

В. Н. Топоров



Исследования
по ЭТИМОЛОГИИ
и СЕМАНТИКЕ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2009

В. Н. Топоров

Том 3

Индийские
и иранские
ЯЗЫКИ

Книга 1



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2009

ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 06-04-16071

Топоров В. Н.

Т 58

Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — 376 с. — (Opera etymologica. Звук и смысл).

ISBN 978-5-9551-0332-7

В том вошли исследования по материальной и духовной культуре Древней Индии, объединенные общей тематикой — «слова и вещи и их роль в ритуале». Особое внимание уделяется метаязыковым аспектам древнеиндийской поэтики и лингвистики. Часть текстов публикуется впервые. Ставшая классической статья «О брахмане. К истокам концепции» (1974) существенно дополнена автором.

Издание рассчитано на специалистов в области индоевропейских языков, типологии, культурной антропологии, мифологии и ритуала.

ББК 81.2

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

ISBN 978-5-9551-0332-7

© В. Н. Топоров, 2009
© Языки славянских культур, 2009

Владимир Николаевич Топоров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТИМОЛОГИИ И СЕМАНТИКЕ

Том 3

Индийские и иранские языки

Книга 1

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Редактор А. Григорян
Корректор Е. Сметанникова
Оригинал-макет подготовлен В. Гусевым
Художественное оформление переплета
Ю. Саевича и С. Жигалкина

Подписано в печать 25.05.2009. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 30,315. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур».
№ государственной регистрации 1037789030641.
Phone: **95-171-95** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru**

*

Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел./факс: (499) 255-77-57, тел.: (499) 246-05-48, e-mail: **gnosis@pochta.ru**
Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 18 ч.).

Адрес: Зубовский проезд, 2, стр. 1
(Метро «Парк Культуры»)

Foreign customers may order this publication
by E-mail: **koshelev47@gmail.com**

ОГЛАВЛЕНИЕ

Древнеиндийский язык (продолжение)

Ведийский «вещный» космос («Слова и вещи»: язык как источник реконструкции мира вещей).....	7
К структуре АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии	90
О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения	125
О брахмане. К истокам концепции.....	138
Др.-инд. <i>védi-</i> : глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение»	184
«Второе» происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа <i>brahmodya</i> : структура, функция, происхождение).....	205
Слово-речь и знание в ведийском заговоре.....	247
О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматиков	261
К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском	274
О метаязыковом аспекте древнеиндийской поэтики (Śatapatha-Brahmaṇa X, 4, 6, 1).....	363
Первые публикации статей	371

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ЯЗЫК

(продолжение)

ВЕДИЙСКИЙ «ВЕЩНЫЙ» КОСМОС*

(«Слова и вещи»: язык как источник
реконструкции мира вещей)

Самодостаточность и имманентность языка делают как бы излишним вопрос о смысле и делах описания или реконструкции языковых элементов. Смысл и цель в самом описании и в самой реконструкции, и, следовательно, их нужно искать в самом языке. Из этого в принципе справедливого заключения не следует, однако, что вопрос о смысле и цели не может быть поставлен извне, так сказать, «экзоцентрически», и в связи не с языком, но с тем, что находится вне языка, хотя и может быть в языке выражено. Эта возможность вытекает из (как и реализуется благодаря) универсального, точнее — потенциально-универсального характера языка и из его посреднической, в широком смысле слова, функции: язык посреднически связывает между собой как людей, общающихся друг с другом с помощью языка, так и всё, что есть в мире, с человеком, если только это всё может быть выражено в языке.

В некоей «языкоцентричной» системе ценностей язык как бы ставит сам себя в центральное, посредствующее положение в этом мире «всего», что в нем есть. В зависимости от языка определяются в этом мире две сферы — «подъязыковая» и «надъязыковая». Язык не только определяет эти сферы, но и отсылает к ним. Он ведет н и ж е и в ы ш е — к материально-вещному и к идеально-духовному — и тем самым соединяет низ и верх, в пределе — спиритуализует «низкое» и овеществляет, «реализует» (т. е. делает конкретно-реальным, столь же актуально значимым, жизненно необходимым и «полез-

* В соавторстве с Т. Я. Елизаренковой.

ным», как и вещь) «высокое». «Подъязыковая» вещественная книга духовна, а «надъязыковая» идея, воплощенная в материальном символе, вещественна. Низкое «подъязыковое» и высокое «надъязыковое», связываясь через язык, поддерживая друг друга, хранят то целое, границами которого они являются и которое ими отделяется от сферы максимальной энтропии — хаоса как первоосновы «природного». Дело в том, что и вещь и идея вырастают из потребностей и умений человека (сами по себе они уже свидетельствуют об антиэнтропической, «экстропической» ориентации человека), из установки на организацию мира, в котором он живет, на движение к ней, на повышение уровня этой организации, иначе говоря, на возвращение того начала, которое называется культурой.

Здесь речь будет идти о той части культуры, которая относится к «подъязыковой» сфере, — о вещах. Вещи — результат, говоря огрубленно, «нижней» деятельности человека, направленной на то, что потребно и «полезно» (в этимологическом смысле этого слова — *польза, польга* : *легко*, с идеей облегчения как меньшей платы за тот же результат, вариант — та же плата за больший результат), но не навсегда, как неотменные условия и элементы жизни Вселенной и человека — небо, земля, вода, огонь, растения, животные, человек, нравственный закон, а только в связи с данной ограниченной задачей, преходящими потребностями и частными целями, имеющими в виду «облегчающие» варианты разрешения неких, как правило, типовых ситуаций. В этом смысле вещь «удобна», «полезна», «практична», но все-таки она вторична и лишена признака необходимости: пить можно не из сосуда, а из горсти или просто припав к источнику воды, спать можно не на ложе, а на земле, согреться можно не с помощью одежды, но у костра или растирая замерзшие члены тела, защищаться можно не только оружием, но и первой попавшейся палкой, камнем или собственным кулаком. Первичным оказывается не средство-вещь, но идея, сопрягающая подлежащую компенсации «недостачу» (если пользоваться пропповской терминологией) и источник ее ликвидации (идея конкретных «технологических» способов выхода из положения возникает лишь вторично). Наконец, вещь «исторична» в том смысле, что некогда человек или генетически предшествующие ему гоминиды не знали вещей, которые возникли как категория в определенный исторический период — тогда, когда вещи начали изготавливаться и когда «не-вещи» (природные объекты) стали использоваться как вещи, в «вещной» функции. На «историчности» категории вещей следует настаивать тем более, что в разных «примитивных» архаичных культурах и даже уже в великих цивилизациях древности состав этой категории и функции, ею обслуживаемые, существенно варьируют в зависимости от условий — пространства, времени, экологических особенностей, круга идей, относящихся к тому, как та или иная культура пони-

мала свое место в мире и свое назначение. В этом смысле категория вещей безусловно вторична.

Но вторичный в разных смыслах характер вещи не должен затушевывать ее актуальности, насущности, злободневности. Творение вещей — хронологически последняя волна космогенеза и антропогенеза, актуально развертывающийся этап творения. Человек не только видит и переживает его, но и, находясь внутри этого этапа, свидетельствует о нем тем, что выступает как демиург, как «делатель», как *homo faber*. В этом смысле «вещетворение» и «вещепользование» конкретно и наглядно определяют весьма важный аспект жизни и деятельности человека и через них самого человека, ибо вещь несет на себе печать человека, которому она не только открыта, но и без которого она не может существовать. Явно или тайно, часто недвусмысленно и с большой доказательной силой она говорит и о потребностях человека, и о его целях, и о его умениях, о технике и технологии, о том гейдеггеровском «поставе» (*Gestell*), который апеллирует как раз к тому в человеке, что и вызывает институализированные «умения»-приемы («технику») как обнаружение вовне «потаенных» человеческих потенций¹.

Оставляя сейчас в стороне отвлеченно-философский и прагматически-утилитарный аспект сущности вещи, как и интимно-душевную связь человека и вещи, ту прилепленность души к вещи, которая возникает из близости человека к вещи, от раздумий над смыслом этой близости и которая «заражает» вещь человеческим началом, одухотворяет ее, вводит вещь и в сферу духовности при сохранении как основного ее материального локуса, хотя бы потому, что и косный материал вещи может служить зеркалом подвижного человеческого духа, ибо — *На стекла вечности уже легло | Мое дыхание, мое тепло*, и они оставили на вещи свой неисчезающий след — *Узора милого не зачеркнуть...*, — здесь достаточно обозначить вещь в космологической перспективе, столь существенной и, более того, необходимой в архаичных моделях мира, одна из которых и будет предметом анализа в «вещном» ракурсе далее.

Подобно тому как вещи образуют «подязыковой» уровень и находятся «ниже» языка, как бы вне его по положению, но в его власти как то, что он может отражать и обозначать в своей «языковой» материи, — так же вещи образуют и «подкосмологический» уровень. Строго говоря, они вне космологической перспективы, которая обнимает творение самой Вселенной, Земли и «первичных» условий жизни растений, животных, человека, установление принципов материальной (пища, одежда и т. п.) и духовной жизни (моральный закон, система брачных правил и/или запретов, схема организации социальной жизни, начало знания и т. п.) и возникает в результате последовательных действий некоей сакрально отмеченной личности — бога, героя

божественной природы, первочеловека или некоей безличной жизнетворящей силы. Смысл этой демиургической деятельности не только в создании условий жизни человека, но и в научении человека самому принципу поддержания, развития и совершенствования этих условий жизни применительно к любым внешним и внутренним изменениям ситуации. Доведя человека до некоей пограничной черты, божественный демиургический персонаж как бы «отпускает» его, передавая свою «творящую» функцию самому человеку² в надежде и уповании на то, что он уже усвоил уроки «творения» не только на уровне принципов, но и конкретно, практически, применительно к каждому *hic et nunc*, которые в совокупности и образуют цепь изменяющихся условий человеческого существования. Вещи, как сказано, по сути дела (и во всяком случае, как правило, если иметь в виду конкретные архаические культурные традиции), не входят в космологическую перспективу, хотя она и сохраняет для них некую «пустую клетку» (*case vide*), не определяемую содержательно с какой-либо степенью конкретности, но допускающую интерпретацию типа «и так далее, и тому подобное, в том же духе, соблюдая исходный принцип и применяя его *mutatis mutandis* к любым новым обстоятельствам, которые только могут возникнуть».

Отныне, с этой черты демиургом, творцом, «делателем» становится человек, и вещи становятся первым его творением. В соответствии с принципами, лежащими в основе космогенеза, первым творится самое важное, нужное, насущное и именно ему придается наибольшее значение. Поэтому первые «вещи» призваны удовлетворить первые, т. е. ближайšie и самые необходимые потребности, и акцент здесь ставится, пожалуй, не на удовлетворении (ср. *быть довольным*), но на спасении как минимальном уровне жизнеобеспечения человека: не дать погибнуть, хоть как-то поддержать человека и тем самым не прервать переход космологического этапа в антропоцентрический, — вот в чем главная потребность на этой грани. Воистину — *не до жиру, быть бы живу*. Но чтобы «быть живу», недостаточно сохранения «космологического» *status quo*, в пределах которого были созданы некоторые общие условия защиты от голода, холода и иных опасностей. Эти базовые ресурсы-энергии — огонь, воду, растения, животных и т. п. — теперь нужно освоить конкретно и в направлении поиска интенсивных путей, и культура возникла именно как родовспомогательница природы в ее жизнедавческой и жизнеподдерживающей функции, а вещи появились как отклик на те проблемы, которые были связаны с осуществлением этих функций, и их первоначальный «состав» (инвентарь) отражал как главные потребности человека, так и первые опыты инструментального решения проблемы «потребностей».

Древнейшие археологические находки лучше всего демонстрируют, что представляло собою то единое, которым был жив человек. Обращение же к

этому «единому» сулит большие сложности, неожиданности и неприятности материалистически-позитивистски ориентированному сознанию: оказывается, что уже с Верхнего палеолита (а беря шире и в более общем плане, начиная с того времени, когда наряду с природой можно уже говорить и о культуре) человек создавал не только жизненно необходимые вещи, но и то, что только что названному типу сознания представляется необязательным, избыточным, даже лишним с точки зрения жизнеобеспечения, — вещи, образующие духовный слой культуры (предметы, непосредственно связанные с ритуалом, настенная живопись, статуэтки, символы, другие вещи, относящиеся к классу «l'art mobilier», игрушки и т. п.), что отсылает к духовной сфере жизни человека. Изначальная «духовность» человека, во всяком случае на стадии *homo faber*, едва ли может быть оспорена — как на уровне «реальных», археологией подтверждаемых фактов, так и на уровне самосознания человека архаичных культур — в содержании деятельности мифологического демиурга, причем с самого начала акта творения, всегда присутствует «духовное» делание; более того, оно, на наибольшей глубине его узрения, никогда не отделимо от «материального» — и не потому, что это «отделение» превышает возможности исследователя, но в силу необходимости, которая раскрывает сам принцип космологического творения, на каждом своем шаге одновременно и нераздельно вовлекающего в себя и дух и материю, и культуру и природу. Историк культуры или семиотик, оценивая эту архаичную ситуацию, должны исходить не из того, как она видится сегодня или как она может быть увидена в призме некоей абстрактной вневременной модели, но из того, как ее видели участники этой ситуации, люди соответствующей архаичной культуры, критерии которых могли быть и, действительно, были совершенно иными. Поэтому есть все основания оспаривать распространенную точку зрения, согласно которой следует уже для ранних стадий культуры различать «реально»-функциональные вещи (вещи-инструменты, орудия и т. п.) и «мнимо-функциональные вещи (вещи ритуального назначения, лишенные свойства «реальной» полезности) и отдавать приоритет как раз в силу «реальности» первым (напротив, нужно полагать обратное — идея предшествовала вещи, а не наоборот, хотя и вещь, возникнув, могла порождать идеи).

Такая точка зрения находится в разительном противоречии с тем, что известно сейчас об архаичных моделях мира и соответствующих системах ценностей. Для архаичного самосознания высшим престижем обладает то, что сакрально, а сакрально то, что «космологично», что находится в начале творения и что может и должно воспроизводиться ежегодно в основном ритуале данной традиции. Поэтому естественно предположить, что первоначально наиболее престижной и полнее всего отражающей смысл традиции была та вещь («первовещь»), которая сакральна по преимуществу, «космо-

гична», т. е. через ряд звеньев возводима к началу творения, и ритуальна. Такая «ритуальная» первовещь обладает особым статусом и престижем, особой имманентной ей силой. Она действует (и действует в большей степени, чем «используется»³) в особых «отмеченных» ситуациях, связанных с соответствующими заданиями или, точнее, сверхзаданиями. Обращение к таким ритуальным вещам просто так, по случаю, в рамках «профанического» греховно и запретно. Оно позволено лишь в тех случаях, когда другие средства исчерпаны и иного выхода уже нет. Собственно, таково и назначение ритуала: он деяние, действие, дело по преимуществу, то дело, которое противостоит и слову и мысли, одновременно образуя с ними триаду *мысль-слово-дело*, имеющую непосредственное отношение и к проблеме «первовещи». Вещь как инструмент дела-действия не может быть для носителей подобной системы ценностей отделена от ритуала и быть неритуальной. Космологическое творение есть дело, серия дел, последовательность «работ». Ритуал как образ этого творения несет на себе его печать и следует его логике: чем вещь «сильнее», тем она ритуальнее, «действительнее»; сверх-дело требует для своего завершения «сверх-вещи». «Слабая» же вещь стоит у истока профанических, подсобных вещей и действий, удовлетворяющих рядовое, злободневное, случайное как непрichaстное космологической перспективе и ее ценностям. Впрочем, не следует думать, что и такие сугубо профанические вещи «служебного» назначения, как скребло, топор, тесло, грузило, кресало, «первооружие» и т. п., в своем начале не были прикосновенны к сфере ритуального. Но именно их профаническая насыщенность, «полезность», подсобность определяли невысокий уровень их ритуальности и соответственно престижности. Этим «слабым» вещам, предназначенным для «слабых» дел, соответствовал некий элементарный мир, в котором связи между причиной и следствием были слишком просты и лишены тайны, чтобы считать его сакральным.

Но и «слабые» и «сильные» вещи одинаковы в том отношении, что они создаются человеком для удовлетворения его потребностей — случайных и необходимых, разовых и постоянных, относящихся к телу и относящихся к душе — и в известной степени равно выступают как объектный образ человека в качестве *homo faber*. Впрочем, и сама природа позаботилась о том, чтобы человек был в состоянии выполнять функцию «делания», осуществление которой необходимо как для решения задачи непосредственного жизнеобеспечения человека, так и для «теоретического» уяснения отношений человека, «малого космоса» (микрокосм) с миром, «большим космосом» (макркосм). Обе эти задачи могли быть решены в условиях взаимодействия обоих этих «космосов», мыслимого как своего рода обмен между ними, при котором «вселенское» интериоризируется в «человеческое», а «человеческое»

экстериоризируется во «вселенское». Определение сути и меры этого обмена не могло не стать поэтому основной задачей в выживании человека, в нахождении им своего места в мире, своей «ниши». Эта задача, строго говоря, сводится к проблеме информации, ее проверки и попыток хотя бы «ближайшего» практического использования данных полученной информации. Органы чувств (активные и пассивные) и отдельные члены человеческого тела (особенно подвижные — прежде всего руки, но и ноги, не говоря об остальном) являлись анатомо-физиологическими инструментами, присущими человеку как биологическому виду и использовавшимся им для решения указанной задачи. Так или иначе, но «информационная» и «инструментальная» потенции и предрасположенности человека очевидны, и в этом смысле можно говорить о «биологическом» статусе внутреннего человеческого «инструментария»: для познания мира и установления с ним контактов в сфере «деятельности», которые выступают и как средство проверки обратной связи, и как средство расширения и укрепления основ человеческого существования.

Этот биологический «инструментарий» человека осуществляет функцию обмена между человеком и миром, выступающего в двух по внешности противоположных формах. С одной стороны, благодаря этому «инструментарю» человек «впускает» мир в себя (свет через зрение-глаз, звук через слух-ухо, запах через обоняние-нос, движение через подвижные части тела и т. п.), с другой стороны, благодаря ему же человек вторгается в мир (открывает его состав и характеристики — свет, звук, запах, динамику и т. п.). В обоих случаях происходит обмен между человеком и миром, определяется его мера, устанавливаются соответствия между микро- и макрокосмом. В этой перспективе становится понятным, что биологические инструменты своего рода «внутренние» вещи, соотносимые с «внешними» вещами и являющиеся их «теоретическим» субстратом, программой, «прототипом», и что «внешние» вещи или просто вещи оказываются естественным продолжением биологических «инструментов» («внутренних» вещей), выведенным уже за пределы человеческого тела, но осуществляющим те же самые функции. В этом контексте противопоставление «внутренней» и «внешней» вещи могло бы быть сведено к оппозиции неотчуждаемого и отчуждаемого, «разыгрываемой» в сфере «вещности».

Это более широкое понимание «вещности» и функции вещи — как «внутренней», так и «внешней» — имеет и ряд дополнительных резонансов. Прежде всего оно позволяет определить, хотя бы в самом общем виде, состав «перво-вещей» и их промежуточно-посредствующий статус, определяемый возможностью двух проекций — внутрь и вовне (тело, человек, Я и мир)⁴. Другое основание для предлагаемого понимания «вещности» — связь с ритуалом, предполагающая во многих и, видимо, весьма архаичных случаях (жертво-

приношение, в частности, человеческое) своего рода овеществление жизни в образе тела: оно расчленяется на части, определяются функции разъятых частей (между прочим, через их соотнесение с элементами мира), их назначение, т. е. возможность использования при создании нового единства, которое программируется в синтезирующей части ритуала, когда разъятые части собираются воедино и как бы восстанавливаются оба целых — микрокосмическое (человек) и макрокосмическое (мир). Очень показательно, что именно в ритуале с весьма раннего времени используются материальные артефакты высокого символического значения, отсылающие к телу, его частям и их функциям (ср. предметы-«вещи», изображающие части тела — глаз, уста, язык, сердце, печень, руки, ноги, пальцы и т. п.). Иначе говоря, части тела в статусе «вещи», бесспорно, имеют свой исходный локус в ритуале. И, наконец, третье основание непосредственно связано с ведийскими и мифо-ритуальными реалиями, отражающими обряд жертвоприношения Первочеловека — Пуруши, из членов тела которого был создан материальный мир, все основные элементы мира, включая и их персонификации (Индра, Агни), ср. актуальную связь имени *Púruṣa*- с др.-инд. *pūr*- и под., с идеей множества, изобилия, полноты-заполненности⁵. «Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его? Что его рот, что руки, что бедра, что ноги называется? — Его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья, его бедра — вайшья, из ног родился шудра. — Луна из (его) духа рождена, из глаза солнце родилось, из уст — Индра и Агни, из дыханья родился ветер. — Из пупа возникло воздушное пространство, из головы развилось небо, из ног — земля, стороны света — из уха. Так они устроили миры» (RV X, 90, 11—14)⁶. Пуруша как вселенская полнота («Ведь Пуруша — это вселенная») и мир взаиморефлективны: Пуруша порождает мир, мир — Пурушу. Пуруша участвует в жертвоприношении как жрец, совершитель ритуального действия, творец, но он одновременно и жертва совершаемого ритуального творения, т. е. тварь, тварный, материальный, вещественный мир (X, 90, 5—7). «Жертвою боги пожертвовали жертве. Таковы были первые формы (жертвоприношения)» (X, 90, 16). До этого первого жертвоприношения, приведшего к вещественно-материальному заполнению мира, в мире были только ритуальные «первовещи», без которых немислимо само ритуальное действие, — жертвенная солома, поленья, костер⁷. Эта схема Пуруши-человека и мира, творца и твари, засвидетельствованная мифом, известным в разных версиях (ср. Атхарваведа X, 2, Упанишады и т. п.), идеально отвечает соотношению человека и творимой им вещи в истории культуры: человек, подобно Пуруше, как бы жертвующему свой глаз, изводящему его вовне ради создания Солнца, тоже жертвует чем-то своим, внутри него находящимся, ради сотворения вещи во внешнем мире. Это не только отчуждение своего умения ради «внешнего»,

но и жертва, поскольку созданная вещь «сильнее» того, чему она призвана помочь: дубинка «сильнее» кулака, сосуд «сильнее» горсти. Но эта жертва такова, что вызванные ею к жизни вещи творят (рождают) нового человека, который благодаря им, вещам (как Пуруша благодаря пище, см. выше), перерастает свое начальное или вообще прежнее состояние. И эти аналогии дают основания думать о более глубокой телеологической связи частей тела и вещей, во всяком случае «первовещей»: части тела выступают как своего рода вещи, образы их предвосхищающие, локализованные в царстве природы; вещи («первовещи») как бы части тела, их мыслимое развитие до предела, помещенные в царство культуры и сообразно этим новым условиям трансформированные. Поэтому члены тела «вещественны» или, по меньшей мере, «вещесообразны», а сами вещи действуют в пределах того функционального пространства, которое определяется возможностями человеческого тела в совокупности его частей, выводится из них. Эта «вещесообразность» частей тела и ими определяемая «функциональность» вещей делают возможной операцию двустороннего перехода — представление частей тела в «вещном» коде и вещей в «квази-телесном».

Контекст, намеченный предшествующими рассуждениями, несомненно, должен быть принят во внимание при попытке реконструкции ведийского «вещного» космоса и роли языковых данных в этой реконструкции. Но это не единственный из подлежащих учету контекстов.

* * *

Проще всего ситуация, когда тот, кто описывает мир вещей, находится внутри этого мира, знает каждую вещь и ее название и весь состав вещей и названий, представляет себе назначение-функцию вещей и, насколько позволяет сам язык и языковая компетенция описывающего, осознает семантическую мотивировку названий этих вещей. В этих случаях открываются возможности для некоторых заключений о «системе» вещей (resp. функций) в данной культурной традиции и «системе» соответствующей части словаря. И то и другое в свою очередь сообщает нечто существенное о самом типе данного «вещного» космоса, что очень важно хотя бы в силу двух соображений: состав элементов (парадигма) и набор использующих их последовательностей (синтагмы) различны в разных культурных традициях, во-первых, и сама роль категории «вещности» может быть совершенно различной в разных культурах, во-вторых⁸.

Все другие ситуации значительно сложнее. Если говорить о древних мертвых культурах, то исследователь часто оказывается перед сложностями двух типов — или известны вещи благодаря результатам археологических

находок и соответствующих исследований, но неизвестны их названия, а отсюда в ряде случаев и назначение этих вещей, если только оно не вытекает с очевидностью из самой структуры вещи или «вещного» контекста, в котором эта вещь находится, или известны названия вещей, но неизвестны сами эти вещи и их конкретное предназначение, и о том и другом можно судить лишь с относительной надежностью (ситуация древних текстов, в частности специализированных). Между этими двумя типами находится весь спектр промежуточных случаев. Естественно, что тема этой статьи обязывает к определению ситуации «слов и вещей» в ведийской традиции, в частности, в древнейшем и самом представительном ее памятнике — Ригведе (РВ).

Что и из каких источников известно о мире вещей, в котором жили ведийские арии во 2-й половине II и начале I тысячелетия до нашей эры, и в какой мере восстанавливается быт их в свете этого «вещного» мира? Прежде всего бросается в глаза, что в отличие от большинства великих культур древности (Египет, Двуречье, Малая Азия, Древние Балканы, эгейский и эллинский мир, Италия, Иран, Китай и др.), относительно, а иногда и весьма полно сохраняющих следы быта в его «вещном» освещении, ведийская культура с археологической точки зрения представляется в значительной степени немой, более того — настолько немой, что один из виднейших специалистов в этой области всерьез вопрошает — «Возможна ли ведийская археология?»⁹. Немота ведийской археологии находится в резком противоречии с «красноречивостью» археологических свидетельств о значительно более ранней культуре городской цивилизации долины Инда. После гибели этой цивилизации примерно в середине XVIII в. до н. э. почти на 1200 лет, вплоть до Будды, растянулась эпоха, называемая «ведийской ночью». Эта ночь, озаряемая вспышками творческого духа, вместила в себя столь замечательные достижения религиозного умозрения и поэзии, что никто не сомневается в величии ведийской культуры. Но ее создатели, как пишет современный исследователь, «кажется, не оставили на земле никаких следов»¹⁰. Конечно, этот вывод дан в слишком заостренной форме, и кое-какие следы все-таки остались, но он безусловно верен в том смысле, что перед нами действительно если не уникальный, то крайне редкий случай великой культуры, которая археологически почти пуста и мнима. Скудость материальной, «вещной» культуры ведийских племен несомненна, хотя ведийская археология все-таки «не невозможна»¹¹, но для того чтобы этот призрак получил свое более реальное воплощение, необходимо знать, где нужно искать эту его «плоть» и что она могла представлять собою. Следует согласиться с теми, кто считает, что шансы нахождения ведийских археологических материалов нужно связывать с Афганистаном, северным Белуджистаном, Джамму и Кашмиром, северным Раджастаном и что надежды на находки нужно основывать прежде всего на медных кладах

(и их связях с культурами за пределами Индии) и на керамике, распространенной на территории Пенджаба, Харианы, северного Раджастана и западного Уттарпрадеша и относимой к первой половине II тысячелетия до н. э.¹² Рау подчеркивает, что ведийская археология не может рассчитывать на находку ведийских жилых строений из камня или кирпича и отождествление находимых в определенном хронологическом слое могил и алтарей как ведийских возможно лишь в виде «счастливого исключения». Жилища ведийских ариев представляли собой хижины, сделанные из дерева (прежде всего бамбука), соломы, звериных шкур, т. е. из очень недолговечного материала. Повозки, игравшие такую огромную роль в жизни ведийских племен, также изготовлялись из дерева, и лишь боевые колесницы имели металлические украшения и колесные ободья. Но металлические предметы (во всяком случае из золота, серебра и меди) обычно переплавлялись. Ведийские захоронения неизвестны, и если не считать редкие исключения и не вполне ясные случаи¹³, то археологу пока волей-неволей приходится ограничивать ведийское весьма немногим — ямами от опорных столбов хижин и ямами для обжига горшков, выемками для планки меди и формами для отливки, глиняными черепками и отпечатками следов скота на глине в местах его содержания, в загонах; в принципе могли сохраняться мелкие предметы из камня, обожженной глины, отчасти и из металла. Всего этого слишком мало не только для того, чтобы судить о ведийской материальной культуре, но и для того, чтобы хотя бы обозначить ее контуры. То, что осталось от этой культуры и может быть доступно археологам, относится чаще всего не к тому основному, что определяло быт ведийских ариев, но к его изнанке, «нулевым» следам, изъятиям, пустотам, которые некогда вмещали в себя нечто содержательное и «вещное», но об этом «ничто», к сожалению, приходится судить по ямам, выемкам, формам для отливки, отпечаткам следов. Не сами вещи, но их следы, намеки на них.

Конечно, это положение и вытекающая из него «несостоятельность» ведийской археологии или, вернее и все-таки, возможно, только пока, до какой-нибудь счастливой, можно сказать, чудесной находки, сомнительность, ненадежность и в лучшем случае крайняя скудость ведийской археологии не должна объясняться только недолговечностью, преходящестью, тленностью тех материалов, которые использовались ведийскими ариями для создания того мира вещей, где они жили. Эти свойства материалов, которые не принадлежали к сфере подлинно сущего (*sát*), но воплощали собой сферу не-сущего (*á-sat*) и потому неподлинного, «низкого», разумеется, не могут рассматриваться как главная и конечная причина, *ultima ratio* призрачности ведийского вещного космоса. Скорее сама «слабость» и тленность материалов должна пониматься как следствие каких-то более фундаментальных причин-условий. Одна из них — тот образ жизни, который вели ведийские арии

и о котором можно судить (и притом гораздо полнее и глубже, чем по археологическим данным) по ведийским текстам, хотя и они, кроме одного исключения (ритуальные вещи¹⁴), вовсе не ориентированы на сферу вещей и далеки от каких-либо амбиций в отношении «вещеведения» (веда «вещей»).

В ведийскую эпоху, особенно в ранний ее период, арии жили существенно иначе, чем позже, во вторую половину I тысячелетия до н. э. и тем более в I тысячелетии н. э., когда многочисленные и разнообразные источники подробно рисуют жизнь индийцев, особенно в городах, реже в деревнях¹⁵. Прочные, рассчитанные на долгосрочную или даже постоянную жизнь поселения были неизвестны ведийским ариям. Они жили скорее на колесах, передвигаясь с места на место в сопровождении своих стад, нежели оседло, на одном постоянном месте; повозка была важнее дома, и даже не потому, что в ней они проводили столько же и даже больше времени, чем в «стационарном» доме, сколько потому, что сама повозка рассматривалась как «малый» дом, «малая» родина, где все было интимно связано с человеком и все было на век: постоянной была вечно передвигающаяся повозка, переменным был неподвижный дом. В повозке жили по традиции, привычке, желанию, в доме — в зависимости от обстоятельств, но нужде, для того чтобы обеспечить себе дальнейшую жизнь в повозке¹⁶. Не дом и оседлость определяли образ жизни, но передвижение в повозке и его возможности. Обычно день пути сменялся днем отдыха (*yogakṣemá-*), а на ночь повозки расставлялись так, что они образовывали круговое укрепление («Wagenburg», как называет это построение Рау), внутри которого находился скот. В таких случаях все имущество и весь быт помещались в повозках или около них, и, следовательно, ни имущество, ни сам быт не могли быть богатыми и разнообразными. У людей было в распоряжении только то, что было предметом первой необходимости.

«Вещный» аскетизм определялся не столько неумением или нежеланием приобретать и обогащаться, сколько вынужденным самим образом жизни аскетизмом. Отказ от аскетизма неминуемо менял бы весь *modus vivendi*, весь быт. Но даже когда ведийские арии вынуждены были останавливаться на более длительное время (пополнение пищевых запасов за счет земледелия), эта остановка была временной, не более полугода, от сева до сбора урожая зерновых (*yáva-*), и поэтому и сама форма оседлости предполагала временный ее характер, который также препятствовал разрастанию мира вещей. Тем не менее именно во время этих кратких остановок социальная группа людей, своего рода община, связанная родством ее членов или узами общего дела и общей судьбы, получала свою пространственно-хозяйственную проекцию в виде поселения — *grāma-* «деревня», собств. — «совокупность людей, живущих в деревне»¹⁷, еще раньше «толпа», «масса», «куча», с идеей собирания воедино, ср. и.-евр. **ger-* «собираться вместе», «сплачиваться» (см. *Pokorny I*, 382—