См.: *Эдельман Д.И.* Язгулямско-русский словарь. М., 1971, с.17; *она же*. Язгулямский язык. М., 1966, с.92-93.

[18] Ср.: *Андрсев М.С , Пещерева Е.М.* Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М.С.Андреевым, В.А.Лившицем и А.К.Писарчик. М.-Л., 1957, с.335; *Хромов А.Л.* Ягнобский язык. М., 1972, с.67. — Ср. согд. *tym*.

иранских языков довольно поздно и во многих из них еще не достигла своего завершения. В этом контексте явно более слабое распространение *'t* в согдийском (по сравнению с */'/rty*), особенно в мугских текстах, где оно, возможно, функционировало как редкая частица усилительного типа, многозначительно. И прежде всего, хотя бы и косвенным образом, это соотношение свидетельствует об оригинальности и, по всей вероятности, архаичности если не самого (')*rty*, то его составных частей; разумеется, очень важно проводить различие между древностью формы и значения компонентов этого словечка и, возможно, относительно поздним обретением целым (/'/*rty*) статуса соединительного союза 'и'. В этом смысле архаизмы и инновации могут иногда идти нога в ногу; ср. сходную ситуацию с мифологическим образом Митры в согдийской традиции (Nov. 4. R 11), соединяющей индо-иранскую архаику с новообразованиями, возникшими под иранским влиянием у неиранских народов.

Оригинальность и изолированность согд. (')*rty* среди других иранских обозначений сочинительного союза объясняет до известной степени разнообразие предлагавшихся этимологических решений, некоторую их неуверенность, давшую основание авторам последней по времени работы о согдийском языке констатировать: "Происхождение */arti/*, */rti/* неясно" (СЯ 511). По-видимому, с таким заключением нужно согласиться, хотя, кажется, некоторые предложения выглядят достаточно привлекательными. Поскольку одна из предлагавшихся этимологий (')*rty* оказалась отвергнутой[19], приходится считаться с тремя точками зрения на происхождение этого слова. Две из них (альтернативно) принадлежат Бенвенисту: *'rty* можно понимать или как объединение элемента *r-*, сближаемого с др.-греч. ῥα или лит. *ir* 'и', с *-ty*, объясняемым как "élément de renforcement", или — и этот вариант "semble préférable" — как сочетание *'rt-* (из ир. **(h)aϑra*, авест. *haϑra* 'одновременно' — подобно *kwrt* 'где' < **kuϑra*, *'wrt* 'здесь' < **awaϑra*, *mrt* 'здесь' < **imaϑra*) с вторичным элементом *-y*[20]. Наконец, С.Конов указал на возможность связи с согд. (')*rty* хот.-сакск. *hade* 'но', 'однако'[21], которая или принимается некоторыми иранистами, или считается по меньшей мере заслуживающей рас-

---

[19] См.: *Schaeder H.H.* Beiträge zur mitteliranischen Schrift- und Sprachgeschichte. — ZDMG. 1942, Bd. 96, c.16 и сл.: *'rty* основано на *'ty* в результате перенесения *r* в положении после краткого гласного; само же *'ty* восходит к др.-ир. **yat*. Оба эти предположения ошибочны, что и было показано И.Гершевичем (GMS, c.307: Additional Notes). Первое из них ставится под удар уже простой ссылкой на форму без краткого гласного — *rty*.

[20] См. EGS II, c.171.

[21] См.: *Konow S.* Saka Studies. Oslo, 1932, c.138.

смотрения[22]. Каждое из этих объяснении оставляет неясными или некоторые детали фонетического развития, или семантические нюансы, которые оказываются особенно чреватыми сложностями при рассмотрении синтаксических элементов (каким и является *'rty*) и их функционирования. Кроме того, эти объяснения в целом выглядят достаточно изолированными и исключительными. Однако в данном случае целесообразнее попытаться предложить еще одну гипотезу о происхождении согд. (')*rty*, которая — в очень отдаленной перспективе — соотносима с первой попыткой объяснения этого слова Бенвенистом. Но для этого важно сначала обратиться к первой части сформулированного в заглавии этой заметки уравнения, а именно к др.-инд. *ṛtá-* и др.-иран. *arta-*. Современное понимание семантики и этимологии этих слов позволяет бросить луч света и на проблему согд. (')*rty*.

В данном случае ради краткости уместно остановиться только на вед. *ṛtá-*[23]. Обычный перевод этого слова как 'закон', 'мировой порядок', 'истина'[24] опасен по меньшей мере в двух отношениях: во-первых, он (говоря в общем и приблизительно) оказывается "подходящим" (т.е., по видимости, удовлетворительно осмысленным) практически во всех контекстах, где встречается *ṛtá-*, и, следовательно, такой перевод достаточно удачно выполняет функцию вуалирования более интенсивных и коренных смыслов этого

---

[22] См. GMS, с.307; *Герценберг Л.Г.* Хотаносакский язык. М., 1965, с.115; *он же*. Хотаносакский язык. — Основы иранского языкознания, с.299.

[23] Единая индо-иранская концепция *ṛta* — *arta* не подлежит сомнению, но подлежит более полной реконструкции. На этом пути особое значение приобретают параллели поэтических формул с участием этого слова в Ригведе и Авесте (о них см. в трудах Р.Шмитта, Б.Шлерата и др., см. также: *Mayrhofer M.* KEWAi. Lief.26. Heidelberg, 1976, с.654-655), а также некоторые концептуально существенные совпадения. Ср. вед. *ṛta-* & *brāhman-* при др.-перс. *artācā brazmaniy* в антидевовской надписи Ксеркса (строки 41, 51, 54) в контексте *(Auramazdām : ayada)iy : artācā brazmaniya* ... 41 (в 51 и 54 — незначительные отличия), переводимом очень по-разному. Ср. хотя бы: "there I worshipped Ahuramazda and Arta reverently" *(Kent R.G.* Old Persian Grammar, Texts, Lexicon. New Haven, 1950); "I worshipped Ahuramazda behaving in the proper ceremonial style in accord with Ṛta" *(Henning W.B.* Brahman. — TPS. 1944, с.116); "I worshipped Auramazda facing *arta*-wards during the rite" *(Duchesne-Guillemin J.* Old Persian *artācā brazmaniya*. — BSOAS 25, 1962, с.336-337); "(Там, где прежде дэвы почитались,) там я совершил поклонение Ахура Мазде в соответствии с Законом" *(Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972, с.164) и др.

[24] Ср.: *Lüders H.* Varuṇa. Bd. I-II. Göttingen, 1951—1959 (особенно раздел "Varuṇa und das Ṛta").

слова; во-вторых, указанный перевод *ṛtá-* оставляет в стороне и в тени сигнификативный аспект проблемы называния некоего понятия с помощью *ṛtá-*, т.е. игнорирует семантическую мотивировку именно такого обозначения и, следовательно, пренебрегает живой актуальной этимологией *ṛtá-* в ведийском. Заслуга установления значения-сигнификата вед. *ṛtá-* принадлежит Б.Шлерату[25]. Основной вывод, основанный на интерпретации некоторых мест Ригведы, состоит в том, что "*ṛta-*"die rechte Zusammenfügung" bedeutet, dann "eine Aussage, deren Wahrheitsgehalt in einer rechten Zusammenfügung, d.h. in einer mystischen Identifikation besteht"" (тип: "Агни воистину /действительно/ есть Сома", в отличие от *satya-*, которое обозначает предмет высказывания "als wirklich vorhanden oder wirklich zutreffend" — тип: "Индра убил Вритру"). Поэтому цель ведийского поэта не только в вознесении хвалы богам или рассказывании мифов, но и "die Aufdeckung von Identifikationspunkten, die als Gelenkstellen der kosmischen Ordnung zu verstehen sind". Именно это Б.Шлерат и считает главной целью (Hauptziel) поэта в гимнах Ригведы. Еще Людерс установил возможность понимания вед. *ṛtá-* как обозначения культовой сакральной песни[26], с чем согласуется употребление этого слова при глаголах речи (ср. *ṛtám̥ vadann* ... RV IX, 113, 4; *ṛtám̥ śáṃsanta* ... X, 67, 2 и т.п.) и такие употребления самого глагола *ṛ-* (: *ṛtá-*), *ar-*, как *stómam iyarmi*. RV I, 116, 1 "я пою славу" (букв. "поднимаю восхваление") или *iyarti vā́cam*. II, 42, 2 "он поднимает голос (речь)". Отсюда — следующий шаг: "Die Wahrheit als "rechte Zusammenfügung" von Wort und Wort (=d.h., der Wahrheitsgehalt liegt in der Gleichsetzung), oder von Wort und Wirklichkeit, schafft die Realität. Die Ordnung der Welt kann nicht anders als durch wahre Worte existierend gefaßt werden"[27]. Следовательно, *ṛtá-* соединяет, смыкает друг с другом во Вселенной вещь с вещью, а в языке слово со словом. В этом смысле оно и элемент грамматики языка и элемент грамматики мира. Выступая как всеобщий квантор связи, *ṛtá-* соединяет-

---

[25] См.: *Schlerath B.* Gedanke, Wort und Werk in Veda und Awesta; *он же.* Ṛta- und Satya- im Ṛgveda. — Труды 25-го Международного Конгресса востоковедов. Москва, 9—16 августа 1960 г. М., 1963, с.174-175; *он же.* Die Welt des Veda. — Berliner Wissenschaftliche Gesellschaft. Jahrbuch 1980. B., 1981, с.254-255. Ср. также некоторые работы автора этих строк — Ведийское *ṛtá-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии. — Этимология 1979. М., 1981, с.139—156; *он же.* Lit. *yrà*, lett. *ir* und ihre Vergangenheit im Lichte der Geschichte und der linguistischen Typologie. — ZfSl. 23, 1978, с.617—627 и др.

[26] См.: *Lüders H.* Varuṇa. I, с.421—446.

[27] См.: *Schlerath B.* Die Welt des Veda, с.255.

связывает два (и более) логически соотносимых, соприсутствующих в данном месте, в данное время, в данном тексте элемента. Всё, что соединяется (способно к соединению-связыванию), с некоей точки зрения, которую можно обозначить как "синтактическую", является идентичным, т.е. "синтактически" тождественным в синтагме (или в парадигме, если и ее понимать как текст). А и В в этом смысле могут считаться идентичными, если есть рамка, в которую они могут быть вставлены при помощи союза 'и'[28]. Оказывается, что *ṛta* управляет (упорядочивает) вещами в мире, подобно союзу 'и', управляющему (упорядочивающему) членами предложения во фразе. Истина *(ṛta)* мира, понимаемая как правильная организованность составляющих его объектов, и истинность предложения, понимаемая как правильная организованность его членов (т.е. грамматическая осмысленность всех скреп-соединений во фразе), выступают как явления одной логической природы: именно это и позволяет соотнести друг с другом оба проявления такой связи. Если объекты А и В связаны в мире, то и их обозначения в языке А' и В' могут быть связаны во фразе (или в парадигме). Если А и В не связаны в мире, то и их языковые обозначения А' и В' не могут быть логически и грамматически связаны в предложении. Соположение А и В или А' и В' в таком случае не является истинным. Древние индийцы называли такую ситуацию *an-ṛta-* "ein nicht (richtig) zusammengefügtes" (по интерпретирующему переводу Шлерата), а древние иранцы — *drug-/druj-*, т.е. ложью, обманом, нарушением истины (ср. авест. *draog-* 'лгать', др.-инд. *druh-*), обозначающими урон, ущерб, недостачу, распад как следствие разъединения, диссоциации, дисгармонии.

Выявленное в связи с *ṛtá-* противопоставление двух фундаментальных понятий соединения (связи) и разъединения (развязывания; уместно напомнить, что вед. *ṛte* /Loc. Sg./ может выступать как союз со значением 'без') находит точный эквивалент в многочисленных ритуалах (индоиранских, хеттских, славянских и т.д.), разыгрывающих ту же тему связывания и развязывания и в

---

[28] Это действительно и для синтагмы и для парадигмы, где, однако, появляются несколько иные условия: соединение понимается как возможность реализации данной функции двумя и более разными членами парадигмы (напр., функция обозначения времени в некоем языке может осуществляться Acc., Gen. и Instr., т.е. и Acc., и Gen., и Instr., в иной формулировке: или Acc., или Gen., или Instr.), т.е. в плане обмена, или же как обозначение всей парадигмы (или ее составного фрагмента), из которой делается выбор, т.е.: А или В (где А, В — члены парадигмы) на более высоком уровне образуют метатекст, где выражение "А или В" уже понимается как текст, состоящий из членов парадигмы, — А и В.

плане реальных операций, и в плане символических действий. "Связываются" болезни, природа, животные, люди, и они же "развязываются". Эта прагматическая операция имеет свое соответствие в языке в грамматических способах соединения и разъединения, в частности и прежде всего в системе союзов типа 'и' — 'или' (ср. к связи 'и' и 'или' русск. *или* = *и-ли*): 'и' связывает, соединяет, включает в некое единство; 'или' развязывает, разъединяет, изолирует, выводит из единства, заставляет делать выбор, т.е. исключает одновременную связь двух элементов[29].

Поскольку формула типа А и В предполагает совместное присутствие двух элементов, т.е. определенный вид такобытия ("Sosein"), характеризующийся связью этих элементов, она апеллирует к онтологическому аспекту проблемы. Формула А *и* В может пониматься как А есть (существует) & В есть, т.е. связь обоих элементов верифицируется их существованием (иначе говоря, обладанием общим предикатом бытия). Следовательно, соединение А и В с помощью такого 'и' является не случайным, но органическим для данной ситуации. Связь элементов внутри такой рамки интенсивна, максимально информативна и в каждом конкретном контексте принудительна; о ней можно догадываться по так называемым "органическим" *dvandva* типа "Митра *и* Варуна" (= др.-инд. *mitrāvárunā-*) в отличие от окказиональных, в принципе необязательных объединений типа "Митра и Индра" и т.п., в которых смысл 'и' экстенсивен ("примыкание": 'а еще', 'а также', 'кроме того', 'а вот', 'между прочим' и т.п.). 'И' первого рода предполагает предустановленную законосообразную бытийственную связь (соединение), 'и' второго рода — окказиональную связь на раз и только. Первое отражает некую гармоническую и сакрализованную организацию, второе — эфемерно-эвентуальное и профаническое примыкание. Высказываемое здесь предположение, в полном объеме верное, видимо, лишь применительно к некоторым идеальным, предельным ситуациям, могло бы быть подтверждено многими примерами типологического характера. Из них здесь достаточно ограничиться указанием двух категорий случаев — обычным наличием в языке союза 'и' двух типов (ср. ситуацию в ряде восточноиранских языков, см. выше; или лат. *et* и *que* и под.) и рассмотренной в другом месте связью (этимологической) союза 'и' и глагола существования.

Этот последний случай (ср. тип лит. *yrd*, лтш. *ir* 'есть', 'суть', 3.Sg.-Pl. при лит. *ìr* 'и' и т.п., а также "пре-

---

[29] Речь идет, естественно, о "разделительном" 'или'. Другое дело — "отождествительное" 'или', совмещающее оба смысла. Конструкция типа А, или В (напр., *ориенталист, или востоковед*) "разыгрывает" два противоположных мотива — соединение (по смыслу А = В) и разъединение (по форме А ≠ В).

дикативизирующее" 'и'[30]) особенно интересен в том отношении, что может быть подтвержден многими индоевропейскими примерами, этимологически связанными с др.-инд. *ṛtá-* или др.-иран. *arta-*. Но и здесь придется ограничиться минимумом иллюстраций, сославшись на соотношение др.-греч. ἄρ (α), ῥα как указателя логической связи ('и', 'итак', 'и вот' и т.п.), следствия, пояснения, усиления, возможности и т.д. (кстати, ἄρ, как и лит. *ìr̃*, восходит к и.-евр. **r̥*) и ἀραρίσκω 'соединяю', 'смыкаю', 'прилаживаю' и т.п. с лит. *yrà*, лтш. *ir* '(он) есть'. Это соотношение, в свою очередь, открывает путь к другим еще более близким параллелям вед. *ṛtá-*, во-первых, и подтверждает верность актуальной мотивировки внутренней формы вед. *ṛtá-* в соответствии с научной этимологией этого слова (вед. *ṛ-/ar-*, глагольный корень, лежащий в основе *ṛtá-*)[31], во-вторых. В результате оказывается, что только при сугубо "этимологическом" понимании вед. *ṛtá-* наиболее полно раскрывается его концептуальная суть и ритуальные связи.

Отвлекаясь от случаев, позволяющих судить о внутренней форме *ṛtá-* (ср. *ṛ- : ṛ-tá-*, *ṛ-tú-* /ср. авест. *ratu* /, *ṛ-ti-* и т.п.), и от целого ряда довольно точных соответствий в других языках (ср. др.-греч. ἀρτύς· σύνταξις. Гесихий; 'порядок', 'строй', 'устройство'; лат. *artus* 'состав', 'сочленение', 'член', *articulus* /ср. *ars, artis*. Gen. /; арм. *ard* 'порядок', 'образ', 'форма' /ср. *zard* 'украшение'/; нем. *Art* 'вид', 'род'; 'способ', 'манера'; тох. А *ortum* 'дружба', *ortu-* 'друг' и т.д.), стоит, однако, указать такие параллели к *ṛtá-*, которые по своему грамматическому статусу ("служебность", средства соединения элементов фразы, и, следовательно, ее синтаксической организации) весьма близки к согдийскому союзу *'rty, rty / (a)rti /*. В этой связи преимущественного внимания заслуживают др.-греч. ἄρτι 'только что', 'совсем недавно'; 'как раз теперь', 'ныне' (ср. νῦν ἄρτι . Plat.); 'сейчас же', 'немедленно'[32] и лит. *artì*. Adv. 'недалеко',

[30] Ср., например, русск. *он и (есть) вор* в ответ на вопрос *что он, вор что ли?* (или: *оно и видно, оно и Вася* и др.), где "частичность" (усилительность) *и* легко интерпретируется как знак предикативизации. Ранее уже указывалось, что последовательность А *и* В как целое некогда могла толковаться и как "А есть В", "А соединяется с В" и т.п., но, входя в более обширный контекст типа "А и В & Praed. & ...", *и* вновь обретал статус соединительного союза.

[31] Ср. др.-перс. *ar-* (Praes. inchoat *rasa-*): *arta-* и под.

[32] Ср. также ἀρτίως 'только что', 'недавно'; 'теперь', 'только', 'как раз', 'сейчас'; 'едва лишь', 'как только', ἄρτι-, префикс со значением 'только что', 'очень' и под.; ἄρτιος 'подходящий', 'подобающий'; 'соответствующий', 'совпадающий'; 'парный', 'четный' (ἀριθμός. Plat., Arist., Plut.); 'здоровый', 'невредимый' и др. и многочисленные образования типа ἀρτι-γαμος, ἀρτί-τοκος, ἀρτί-φυτος и т.п.

'вскоре', 'почти'; Praep. 'вблизи', 'около' и т.п., *artiē* Adv. и Praep.; арм. *ard* 'сейчас', 'теперь', 'итак' (ср. выше *ard* как существительное). Эти примеры практически заполняют последнюю лакуну в смысловом спектре продолжателей и.-евр. **r̥-*: от значения 'порядок' как образа соединения до служебных словечек с функцией организации слов в предложении (соединение с помощью элементов, указывающих на смежность /= соединенность/ во времени, в пространстве, в логической структуре бытия /'только что', 'вблизи', 'и вот', 'итак' и под./), т.е. до чистого синтаксиса, который собственно соответственно и обозначался (ср. выше перевод ἄρτός как σύνταξις у Гесихия). Тем самым согд. *'rty, rty / (a)rti* / 'и' практически выводится из изоляции, и его связь с вед. *ṛtá-*, др.-иран. *arta-* делается не только возможной, но и весьма вероятной и безусловно правдоподобной. Оказывается, что соотношение семантических элементов 'порядок' *(ṛtá-)* : 'и' (согд. */'/rty)* всего лишь частный случай из целого ряда сходных семантических комплексов, определяемых указанными двумя полюсами. Ср., например, русск. *ряд (по-ря́док, ряди́ть* 'устанавливать', 'организовывать', но и 'украшать') при вед. *ṛtá-*, др.-иран. *arta-* : русск. *ря́дом* 'близко' при лит. *artì* (ср. и др.-греч. ἄρτι): русск. *наряду́ с* 'вместе с', т.е. 'и' (ср.: *дети наряду с взрослыми*=дети и взрослые) при согд. (')*rty* ; ср. также *связь* 'соединение': *в связи с* 'в смежности', 'в соседстве', 'неподалеку' : *в связи с* 'в соединении с', т.е. 'и'. Эти примеры очень показательны с точки зрения соотношения синтаксиса и семантики, с одной стороны, и языкового (грамматического) с мифо-ритуальным — с другой. Служебные слова в разобранных случаях (в частности, согд. */'/rty)* могут оказаться крайним пунктом деградации некогда весьма богатых содержательных структур (ср. *ṛtá-*, *arta-*). То, что некогда обладало самодовлеющим смыслом, со временем стало техническим элементом организации текста, служебным синтаксическим средством. С этой точки зрения согд. (')*rty* 'и' отражает процесс полного стирания самостоятельного значения, зафиксированного в древнем состоянии индо-иранских языков у источников согдийского слова (ср. сходный процесс "выветривания" смысла, объясняющий образование предлогов из слов, обозначавших члены человеческого тела). При этом, однако, следует считаться и с отмеченной выше возможностью "вторичного" комбинирования нового целого из архаичных элементов.

Наконец, примеры типа др.-греч. ἄρτι, лит. *artì* объясняют не только смысл согд. (')*rty*, точнее — этапы семан-

тической эволюции слова, но и его форму[33], в частности остающееся до сих пор не объясненным окончательно конечное *-y /i/*, которое теперь может трактоваться как отражение архаичного типа образований служебных слов в индоевропейских языках (ср. *-i ɪ-ei* : *-oi* в более широкой перспективе именного словоизменения). Правдоподобно считать, что это *-y* могло быть поддержано аналогичным исходом других категорий слов (местоимений типа *'zwty, tγwty*, наречий типа *'kwty, 'ǎwty*, см. EGS II, 171; ср. послелоги *prcy* 'после', *ryty* 'перед', 'к' из косв. падежа ед.ч. существительного *rīt* 'лицо', 'передняя часть'; союзы *'ty, p'rwty, ky* и др.).

2. К реконструкции индо-иранского **ka-* & **dhā-* — текста

Если говорить о реальностях в области реконструкции индо-иранских текстов общего происхождения, то они пока ограничиваются (не считая чисто лингвистического, в основном фонетического и морфологического аспектов) двумя операциями: умением более или менее удовлетворительно записывать авестийский текст (обычно отдельный "подобранный" фрагмент) в ведийском морфонологическом коде[34] (это время от времени делали уже со времен Хр.Бартоломе) или — более продвинутая стадия — представить и ведийский и авестийский тексты в индо-иранском (исходном) морфонологическом коде, во-первых, и установлением обширного и диагностически очень важного, хотя и далеко не окончательного, набора общих индо-иранских поэтических формул, во-вторых. Если первое умение носит в принципе потенциальный характер и практически оправданно лишь при достаточной степени "конгруэнтности" иранских и индийских текстов, позволяющей ввести более простую и вместе с тем надежную единую форму записи, то второе достижение характеризуется той степенью конкретности, которая уже позволяет говорить о подлинной реконструкции

---

[33] Существенно, что др.-иран. *ṛ* в согдийском в данной позиции переходило именно в *r*. Ср. согд. *mṛty* 'человек' (букв. 'смертный') < **mṛt-* и т.п., см. GMS, с.20 (§138); о других рефлексах см. с.19–22 (§137–155). В связи с вед. *ṛtá-* стóит отметить, что согдийский знал и бесспорное отражение этого корня, ср. *'rt'w* "избранный" ('electus') < **artāwan* (: авест. *ašavan-*), см. GMS, с.12 (§91), 164 (§1076).

[34] Обратная задача (запись ведийского фрагмента в авестийском коде) не ставится, поскольку ведийский чаще всего сохраняет более архаичное морфонологическое состояние, чем авестийский. Хотя теоретически эта задача относится к числу вполне оправданных, в случае конкретных реконструкций текста в целом (а не отдельных языковых деталей) она практически не играет сколько-нибудь заметной роли.

некоторых существенных блоков текста (особенно, когда в состав общих формул входит концептуально важное ключевое слово). Тем не менее и в этом втором случае речь идет о реконструкции коротких текстов, скорее — отдельных скреп, нежели того основного массива текстовых заготовок, который организуется этими скрепами. Иначе говоря, аспект композиции больших частей текста и реконструкции текста на уровне "макросодержания" при таком формульном подходе поневоле игнорируется. В результате индо-иранские реконструкции текста в целом немногочисленны и достаточно робки, что находится в заметном противоречии с возможностями подобных реконструкций.

Цель этой заметки в указании одного класса общих индо-иранских текстов (подробный анализ см. в другом месте), которые могут быть уже в настоящее время реконструированы с достаточной достоверностью именно как целое, выявляемое как на языковом (грамматически-конструктивном) уровне, так и на уровне содержания (сюжетно-жанровом). Реконструкция такого целостного текста, в свою очередь, подтверждается его мифологическим единством и вхождением в конкретные ритуалы определенного типа. Следовательно, и в разбираемом случае "грамматическое" и "мифо-ритуальное" образуют своего рода рамки текста, контролируют его структуру, построенную на соотнесении и взаимозависимости (по крайней мере в пределах этого класса текстов) обеих названных сфер.

Конкретно речь идет о восстановлении концептуально важного и типологически весьма распространенного и устойчивого так называемого **ka- & *dhā-* текста, определяемого, с одной стороны, некоей институализированной синтаксической схемой типа "Кто & установил (создал) & нечто (Obj.)", с другой — принадлежностью к мифам о творении (происхождении), т.е. к ядру космогонических (и антропогонических) мифов, как правило, используемых и актуализируемых в основном ритуале годового цикла (например, на стыке Старого и Нового года), воспроизводящем историю творения ("в первый раз"). Из соображений краткости ведийские и авестийские источники реконструируемого текста будут в основном ограничены двумя реальными текстами — одним из Атхарваведы (X, 2), другим из Авесты (Yasna 44). При этом следует помнить, что генетически реконструируемый исходный текст может и не быть наиболее непосредственным источником названных индо-иранских текстов.

Уже обращалось внимание на архаичные тексты, построенные по вопросо-ответному принципу (при этом наряду с полной формой существуют и два вида редуцированных текстов: только /или преимуществéнно/ вопросы или только ответы, предполагающие, однако, вопросы /этот последний случай не всегда отличим от других форм повествования/). Достаточно назвать тексты жанра *брахмодья*, представляющие

собой серию загадок (вопросов и ответов) на к о с м о л о г и ч е с к и е тексты (ср. Vājasan. — Saṃh. XXIII, 9-12, 45-62)[35]. Самая яркая черта обоих сопоставляемых текстов — обилие вопросов, образующих регулярные серии. В AV X, 2 на 33 строфы (т.е. 132 стиха) приходится около 80 вопросов; при этом около 65 вопросов (более 80%) вводятся вопросительным местоимением *ka- (kas)* 'кто', чаще всего в форме Nom. Sg. (34 раза) и в форме Instr. Sg. (29 раз — kena). В Y.44 на 20 строф (100 стихов) приходится 27 вопросов, вводимых разными формами того же вопросительного местоимения, чаще всего в форме Nom. Sg. *kə* и *kasnā*. Эта насыщенность обоих текстов *ka-* — вопросами, по сути дела, оказывается еще большей при обращении к ядру каждого из текстов[36]. Стихия *ka-* в них не только доминирует, но и всё пронизывает и всё определяет в такой значительной степени, что оба текста с полным основанием можно отнести к группе *ka-* — текстов (или *ka-* — "гимнов"). Эта, казалось бы, чисто грамматическая особенность имеет важные следствия и в плане содержания. *Ka-* отсылает нас не просто к ч е м у-т о, что принимает участие в творении мира и человека, но к к о м у-т о, к одушевленному деятелю, к персонажу, которому доступно целеполагание и осмысление (ср.: *ka u tac ciketa*. AV X, 2, 7 "Кто же осмыслил это?"). Неслучайность использования *ka-* как принципа организации подобных текстов отчетливо подтверждается обращением к другим подобным текстам. Одним из наиболее удивительных примеров в ведийской традиции нужно считать знаменитый "*Ka-* — гимн" (RV X, 121), т.е. гимн *неизвестному* богу ("Кто-бог"), скрытому за этим вопросительным местоимением. Ср.: *kásmai* при *yá*, *yásya*, *yéna* и т.п. Из авестийских текстов, входящих в состав гат, ср. такие вопросительные примеры, как Y. 31, 33, 34, 46, 48 и др.

Очень любопытно, что о предстоящей серии *ka-* — вопросов нередко объявляется заранее введением глагола со значением 'спрашивать'. Собственно, именно так строится текст Y.44 : 19 из 20 строф (кроме заключительной, где второй стих содержит *aṯ̰ ît̰ pərəsā*) открываются стандартной формулой — *taṯ̰ θwā p ə r ə s ā ərəš mōi vaocā ahurā* "тогда (после этого, сообразно этому и т.п.) тебя с п р а ш и в а ю я, истинно (верно, честно и т.п.) скажи мне, о Ахура", после которой следуют серии вопросов, на которые должен ответить Ахура. Подобный прием отмечается и в других случаях (ср. Y.31, 15, 16), причем не только в авестийских, но и в ведийских текстах (сходство, на которое до сих

---

[35] Ср.: *Renou L.(Silburn L.)*. Sur la notion de brahman. — JA. 1949, t.237, c.22—46 (Le *brahmodya* védique).

[36] Дополнительная серия вопросов могла бы быть определена при реконструкции *ya-* — фрагментов (*ya-*. Pron.relat. ⊃ *ka-*. Pron. interrog.), частых в обоих текстах.

пор не обращалось внимания). Ср., например, в гимне-загадке: *pṛchā́mi tvā páram ántam pṛthivyā́ḥ | pṛchā́mi yátra bhúvanasya nā́bhiḥ | pṛchā́mi tvā vṛ́ṣno áśvasya retáḥ | pṛchā́mi vācáḥ paramā́m vyòma*. RV I, 164, 34 "Я спрашиваю тебя о крайней границе земли. Я спрашиваю, где пуп мироздания. Я спрашиваю тебя о семени племенного жеребца. Я спрашиваю о высшем небе речи", или RV I, 120, 4 : *ví pṛchāmi ...*, или RV 105, 4 : *yajñā́m pṛchā́my avamā́m | sá tád dūtó ví vocati | kvà ṛtám pūrvyam gatā́m | kás tád bíbharti nū́tano* "Я спрашиваю о (моей) последней жертве. Пусть объяснит это вестник (богов): Куда девался прежний закон? Кто теперь соблюдает его?" Схождения в этом случае идут и далее: спрашивание может мотивироваться незнанием (или неспособностью к знанию) истинного положения вещей и необходимостью узнать его. Ср.: *...ágne pṛchā́mi nú tvā́m ávidvān*. RV X, 79, 6 "О Агни, я спрашиваю тебя, незнающий" (потому что я не знаю); *...pṛchā́mi vaḥ kavayo vidmā́ne kā́m*. RV X, 88, 18 "Я спрашиваю вас, певцы, чтобы узнать"; сходные мотивировки есть и в гимне-загадке: *pā́kaḥ pṛchā́mi mānasā́vijānan ... ácikitvā́n cikitúṣaṣ cid atra kavī́n pṛchā́mi vidmā́ne ná vidvā́n*. RV I, 164, 5-6 "Глупец, я спрашиваю, не различая мыслью ... незрячий, зрячих певцов (провидцев) я спрашиваю, несведующий, чтобы ведать"[37]. Такие же ходы нередки и в Авесте. Ср.: *taṯ θwā̊ pərəsā̊... tācīṯ mazdā vasəmī anyācā̊ vīduyē*. Y.44,3 "тогда тебя спрашиваю я ... то и это хочу я, о Мазда (= мудрый), знать" или: *taṯ θwā̊ pərəsā̊... vaēdyāi ...* Y.44, 8 "тогда тебя спрашиваю я... чтобы я узнал..." (ср. также: *... pərəsā̊... fravōivide*. Y.44, 11; *... pərəsā̊... vīdvā̊ avąm*. Y. 44, 19, не говоря о других текстах из состава гат, в которых особо подчеркивается мотив знания, ср. Y. 43, 5, 7, 9, 11, 13, 15: *spəntəm aṯ θwā̊ mazdā mā̊ nghī ahurā*; Y. 46, 2: *vaēdā taṯ yā...*; Y. 46, 9: *kā̊ hvō yə mā arədrō cōiθ aṯ paouruyō*.. и особенно Y. 48, 2: *vaocā mōi yā tvā̊m vīdvā̊ ahurā ...* и др.).

Но AV X, 2 и Y. 44 не исчерпывают свою специфику принадлежностью к *ka-* — текстам: они также относятся к классу "тетических" (др.-греч. τίθημι, вед. *dádhāmi* и под.) текстов, так сказать, *dhā-* текстов, в которых речь идет об установлениях, о положении начал (и.-ир. **dhā-* 'ставить', 'класть', 'полагать', 'устанавливать', шире и более обще — 'создавать', 'творить'; в истории иранских языков судьба первоначального **dhā-* осложнена слия-

---

[37] О мотиве знания в контексте *ka-* — вопросов см. совместную статью с Т.Я.Елизаренковой: К структуре AV X, 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии (в печати). Тема знания (или незнания) органически выступает и в гимне о сотворении мира — RV X, 129, 6-7; здесь же — о вопрошании в (своем) сердце, ср.: *hṛdí pratīṣyā* ... 29, 4.

нием с другим глаголом — **dā-* 'дать'). Гимн AV X, 2, особенно первые три четверти его, построен на игре разных форм глагола *dhā-* (20 случаев!), выделяющих внутри всего текста его "тетическое" ядро; показательно, что элемент *dhā-* последний раз появляется в строфе 25, т.е. как раз там, где кончается и тема *ka-*. Характерно, что смысл употребления *dhā-* в подобных текстах не исчерпывается идеей простого полагания. Возможно, не случайно появление в AV X, 2 форм глагола *dhā-* именно там, где говорится не просто о создании (или со-,подбирании, ср. *ābhṛte, saṃbhṛtam*, X, 2, 1) тех или иных частей человеческого тела, но о помещении их на свое место в целом тела. Вместе с тем исключительно важны сочетания с *dhā-* слов, обозначающих не только предметные понятия, но и абстракции (имя, форма, величина, поступки, способности и т.п.). В этих условиях *dhā-* получает значение не конкретного действия, а некоего мысленно-волевого акта в цепи творения, придающего всему особую выявленность и оправданность. Семантика *dhā-* в подобных текстах в ведийском обычно несколько богаче, чем в Авесте. Но в данном случае существенны не различия, а те узлы, в которые сплетаются элементы *dhā-* и *ka-* — текстов. Ср., с одной стороны: *kṓ asminn āpo vyàdadhād* ... AV X, 2, 11 "Кто в нем воды распоположил... ?"; *kṓ asmin rūpám adadhāt, kṓ mahmānaṃ ca nā́ma ca* ...X, 2, 12 "Кто в нем форму установил, кто — величину и имя?" и т.п. и, с другой стороны: *kasnā xʿəng stāmcā dāṯ advānəm*. Y. 44, 3 "Кто солнцу и звездам путь установил?"; *kə̄ hvāpå raocāscā dāṯ təmåscā kə̄ hvāpå xʿafnəmca dāṯ zaēmācā* ... Y.44,5 "Кто (какой мастер, творец) установил свет и тьму, кто установил сон и бдение ...?" и т.п.[38]. Это сопоставление еще более выиграет в своей доказательности, если напомнить, что и в других текстах о творении *dhā-* играет особую роль, ср.: *yát púruṣaṃ vy ádadhuḥ* ... RV X, 90,11 "Когда Пурушу расчленили ... (собств. — расположили его части по отдельности)" и т.п. Можно пойти еще дальше, высказав предположение, что многочисленные поэтические формулы с глаголом *dhā-* (< **dhē-*) в их составе представляют собой осколки исходного "тетического" текста.

---

[38] Ср. *vīspanąm dātārəm*. Y. 44,7 — о творце всего (всех вещей), *dāiti... dāitē* ... Y. 44,19, *dazdyāi*. Y. 44,1, не говоря о более специальных способах выражения идеи творения-созидания (ср.: *kə̄ bərəxδąm tāšt ... kə̄ uzəmām cōrət*. Y. 44,7; *kaēibyo... gąm taš́o*. Y. 44,6 в перекличке с *yə̄ ahmāi gąm ... hə̄m. taš́aṯ*. Y. 47,3, где, однако, *taš-* сосуществует с *dā-*, ср. в следующем стихе *aṯ hōi vāstrāi rāmā då ārmaitīm*; о сочетаниях типа *rāmąm dåntē, rāmąm dāṯ, rāmąm ... dadātū* и под. см.: *Humbach H.* Die Gathas des Zarathustra. Bd.II. Kommentar. Heidelberg, 1959, c.74). Ср. Y.29, 1,2 и др.

Соотнесенность *ka-* и *dhā-* — фрагментов друг с другом делает естественным по меньшей мере еще два предположения — о том, что *dhā-* должно быть связано с *ka-* как предикат со своим субъектом, и о том, что *dhā-* как предикат должно иметь при себе обозначения объектов. Ранее было показано, что связь элементов, выражаемая формулой *Ka-* (Subj.) & *dhā-* (Praedic.) & Obj., не только не случайна и не просто эмпирична, но основана на некоем глубоком сродстве всех трех элементов формулы, вытекающем из их принадлежности единой ситуации "тетического" мифа и определяемой этим их взаимосвязанности. Поскольку именно *dhā-* занимает в формуле ключевую позицию, целесообразно определить применительно к нему суть того явления, которое кодируется элементом *dhā-*. В "тетических" текстах, где *dhā-* выступает в "сильной" позиции, его можно понимать как обозначение такого установления (ставить — стать /стоять/ — быть), которое — в пределе — вызывает к жизни истинно сущее, одновременно нарекаемое именем и с этих пор выявленное, доступное знанию[39]. Таким образом, *dhā-* может рассматриваться как двухместный предикат, в значительной степени предопределяющий характер своих терминов: субъект — *Ka-*, Творец (всего) и объект — всё, т.е. человек (Пуруша, *Я*) и мир. Обе эти объектные области четко выделяются в индийской и иранской древних традициях (AV X,2 и тексты о Пуруше в Ведах, как и среднеиранские тексты, так или иначе связанные с темой Гайомарта /Bundahišn, Zātspram и др./, посвящены творению человека, членов его тела; Y.44, те же среднеиранские тексты в других своих частях, как и разные варианты ведийских мифов о создании элементов Вселенной, посвящены творению мира) и находят многочисленные параллели повсюду, где задается вопрос о творении. Перед нами, по сути дела, универсальная формула, стоящая у начала всякого философствования: Творец — творение (творчество) — тварь (*Я* и мир). Ср. наиболее точное и краткое выражение этой проблемы в связи с темой познания: "Je ne sais qui m'as mis au monde, ni ce qui c'est que le monde, ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connoît non plus que le reste" (Pascal. "Pensées").

---

[39] В переводе на язык "Книги Бытия" *dhā* — точнее всего определялось бы двумя известными формулами — "Да будет...!" и "Увидел Бог, что *это* хорошо". Ср.: И сказал Бог: да будет твердь ... И создал Бог твердь ... и назвал Бог твердь небом ... И увидел Бог, что *это* хорошо. Бытие I, 6, 10.

В указанной формуле *Ka-* & *dhā-* & Obj. сходство между архаичными ведийскими и авестийскими (и пехлевийскими) текстами не ограничивается звеньями субъекта *(Ka-)* и предиката *(dhā-)*, но распространяется в достаточно полной мере и на сферу объектных обозначений. Уместно здесь ограничиться лишь рядом примеров, помня при этом, что указываемые объекты творения или непосредственно связаны с предикатом *dhā-* (и субъектом, скрытым за *Ka-*), или выступают в рамках общей *dhā-* — конструкции при предикатах, которые, по сути дела, представляют собой специализацию или дальнейшее развитие смыслов, содержащихся в *dhā-*.

Ср.: солнце—луна—звезды— *sūryā candramásau dhātā yathāpūrvám akalpayat*. RV X, 190, 3 "Солнце и Луну сотворил последовательно создатель"; *yéna ṣvà stabhitám*. RV X, 121, 5 "Кем Солнце установлено?"; *kénāhar akarod rucé | uṣásaṃ kénānvainddha*... AV X, 2, 16 "Благодаря кому (кем) сделал он день сияющим? | Утреннюю зарю благодаря кому зажег он?" (ср. RV X, 90, 13) и т.п. — при : *kasnā x̌ə̄ng strōmcā dāṭ advānəm | kasnā yā mā uxšyeiti nərəfsaitī ϑwaṭ*. Y.44,3;

свет и тьма — *akalpayat ... átho svàḥ*. RV X, 190, 3 "сотворил ... потом свет (солнце)" — при *kə̄ hvāpā̊ raocā̊scā dāṭ təmā̊scā*. Y.44,5 "Кто (какой творец) создал (установил) свет и тьму?";

сон и бдение — *svápnaṃ saṃbādhatandryàḥ ... kásmad vahati pūruṣaḥ*. AV X,2,9 "Сон, угнетенность, изнеможение ... от кого выносит (их) Человек?" — при *kə̄ hvāpā̊ x̌afnəmcā dāṭ zaēmācā*. Y.44,5 "Кто (какой творец) создал (установил) сон и бдение?";

утро(заря), день, вечер — *kénā́har akarod rucé | uṣásaṃ kénānvainddha | kéna sāyaṃbhavám dade*. AV X,2,16 (см. выше) "Благодаря кому сделал он день сияющим? Утреннюю зарю благодаря кому зажег он? Благодаря кому далось ему наступление вечера?" (ср. RV X,190,2: о годе, распределяющем дни и ночи и 190,1: о рождении ночи) — при : *kə̄ yā ušā arə̄m.pi ϑwā xšapācā* ... Y.44,5 "Кто (это), через которого утро (заря), день и ночь ...?";

небо и земля — *kénemā́ṃ bhū́mim aurṇot | kéna páryabhavad dívam*. AV X, 2,18 "Благодаря кому покрыл он эту землю? Благодаря кому объял он небо?"; *dhātā́ ... akalpayat dívaṃ ca pṛthivī́m cāntárikṣam*. RV X,190,3 "Создатель сотворил небо и землю и воздушное пространство"; *sá dādhāra pṛthivī́m dyā́m utémā́m*. RV X,121,1 "Он поддержал землю и это небо"; *yéna dyaúr ugrā́ pṛthivī́ ca dṛḍhā́*. RV X,121,5 "Кем укреплены огромные небо и земля?"[40] —

---

[40] Ср. в гимне Пуруше: *nā́bhya āsīd antárikṣaṃ śīrṣṇo dyaúḥ sam avartata | padbhyā́m bhū́mir* ... RV X,90,14 "Из пупа возникло воздушное пространство, из головы развилось небо, из ног — земля" или в RV X,121,9: ...*janitā́ yáḥ pṛthivyā́ yó vā dívaṃ* "... кто родитель земли и кто (породил) небо ...".

при *kasnā dərətā zqmcā adə̄ nabā̊scā*. Y.44,4 "Кто держит землю (внизу?) и небо?";

ветер и облака — *prāṇād vāyúr ajayata*. RV X,90,13 при: *kə̄ vātāi dvqnmaibyascā yaogəṯ āsū*. Y.44,4 "Кто запрягает ветру и облакам (туманам) резвецов?";

воды — *kénāpo ánvatanuta*, AV X,2,16 "Благодаря кому протянул он воды?"; *yas cāpás candrā bṛhatīr jajāna* ... RV X,121,9 "Кто породил сверкающие высокие воды?"[41] — при: *(kasnā dərətā)* ... *kə̄ apō urvarā̊scā*. Y.44,4 "(Кто держит) ... кто — воды и растения?";

семя, сын, потомство — *kó asmin réto nyàdadhāt tántur ā tāyatām íti*. AV X,2,17 "Кто в нем семя установил? — говоря: "Да протянется нить (потомства)?" — при: *kə̄ uzəmə̄m cōrəṯ vyanayā puθrəm piθrē*. Y.44,7 "Кто создает через свою способность хорошего сына для отца?";

распад, разрушение, порча, гибель — *ártir àvartir nírṛtiḥ kúto nú púruṣe* ... AV X,2,10 "Несчастие, распад, гибель — откуда же они в человеке?" — при: *kaθā ašāi drujə̄m dyqm zastayō* ... *ə̄mavaitīm sinqm dāvōi drəgvasū ā īš dvafšə̄ng mazdā* [*a*]*nāšē qstqscā*. Y.44,14 "Как мог я дать Ложь в руки Правде ... с тем, чтобы посягательство и разрушение принесла она среди причастных Лжи, чтобы она доставила их к нужде и порче (гибели), о Мудрый?" (ср.: *kə̄ vərəθrəm jā*. 44,16 "кто разрушает сопротивление /препятствие/?");

жизнь, сила, бессмертие — *yá ātmadā́ baladā́* ... | *yásya chāyā́ mṛ́tam yásya mṛ́tyúḥ*. RV X,121,2 — "Кто — дающий жизнь, дающий силу ... Чье отражение — бессмертие, чье — смерть?" (ср.121,7); *kúto mṛtyúḥ kúto 'mṛ́tam*. AV X,2,14 "Откуда — смерть, откуда бессмертие?" — при *sarōi būždyāi haurvātā amərətātā*. Y.44,17 "чтобы получить (добиться) в защиту здоровья (целостность) и бессмертие" (ср. *haurvātā amərətātā*. 44,18); *mazdā dadāṯ ahurō haurvatō amərətātascā būrōiš ā ašah'yācā* ... Y.31,21 и др.;

жертва — *kó asmin yajñám adadhād*. AV X,2,14 "Кто в нем жертву установил?"; *kéna yajñám ca śraddhā́m ca*. X,2,19 "Благодаря кому — жертва и вера" и многочисленные примеры темы установления жертвы, в частности, в "тетических" текстах (ср. X,90,6 и сл.; X, 121 с повторяющейся концовкой каждой строфы: *kásmai devā́ya haviṣā vidhema*, основанной на игре слов, — или: "Какого бога (какому) мы почтим жертвенным возлиянием?", или: "*Ка-* бога (*Ка-* богу) мы почтим жертвенным возлиянием") — при *ašəm šyaoθanāiš dəbqzaitī ārmaitiš*. Y.44,6 "Благая мысль (сообразность) укрепляет Правду через (жертвенное) дело" и др.;

---

[41] Ср. мотив воды в RV X,121,7-8, мотив океана в RV X,190,1-2 и т.д. — в отличие от первозданных вод Хаоса: *ámbhaḥ kím āsīd gáhanaṃ gabhīrám*. RV X,129,1 "Что за вода была — глубокая бездна?".

мудрость, благая мысль — *medhā́m kó asmínn ádhyauhat*. AV X,2,17 "Кто мудрость пробудил в нем? — при: *kasnā́ vaŋhə́uš mazdā́ dąmíš manaŋhṓ* Y.44,4 "Кто, о Мудрый, творец благой мысли?" или: *yā́ tōi mazdā́ ādištiš yā́cā́ vohū́ uxδā́ fraší manaŋhā́* Y.44,8 "...каково твое, о Мудрый, наставление (указание) и речь, которую я с благой мыслью говорю"[42];

речь, слово, голос — *hánvor hí jihvā́m ádadhat purūcīm | ádhā mahī́m ádhi śiśrāya vā́cam* ... AV X,2,7 "Ведь он установил между обеими челюстями многообильный язык, затем прикрепил могучую речь..." и вся тема божественной речи (RV X,125 как несомненная трансформация "тетического" текста или, точнее, "ономатетический" миф) — при: *hyaṯcā́ mōi h'yāṯ vā́xš aēšṓ*. Y.44,17 "и о том, чтобы мой голос сильным (могущественным) был" и др.

Этот перечень общих элементов в ведийских и авестийских "тетических" текстах может быть продолжен[43], хотя в данном случае в этом нет необходимости. Важнее восстановление самой схемы общего индо-иранского текста и ее рамок, а также указание тех лексем, которыми заполняются основные звенья реконструированного таким образом на основании вполне реальных индийских и иранских текстов "тетического" типа исходного "прототекста". В общем виде схема такого "прототекста" могла бы выглядеть так:

Тебя (**tvā/m/*) & спрашиваю (**pṛ-sk'-ā/mi/*) & чтобы знать (**vid-*):
Кто (**ka-*) & установил /создал, сотворил/ (**dhā-*) & :
Солнце (*sū́rya-, svar-; hvar-*) & Луна (*mās-, candrámas-; mā́*) &
Звезды (*star-; star-*) &

---

[42] Следует отметить, что серия мысль — слово — дело (благое или злое) в ведийском и авестийском принадлежит к числу хорошо известных поэтических формул индоевропейского происхождения.

[43] Ср. такие семантические звенья, как опора-основа (ср. *káḥ pratiṣṭhā́m*. AV X,2,1 "кто (создал) опору?" и тексты о Скамбхе — при *kaϑā́ aŋhə́uš vahištahyā́ paourvī́m* ... Y.44,2 и др.), пища, молоко, год (в частности, ср. мотив его измерения, ср.: *bráhma saṃvatsaráṃ mame*. AV X,2,21 "Брахман год измерил", ср. также RV X,190,2: о рождении года — в связи с иранскими параллелями), растения и скот (ср. *yə́ ahmā́i ǵam rānyō. skərsitīm hə́m . taštaṯ*... Y.47,3 "который ему /нам?/ создал олагоденствие дарящий скот ..."), огонь, жар (*tapas-*), приятные и неприятные вещи (ср. *priyāpriyaṇi bahulā́*. AV X,2,9 при мотиве создания всех вещей — *vispanąm dātārəm*. Y.44,7), разум и вера (ср.: *kénā́smin níhitam mánaḥ*. AV X,2,19 "Благодаря кому в нем установлен разум?", ср. *śraddhā́m* в предыдущем стихе и др.) и т.п. — Еще важнее, что сам состав объектов творения (*dhā-*) и очередность их возникновения проверяются текстами несколько иного типа (Rivayat 12; Bundahišn 221.12—223,4 и др.), проанализированными ранее.

Свет (*ruc/rocas /; raočah-*) & Тьма (*támas-/támisrā-/; tə-mas-*) &
Сон (*svápna-; x̆ǎfna-*) & Бдение (*zaēmā*) &
Утро-заря (*usás-; usah-*) & день (*áhan, áhar; arəm. pi.wā*) & вечер (*sāyá-, kṣáp-; x̆ǎpā-*) &
Небо (*divá-, dyáu-; nabah-*) & Земля (*pṛthivī-, bhūmī; zam-*) &
Ветер (*vāyú-, vāta-; vāta-*) & Облака (*nábhas; dvanman-*) &
Воды (*áp, āpas; ap-, āp-*) &
Сын /потомство, семя/ (*rétas, putrá-; pusra-*) &
Жизнь /бессмертие/ (*amṛ́ta-; amərətāt-*) & Смерть (*mṛtyú-; mṛ.yu-*) &
Жертва (*yajñá-; yasna-* и др.) & Мудрость (*medhás-* /ср. *mánas*/; *mazda-* /ср. *manah-*/) & Речь (*vāc-; vǎx̆-*) & Истина /Правда/ (*ṛtá-; aša- /arta-*/) &
Не-истина (Ложь) (*ánṛta-, druh-; drug-/druj-*)[44].

Эвристическая важность таких реконструкций в их принципиальной антиэмпиричности. Исходным для реконструкции оказывается не столько некий конкретный текст, а, так сказать, "кросс-текстовый" текст, выводимый с помощью предварительной операции из целого ряда конкретных текстов, текст-тип, отраженный более чем в одном варианте и поэтому более надежный и лучше контролируемый. В частности, реконструированный подобным образом текст оказывается многосторонне мотивированным — и структурой морфолого-синтаксической схемы, и семантическим каркасом целого с отчетливым лексическим заполнением отдельных звеньев, и жанровыми характеристиками текста и, наконец, его связями со сферой мифо-ритуальных реалий.

---

[44] Этот текст-схема в дальнейшем может быть дополнительно упорядочен прежде всего за счет уточнения порядка следования объектов. В частности, в этом отношении могут оказаться полезными и некоторые поздние тексты, сохраняющие числовую последовательность этапов творения мира (ср., во-первых, во-вторых... в-двенадцатых... Rivayat и др.). Впрочем, последовательность объектов задается и самой логикой творения. Состав объектов в известной степени может быть проверен и данными так называемого *Na*-текста или *Nāsīd*-("не было")-текста, в котором перечисляется, чего не было до начала творения (ср. RV X,129: ни сущего — ни не-сущего, ни воздушного пространства, ни неба, ни дня — ни ночи, ни смерти — ни бессмертия); в этом случае *Na*-текст описывает ситуацию, предшествующую той, которая отражена в *Ka-* & *dhā*-тексте. Наконец, последний текст предполагает и текст-ответ на вопрос *ka-*, строимый примерно следующим образом: *Ka-* & *dhā-* & Obj. N⊃A & *dhā-* & Obj. N (где A — или собственное имя божественного творца, или его обозначение, в частности, **dhātar-*, т.е. **Dhātar-* & *dhā-* & Obj. N.). Чередование вопросов и ответов определяет специфику подобных текстов.