О.А. Волошина (Москва, Россия)

Об особенностях древнеиндийской лексикографической традиции (на материале глоссария Нигханту и словаря Амаракоша)

Аннотация В статье сопоставляется принцип подачи материала в древнеиндийском глоссарии Нигханту и словаре-тезаурусе Амаракоша. В обоих словарях группировка слов по лексико-семантическим группам отражает своеобразную языковую картину мира, воплощенную в конкретных текстах. Сравнение структуры словарей и перечня лексем позволяет предположить, что Нигханту представляет семантическое поле гимнов Ригведы, а Амаракоша – корпус классических древнеиндийских текстов, сложившийся к VI в. Принадлежность двух сравниваемых словарей к разным эпохам предопределила различное функционирование Нигханту и Амаракоши.

Ключевые слова: глоссарий Нигханту, словарь-тезаурус Амаракоша, структура и функционирование словаря

О.А. Voloshina (Moscow, Russia)

On the Specifics of the Ancient Indian Lexicographic Tradition (on the Glossary Nighantu and Dictionary Amarakosha)

Abstract: The article compares the principle of the arrangement of the material in the ancient Indian glossary Nighantu and the dictionary-thesaurus of Amarakosha. In both dictionaries the grouping of words into lexical-semantic groups reflects a peculiar picture of the world. Comparison of the structure of dictionaries and the list of lexemes suggests that Nighantu is the semantic field of the hymns of the Rigveda, and Amarakosha represents the classical Indian texts.

Key words: glossary Nighantu, thesaurus dictionary Amarakosha, the structure and functioning of the dictionary

Идея сравнить принцип устройства и возможное функционирование в древнеиндийском социуме двух знаменитых словарей Нигханту и Амаракоша возникла благодаря как явному наблюдаемому сходству, так и не менее очевидному различию этих памятников индийской лексикографии. Реконструкция задач, стоящих перед составителями словарей, позволит, как представляется, говорить о предопределенности состава и структуры глоссария запросами породившей его эпохи.

Прежде чем мы приступим к сравнению названных словарей, следует сделать несколько оговорок. Во-первых, говорить о традиции, опираясь всего на два текста, разделенные тысячелетием, можно лишь с большой долей условности. Однако это сравнение представляется не только возможным, но и плодотворным для выявления новых принципов составления текстов, инкорпорированных в культурно-исторический контекст. Во-вторых, применительно к индийским словарям трудно говорить о лексикографической традиции в узком смысле этого слова, ведь, как известно, древнеиндийские тексты бытовали в устной форме и получили письменную фиксацию довольно поздно. Это были устные тексты, письменная форма которых (собственно графическая традиция) первоначально не предполагалась вовсе. Тексты создавались как элемент устного дискурса, чем, вероятно, объясняются их структурные и функциональные особенности.

Сравниваемые словари представляют собой списки слов, сгруппированных похожим образом. Во-первых, и в Нигханту, и в Амаракоше слова перечисляются не в алфавитном порядке, а организуются по лексико-семантическим разрядам, которые, в свою очередь, структурированы иерархически и располагаются по принципу идеографического словаря, т. е. классификация слов отражает систему понятий, представляет фрагмент окружающего мира. Во-вторых, в обоих словарях не предлагается объяснение значений слов, отсутствуют дефиниции или примеры контекстного употребления слов – это перечни слов, которые, однако, объединены по семантическому принципу и могут быть интерпретированы как своеобразные тезаурусы, отражающие картину мира. Однако мировоззрение, воплощенное в списках Нигханту, и картина мира, представленная в Амаракоше, существенно отличаются. Сравнение их кажется нам особенно интересным, так как не только поможет выявить разное видение мира, отраженное в двух словарях, но и позволит говорить о различном характере текстов, представленных в словарях, о развитии лексикографической традиции, об изменении принципов составления словарей в древней Индии.

В данной работе мы предлагаем поочередное описание устройства сначала Нигханту, а затем Амаракоши, сравнение же двух словарей по отдельным пунктам (композиция, объем слов, структура, семантические группы и т. п.) представляется менее удачным.

НИГХАНТУ (NIGHAṆṬU)

Определить авторство и время создания древнейшего глоссария Нигханту, как и многих других архаичных памятников древнеиндийской литературы и науки, не представляется возможным. Очевидно, что Нигханту был составлен до появления трактата Яски Нирукта (V в. до н. э.), поскольку Нирукта является комментарием к Нигханту. Автор Нигханту неизвестен, предположение о том, что сам Яска является составителем словника, вряд ли оправданно, так как некоторые слова Нигханту Яска прокомментировать не может: они, вероятно, уже вышли из употребления, значение их Яске неизвестно.

Нигханту представляет собой перечень примерно 1000 слов, разбитых на 5 неравных разделов. Первые три главы традиционно называются *naighantuka*, так как являются собранием близких по значению слов или слов одной лексико-семантической группы (например, в одной группе могут быть перечислены слова, называющие море или реку, а далее следуют названия ручья, водопада, болота и т. п., т. е. перечисляются как слова, которые можно считать синонимами, так и слова, называющие объекты или абстрактные понятия той же тематической груп-

пы). В трех первых главах сгруппированы слова, которые описывают мир богов и героев Ригведы: земля и небо, пространство и стихии, битвы и название оружия и т. п. В четвертой главе (небольшой по объему) перечисляются слова, которые встречаются только в Ригведе (*naigama*), а пятая глава содержит имена богов индийского пантеона и слова теологического характера (*daivata*).

Нам уже приходилось писать о своеобразной выборке и группировке слов в Нигханту, в частности, о том, что семантический принцип объединения слов в Нигханту, являясь, без сомнения, главным, структурообразующим, тем не менее не всегда строго выдержан [Волошина 2017: 192–208]. В контексте сравнения Нигханту с Амаракшей важно обратить внимание на то, что Нигханту не является тезаурусом, последовательно отражающим представление о мире. В Нигханту существует своеобразный подбор семантических групп: нет, например, названий одежды, украшений, музыкальных инструментов и т. п., но есть многочисленные группы названий воды, горы, оружия, битвы, сильных эмоций (ярость, смелость, отвага и т. п.). Есть семантические области, которые неоднократно и очень подробно отражены в Нигханту, а есть очевидные пробелы – фрагменты действительности, которые глоссарий как будто не замечает. В частности, во второй книге, описывающей землю и людей, кажется, должны быть перечислены названия животных, растений, птиц и т. п., однако мы не видим последовательного описания, например, различных животных. В словаре есть несколько слов, называющих коня, корову и некоторых других, но нет исчерпывающего перечня названий многочисленных животных, обитающих на полуострове Индостан. Составитель Нигханту, очевидно, не стремился перечислить слова определенной семантической группы, его задача была другой: Нигханту описывает представление о мире, но это своеобразный мир архаичного сакрального памятника, это тезаурус одного текста. Нигханту отражает не строгую логику классификации понятий, а своеобразную «картину мира», воплощенную в сакральных гимнах Ригведы.

Так, в первой книге содержится семантическая группа слов, называющих коня, масть и окрас лошадей. Многие слова этой группы входят также в ряды слов, называющих солнце, солнечный луч и т. п. Поскольку конь интерпретируется как символ солярных божеств, в Нигханту приводятся названия коня, которые характеризуют животное как героя мифических сюжетов. В частности, огненные кони, запряженные в колесницу, везут по небу Сурью – бога солнца, поводья этих коней – солнечные лучи [Nighaṇṭu 1967: 50]. В частности, семантическая группа имен, называющих коня, включает могучего небесного коня Таркшью *tārksya* (m) (это слово встречается в Нигханту дважды: в группе слов, называющих коня [Nighaṇṭu 1967: 50], и в перечне имен богов [Nighaṇṭu 1967: 70]). Впоследствии Таркшью начинает идентифицироваться с огненной птицей Гарудой, ведь и Таркшья, и Гаруда – воплощение солнца. Гаруда как солярный герой находится в вечном противостоянии со своим хтоническим противником – змеем (эпитеты Гаруды – Нагантака, Сарпарати *уничтожитель змей*). Таким образом, Нигханту фиксирует не общее представление о лошади, характеристики и функции животного, а, скорее, роль коня в мифических сюжетах и ритуальной символике ведийских текстов.

Значимую роль в мифологической картине мира, отраженной в Ригведе, играет корова, поэтому слов, называющих корову, в Нигханту много: *usrā* (f) – *корова, утренняя звезда, молоко*; *usṛīya* (f) – *свет, рассвет, корова*; *mahī* (f) – *корова, земля, страна пространство, воды, реки*; *go* (f) – *корова (как дающая полезное), земля (как дающая полезные плоды), небо (как дающее полезные плоды)*; *jagatī* (f) –

корова, земля, мир, все живое; *aditi* (f) – корова, молоко, земля, речь, свобода; *ilā* (f) – корова, речь, земля и др. [Nighaṇṭu 1967: 54]. Слова, называющие корову, могут употребляться в гимнах для обозначения утренней звезды, рассвета, облака, земли и даже речи. Причудливые связи между словами, возможно, объясняются тем, что в мифическом мире сакрального текста корова может олицетворять собой освобожденных Индрой коров-туч, дающих живительную влагу, может символизировать сакральную речь, а количество ног коровы – различные стихотворные размеры, используемые в гимнах Ригведы¹.

Таким образом, многозначное слово, актуализируя разные значения в определенных контекстах, способствует образованию перекрестных связей между словами разных семантических групп, причем семантические связи различных значений слов могут быть неочевидными и весьма причудливыми.

Например, в отдельную семантическую группу слов, называющих *облако*, наряду со словами *vraja* (m), *varāha* (m), *adri* (m), *parvata* (m), *giri* (m), *megha* (m) и др. [Nighaṇṭu 1967: 47], входит слово *vṛtra* (m) – *туча*. Однако это же слово встречается в группе слов, называющих *гору* *vṛtra* (m): букв. *закрывающий (свет), прекращающий (дождь)*. Туча похожа на огромную гору, содержащую в себе воду, заключающую воду, не позволяющую воде пролиться на землю долгожданным дождем. Не случайно этим же словом называется исполинский змей Вритра – символ засухи. Громовержец Индра побеждает Вритру, разбивая исполинскую гору-тучу, освобождая воды. Амбивалентность змея как доброй и злой силы, с одной стороны, как хранителя вод, хозяина мирового океана, проводника в подземные миры, а с другой стороны – как насылающего губительную засуху демона, послужило источником различной трактовки образа змея в индийской мифологии. «Образ змея как символа засухи (сосуществующий с водной символикой змея) получит разветвленное развитие в индуистском пантеоне, причем с наибольшей красочностью в самой ранней его части, в ведийский период (Борьба Индры и Вритры). Таким образом, уже здесь проявляется отмеченная двойственность змеи: если змея является охранительницей вод, откуда же появляется мотив борьбы со змеей во имя получения дождя? Дело в том, что змей, управляющий водами, злоупотребляет своей властью, удерживает драгоценную влагу и создает засуху, означающую гибель для земледельца» [Маретина 2005: 12–13].

Тесная связь змея с водной стихией отражается и в том, что именно на поверхности безбрежного мирового океана, свернутый кольцами, спит огромный змей Шеша, на котором покоится великий Вишну. Водная природа змея отражается и в системе наименований: слово *ahi* (m) значит *вода, дождевое облако*, однако в контексте сакральных гимнов Ригведы *ahi* часто значит *змей* – покровитель водной стихии.

¹ Например, гимн 164 первой мандалы Ригведы построен на игре значениями многозначных слов **pada** (*стопа, нога, стихотворная строка*) и **akṣara** (*слог, слово*), в результате чего создается двойная семантика гимна. Полу жирным шрифтом в тексте выделены слова (и части сложных слов), на базе которых строится языковая игра:

*gaurīr mimāya salilāni takṣaty
ekapadī dvipadī sā catuspadī /
aṣṭapadī navapadī babhūvuṣī
sahasrākṣarā parame vyoman //*

«Буйволица замычала, создавая потоки воды, / Став одноногой, двуногой, четырехногой, / Восьминогой, девятиногой, тысячесложной на высшем небе» (I. 164. 41) [Ригведа 1999а: 204]. Буйволица (корова) в этом контексте – священная Речь, ноги коровы – это стихотворные строки, состоящие из разного количества слогов. Комбинации различных слогов создают метрические размеры, из которых складываются сакральные гимны.

Таким образом, мифический сюжет, неоднократно упомянутый в гимнах Ригведы, связывает слова *туча, гора, пещера, змей, Вритра* и др., что позволяет включать эти слова в разные тематические группы Нигханту. Такие перекрестные ссылки являются, как представляется, важной особенностью группировки слов в глоссарии.

Естественно предположить, что составление словаря Нигханту преследовало особые цели. В связи с этим интересно отметить, как использовались цитаты из гимнов Ригведы на самом раннем этапе формирования корпуса ведийских текстов (Яджурведы, Самаведы, Брахман и др.). Гимны Ригведы в контексте ритуала редко воспроизводились целиком, чаще из текста гимна выбирались опорные цитаты, произносилась одна или несколько строчек и объяснялось ее использование в конкретных ритуальных действиях. Поскольку гимны Ригведы жрецы знали наизусть, каждое слово сакрального текста вызывало в памяти другие варианты его употребления, допуская одновременное участие в ритуальном действии множественных контекстов и разнообразных смысловых связей слов. На первый план могли выходить слова общей лексико-семантической группы, слова с близким значением, потому что одно слово неизбежно вызывало в памяти другое слово и другой контекст. Кроме того, сакральное слово могло наделяться символическим значением, становясь заместителем другого слова, действия или мысли.

Например, в Белой Яджурведе (редакция *Vājasaneyi saṁhitā*) подробно описан процесс возведения алтаря для жертвенного огня при проведении ритуала агничаяна (*agnīśauana возведение алтаря огня*). Опорные кирпичи для алтаря получали специальные названия и соотносились с тремя видами ритуальных формул из текстов священных самхит: рич – цитата гимна из Ригведы, яджус – цитата из Яджурведы и саман – фрагмент из Самаведы. Кроме того, кирпичи служили символами пластины-основы, первочеловека пуруши, из которого возник весь мир, и священного лотоса. Возводя алтарь, жрец произносил: «Вот этот Агни (-алтарь) состоит из трех кирпичей: рич – один (кирпич), яджус – один и саман – один. Какой бы (кирпич) он ни укладывал в него с ричем, опорой ему (служит) именно (круглая золотая) пластина (-рукма). И какой бы с яджусом (ни укладывал), опорой ему (служит) именно (сделанный из золота) пуруша. И какой бы с саманом (ни укладывал), опорой ему (служит) именно лист лотоса. Так (Агни-алтарь) делается состоящим из трех кирпичей»¹ [Шатапатха-брахмана 2010: 131–132].

Таким образом, в контексте ритуала оказывались причудливым образом совмещены слова, называющие отдельные предметы и священные понятия, ведь при проведении жертвоприношения предмет (или слово) мог служить символом другого предмета или понятия.

Создается впечатление, что глоссарий Нигханту был не столько перечнем ключевых слов самого текста Ригведы, сколько опорой цитат из Ригведы, произносимых во время ритуала. Слово сакрального гимна можно было интерпретировать лишь путем привлечения других слов, обозначающих близкие понятия и создающих общее семантическое поле, в рамках которого конструировался смысл ритуального текста.

Иногда сближение различных слов (и, соответственно, включение их в общую семантическую группу) происходило на основе сходного значения или общей функции в определенном контексте или на основе фонетического сходства сравниваемых слов. Объединение слов в одну группу строилось на своеобразных, ча-

¹ *sá eṣā trīṣṭakò'gniḥ ṛgékā yájurékā sāmaikā tadyāṁ kām cātrarcòpadádhati rukmā eva tāsya āyātanamātha yām yájuṣā pūruṣa eva tāsya āyātanamātha yām sāmñā puṣkaraparnāmeva tāsya āyātanamevām trīṣṭakāḥ* (X.5.2.21).

сто сложно выявляемых связях слов, основанных на близком значении или на общем контексте, на сходстве фонетического облика целого слова или его частей. Связь слов оказывалась основой глубинной связи называемых этими словами явлений и понятий.

В текстах Брахман проявляется пристальное внимание индийцев к этимологии слова: авторы используют многочисленные этимологические фигуры для объяснения связи понятий и предметов друг с другом. Эти своеобразные этимологические разыскания объясняются «постоянно демонстрируемой готовностью творцов брахманической прозы к своеобразным «филологическим играм», за которыми стояла глубочайшая убежденность в том, что в самом названии предмета скрыта его сущностная природа. Следует при этом особо подчеркнуть, что распространялась подобная убежденность не только на слова, но даже и на отдельные слоги, составляющие их» [Романов 2009: 357]. Такой подход позволил выработать своеобразный «расчленяюще-этимологический» прием, в результате которого слово членилось на сегменты, используемые при интерпретации значения исходного слова. Этот «этимологический» анализ слов, весьма произвольный и субъективный, позволял авторам текстов Брахман отождествлять разные понятия путем соотнесения называющих их слов (или частей слов), выстраивая причудливые формально-семантические соответствия.

Например, Шатапатха-брахмана сообщает: «Лежал, поистине, Вритра, покрыв собой все здешнее, которое между небом и землей. Из-за того, что лежал он, покрыв (vr̥) все здешнее, имя ему – Вритра»¹ (ШБр. 1.1.3.4) [Шатапатха-брахмана 2009: 122]. Брахманы как тексты, не только регламентирующие проведение ритуала, но и поясняющие, комментирующие действия и слова жрецов, проводящих ритуал, объясняли (или пытались объяснить) сложные связи между ритуальными действиями, жестами, словами и символами. Жрецам необходимы были не только инструкции проведения ритуалов, но и объяснения филологического характера, комментирующие сакральные слова и цель их произнесения во время жертвоприношения.

Интересно отметить, что не только лексическое значение, но и некоторые грамматические характеристики (принадлежность к определенной части речи, к типу склонения или грамматическому роду) также учитывались при группировке слов в Нигханту. Основной объем словника Нигханту составляли имена существительные, а глаголы и наречия объединялись в отдельные группы. Также представляется важным отметить значимость отнесения существительного к грамматическому роду.

В Шатапатха-брахмана, например, слова, произносимые при проведении ритуала, могут сопоставляться по характеризующему их грамматическому роду. Например:

1.4.4.3. Ковшиком масла (адхварью) совершает то возлияние, которое совершает Уму, Ве́дь и в самом деле и (слово) «Ум» – мужчина, и «ковши́к» – мужчина.

1.4.4.4. Ложкой масла он совершает то возлияние, которое совершает Речи.

Ве́дь и в самом деле и (слово) «Речь» – женщина², и «ложка» – женщина³ [Шатапатха-брахмана 2009: 179].

¹ vr̥tró ha vá idam sárvaṃ vṛtvā çīṣye

yádidamántareṇa dyāvāpr̥thivī sa yádedaṃ sárvaṃ vṛtvā çīṣye tásmādvṛtro náma (1.1.3.4).

² В Нигханту также слова, называющие речь, маркируются женским родом: vipā (f), galdā (f), kaçā(f), dhiṣaṇā (f), vāk (f) – речь [Nighaṇṭu 1967: 47].

³ 1.4.4.3. sruvéṇa tamāghārayati

yam mānasa āghārayati vṛṣā hi māno vṛṣā hi sruvāḥ

1.4.4.4. srucā tamāghārayati

yam vāca āghārayati yóṣā hi vāgyóṣā hi srūk

Часто слова одной семантической группы в Нигханту характеризуются мужским, женским или средним родом. В частности, самая первая семантическая группа представляет собой перечень слов, называющих *землю* (22 синонимичных наименования): kṣmā (f), kṣamā (f), kṣiti (f), kṣoṇī (f), pṛthivī(f), mahī (f), aditi (f), bhū (f), bhūmi (f), avani (f), urvī (f), ilā (f) и др. [Nighaṇṭu 1967: 45], причем все перечисленные слова относятся к женскому роду. Это неудивительно, поскольку земля персонифицировалась и обожествлялась, а в сознании людей земля – плодородная, дарующая блага, рождающая и кормящая – отождествлялась с богиней.

Слова, называющие воду, как правило, относятся к среднему роду: ambu (n), jala (n), nīra (n), vāri (n), sarva (n), udaka (n)¹, и только лексема āpas маркирована женским родом. Т.Я. Елизаренкова обращает внимание на частотность употребления в текстах Ригведы лексемы āpas (более 500 раз, тогда как другие обозначения воды встречаются от 5 до 20 раз во всем корпусе Ригведы) и объясняет частотность употребления слова āpas именно принадлежностью лексемы к женскому роду [Елизаренкова 1999^a: 153].

Представляется, что родовая характеристика существительных также играла роль при классификации слов, при попытке объединить или противопоставить слова, представить картину мира, отраженную в ведийском. Классификация существительных по родам, очевидно, учитывалась древнеиндийскими языковедами при попытке интерпретации предметов и явлений действительности, при обнаружении связей между словами. Глубокая лингвистическая рефлексия, свойственная индийским мыслителям, не могла оставить без внимания грамматическую категорию рода, такую важную и насыщенную в символическом плане.

Итак, Нигханту представляет собой первую попытку собрания и классификации ключевых слов к гимнам Ригведы. Устная традиция бытования священных текстов способствовала развитию мнемонических техник. Представляется, что список ключевых слов к тексту тоже функционировал как попытка установить некоторые мнемонические ориентиры, опираясь на которые брахман мог излагать, комментировать текст или грамотно использовать цитаты из текста при проведении ритуала. Необходимость сохранения и правильного использования сакрального текста породила глубокую и плодотворную лингвистическую рефлексия, результатами которой явились лингвистические трактаты Веданги и глоссарий Нигханту. Нигханту собрал опорные слова Ригведы, а специальный филологический трактат Нирукта Яски описал метод семантического этимологизирования, благодаря которому оказалось возможным объяснить причудливые семантические связи произносимых в контексте ритуала слов. Очевидно, что Нирукта Яски как следующая ступень в создании механизма семантического анализа слов сакральных текстов служила описанием и своеобразным объяснением к выборке и классификации ключевых слов Ригведы. Нигханту представляет семантический каркас Ригведы, а «Яска стремился создать модель языка, соответствующую Ведам или, что то же самое, представить смысл Вед как языковой объект... Этим, согласно Яске, можно было обеспечить на прагматическом уровне сохранность в чистоте, равно как и воспроизводство в культуре, не только текста Вед, но и его функций» [Зильберман 1998: 200–201].

Авторитет Нигханту, без сомнения, был огромен, так как на протяжении последующего тысячелетия создаются словари, так или иначе опирающиеся на принцип группировки слов, разработанный в Нигханту. Семантический принцип группировки слов, впервые предложенный в Нигханту, сохраняется и в знаменитом словаре VI в. Амаракоша.

¹ [Nighaṇṭu 1967: 48].

АМАРАКОША¹ (АМАРАКОṢА)

Амаракоша является самым знаменитым индийским словарем, традиционно трактуемым как словарь синонимов, однако на самом деле Амаракоша совмещает два типа лексикографического описания: словарь-тезаурус и словарь синонимов (или слов с близким значением). Со времен Нигханту традиционным способом подачи лексического материала для индийцев становится тезаурусный тип словаря (греч. *θησαυρός* – *сокровище, богатство, клад, запас*), при котором лексика структурируется по семантическим полям, отображая своеобразную картину мира. Однако Амаракоша представляет четче структурированный и более полный перечень лексико-семантических групп, чем Нигханту.

Словарь Амаракоша значительно превосходит глоссарий Нигханту по объему (содержит более 10 тысяч слов) и состоит из трех книг.

«Книга о небесных и подземных мирах» (1) посвящена описанию мест пребывания сверхъестественных существ – богов и демонов.

«Книга о земле» (2) описывает мир человека и состоит из 10 глав.

«Сборная книга» (3) наиболее разнородна по составу, о чем свидетельствует ее название. Если в целом Амаракоша – это перечень существительных, то в третью книгу включены прилагательные и неизменяемые слова (наречия, частицы и междометия). Кроме того, в третьей книге излагаются правила определения грамматического рода имен существительных.

Амаракоша имеет подзаголовок «Намалинганушасана» (*Nāmaṅgānuśāsanam*) – «*Наставление о существительных и грамматических родах*». Не случайно из всех грамматических категорий именно категория рода специально рассматривается в словаре: приводятся правила отнесения существительных к тому или иному роду по формальному признаку, – однако, учитывая идею Амаракоши как словаря идеографического, можно предположить, что родовая принадлежность существительных также является яркой чертой картины мира, воплощенной в санскрите.

Каждой теме в структуре словаря Амаракоша посвящен специальный раздел – варга², объединяющий слова определенной тематики, т. е. представляющий лексико-семантическую группу слов. Например, первая книга объединяет варги, которые включают имена богов индийского пантеона, названия неба, солнца, планет, звезд, времени суток и т. п.

Рассмотрим, например, фрагмент тезауруса, включающий имена индийских богов. Важно отметить, что пантеон богов в Амаракоше уже более четко структурирован по сравнению с глоссарием Нигханту. Кроме того, Амаракоша, как словарь более поздний, отразил изменения в пантеоне индийских богов, когда некоторые ведийские боги (например, Рудра, Сома, Чандра или Ушас) сменились другими богами, получившими в индуизме конкретные функции; в словаре Амаракоша появляются новые божества, например Ганеша, Кама или даже Будда, которых не было в Нигханту. Таким образом, Амаракоша отражает религиозные представления новой эпохи, когда ведийские мифологические представления уступают место индуизму и буддизму.

Интересно сравнить количество имен и эпитетов, которые приводятся в словаре для конкретных богов. Если в Нигханту – словаре, отражающим мифологические представления, воплощенные в Ригведе, – самыми главными (если можно

¹ Амаракоша – «словарь Амары». Амага – имя собственное создателя словаря мудреца Амара Синхи (букв. *лев среди богов*), жившего, вероятно, при дворе Викамадитьи в V–VI вв., и коша – *словарь, сокровищница*.

² Varga -m- раздел, глава (трактата); *разряд, группа слов, объединенных в классификации*.

говорить о главных и второстепенных ведийских богах) были, конечно, Агни и Индра¹, то в Амаракосхе главенствующее место занимают такие боги, как Шива, Брахма и Вишну, приводятся даже 18 имен Будды. Агни уже не возглавляет перечень богов, как в Нигханту, а представлен лишь 34 наименованиями [Amarakosha 1889: 34], тогда как список имен Шивы насчитывает 52 слова [Amarakosha 1889: 20]. Имена богов в Амаракосхе характеризуют божество, указывают на его атрибуты и функции, причем эти номинации более конкретны, боги получают индивидуальные характеристики: эпитеты, сравнения и т. п. Образы богов в Амаракосхе более индивидуализированы.

Приведем примеры списков слов, называющих некоторых богов, чтобы показать структуру Амаракосхи, принцип отбора слов и порядок их расположения.

Например, **Ганеша** – слоноголовый бог – представлен следующими именами:

- 1) vināyaka – *Устранитель препятствий*;
- 2) vighnarāja – *Владыка препятствий*;
- 3) dvaimātura – *Имеющий двух матерей*;
- 4) gaṇādhipa – *Повелитель свиты*;
- 5) ekadanta – *Имеющий один бивень*;
- 6) heramba – *Хвастающийся*;
- 7) lambodara – *Имеющий большой живот, обладающий свисающим животом*;
- 8) gaṇānana – *Имеющий голову слона* [Amarakosha 1889: 25].

Ганеша считается божеством, устраняющим препятствия, он повелитель препятствий. Это имя связано с историей о том, что бог луны Сома воздвиг храм Соманатх, посетив который каждый смертный освобождался от грехов и попадал в небесное царство. Естественно, все хотели попасть в чудесный храм, но Парвати повелела Ганеше изобретать препятствия, удерживать людей на пути к спасению. Ганеша стал соблазнять людей богатством, омрачать их разум, заставляя забыть о небесном царстве. Люди молят Ганешу избавить их от этих препятствий, и Ганеша благосклонно внимает их мольбам. Не случайно ездовое животное Ганеши – крыса, умная и находчивая, которая преодолевает все препятствия.

Удивительная внешность слоноголового бога объясняется следующей историей. Когда счастливая Парвати показывала всем своим родственникам прекрасного новорожденного сына, один из родственников – Шани, обладающий смертоносным взглядом, – посмотрел на несчастного младенца, и вместо головы новорожденного сына Шивы и Парвати оказалась лишь горстка пепла. Чтобы утешить несчастную Парвати, Шива наделил сына головой белого слона Айраваты – первого существа, встретившегося ему на пути. С тех пор Ганеша называется gaṇānana (*Имеющий голову слона*). Соответственно, Ганеша стал сыном двух матерей (dvaimātura) – Парвати и божественной слониhi.

Другое имя Ганеши – ekadanta (*Имеющий один бивень*) – объясняется тем, что Ганеша, записывая под диктовку Вьясы Махабхарату, сломал перо. Стараясь не упустить ни слова, Ганеша отломил бивень и продолжил писать им. Не случайно Ганеша покровительствует ученым и поэтам, именно ему молятся студенты о положительных оценках на экзаменах.

Итак. Ганеша – повелитель свиты Шивы, который, устраняя препятствия на пути людей к благополучию, приносит в дом достаток, поэтому одно из имен Ганеши «*обладающий большим животом*».

¹ В Ригведе Индре было посвящено 243 гимна, Агни – 196, тогда как Вишну всего 3 гимна.

Очевидно, что перечень имен Ганеши отражает представление об этом божестве, отмечает особенности его внешности, яркие его характеристики и атрибуты.

Брахма Четырехликий
(*caturāṇana*)

Теперь рассмотрим имена трех верховных богов индийского пантеона: Брахмы, Шивы и Вишну. Общие функции и характеристики этих богов могут отражаться в общих для них именах. Например, и Брахма, и Шива, и Вишну могут называться: *Творец* (*vidhi*), *Первейший и высочайший, стоящий во главе* (*parameṣṭhī*), *Превосходящий всех* (*virīṇci*), *Тот, кто предопределяет судьбу* (*vidhātā*) и др. [Amarakosha 1889: 11, 13, 20]. Однако в Амаракосхе каждый их верховных богов получает и индивидуальные характеристики.

Например, **Брахма Четырехликий** (*caturāṇana*); *Тот, кто сидит в лотосе* (*kamalāsana*); *Рожденный в лотосе* (*abjayoni, kamalodbhava*); *Рожденный из пупка (Вишну)* (*nābhijanmāṇḍajaḥ*); *Имеющий гуся¹ в качестве ездового животного* (*hamsavāhanaḥ*) и др. [Amarakosha 1889: 11–12]. Вахана (ездовое животное) – двойник божества. Иногда вахана умножает силу своего хозяина-божества, иногда обозначает злые силы или пороки, которые побеждает божество. Вахана Брахмы – *hamsa* (гусь или лебедь) воплощает милость верховного бога, его справедливость, способность отличать плохое от хорошего, истинное от ложного. «Гусь символизирует божественную сущность, которая, хотя воплощается и пребывает в индивидуе, тем не менее всегда остается свободной, не связанной событиями индивидуальной жизни... Мы, подобно дикому гусю, – обитатели обеих сфер. Мы – смертные, содержащие в себе ядро бессмертной сверхиндивидуальности... Макрокосмический гусь, божественное “я” вселенной, проявляет себя через песнь... Песнь сокровенного гуся раскрывает последнюю тайну. В ней поется: “Хам-са, хам-са”, но в то же время – “са-ахам, са-ахам”. “Са” означает “это”, а “ахам” означает “я”; тайна состоит в том, что “это есть я”: отдельный человек с ограниченным сознанием, погруженный в иллюзию, очарованный майей, реально и на самом деле становится “этим”, или Им, т. е. Атманом, “я”, высшим Существом, безграничным сознанием и бытием» [Циммер 2015: 60–61].

Среди многочисленных имен **Шивы** встречаются его характеристики как *разрушителя Трипуры* (*tripurāntaka*) – города демонов, *владельца волшебного лука Pināka* (*pinākin*), *повелителя танца* (*Maḥānāṭa*) и др. [Amarakosha 1889: 20]. Согласно пророчеству, только могущественный Шива мог разрушить город демонов, ведь только Шива мог натянуть тугую тетиву волшебного лука Пинака и пустить стрелу огромной разрушающей силы.

Танцующий Шива

¹ Интересно, что одно из названий солнца в Амаракосхе – *hamsa*, что подчеркивает важную функцию птицы-солнца как средства передвижения творца мира Брахмы.

Танцующий Шива (Nāṭarājā *повелитель танца* или Mahānāṭa *великий в танце*) – одно из самых известных имен могущественного бога, а известное на весь мир изображение танцующего Шивы – жемчужина индийского искусства.

«...Шива содержит в себе и разыгрывает все возможные аспекты жизни, и его танец является чудесным смешением противоположностей. Танец, подобно самой жизни, есть смесь ужасного и благостного, соположение и объединение разрушения, смерти и витального торжества, вулканического взрыва жизненной лавы» [Циммер 2015: 152]. Разрушение и созидание мира, вечный круговорот смерти и рождения – результат этого космического танца.

Еще одно верховное божество **Вишну** (Viṣṇu) называется *Властителем чувств* (hr̥ṣīkeṣa), *Владыкой рая* (vaikuṇṭha) и др. Однако индивидуальной характеристикой Вишну являются имена, указывающие на его отличительные черты. Так, Вишну называется *Четырехрукий* (caturbhūja), *Покоющийся на воде* (jalaśāya) или *Имеющий лотос вместо пупка* (padmanābha) и др. Среди имен Вишну Амаракоша называет Кришну (kṛṣṇa), поскольку Кришна – это восьмое воплощение Вишну на земле [Amarakosha 1889: 13].

Некоторые имена Вишну связаны с мифологическими сюжетами, участником которых он является. Например, Вишну в пятом воплощении называется trivikrama (букв. *три шага* или *Сделавший три шага*), поскольку, приняв вид карлика, Вишну поспорил с асурами, что в его владение отойдет территория, которую он покроет тремя шагами; асуры согласились, не предвещая подвоха, после чего Вишну преобразился и сделал три гигантских шага, перешагнув землю, небесное пространство и подземные миры.

Некоторые имена включают атрибуты Вишну: *Имеющий в руке чакру* (диск) (saṅgrāṇi) или *Имеющий Гаруду как отличительный признак* (как вахану) (garuḍadhvajā). Вахана Вишну – Гаруда – символизирует птицу-солнце, что связывает Вишну с богами солярного круга. Вишну восседает на огненной птице, он держит в поднятой руке грозное оружие – боевой солнечный диск с тысячей спиц или колесо (чакру), которое мечет в своих противников.

«Характерно и вполне закономерно (если иметь в виду мировой сюжет исконной связи змей и птиц), что главные антиподы – космический змей Шеша и солнечный орел Гаруда – выступают в качестве вахан Вишну. Извечные враги встретились в служении одному божественному господину» [Маретина 2005: 77].

Если в Нигханту перечисляются имена божеств часто без конкретизирующих признаков, позволяющих отличить одно божество от другого, то облик и функции богов в Амаракоше уже более конкретны, божества наделяются индивидуальными характеристиками, такими, как атрибуты, ваханы и т. п. Многие имена являются «свернутой историей» бога, упоминающей мифологический сюжет, героем которого выступает называемое божество.

Как уже было сказано, Амаракоша учитывает грамматическую категорию рода имен существительных. Если имена перечисленных выше богов – это всегда су-

Вишну (Viṣṇu)

ществительные мужского рода, то названия предметов и явлений окружающего мира получают самые разные характеристики по грамматическому роду, что, как представляется, учитывалось индийскими брахманами при интерпретации окружающего мира.

Интересно отметить, например, что все слова, называющие солнце (Амаракоша приводит список из 54 наименований) относятся к мужскому роду, т. е. солнце – это он, бог Сурья (sūra, sūrya); *Творец дня* (divākara); *Сокровище неба* (dyumani), *Создатель сияния* (vibhākarā); *Создающий рассвет* (prabhākara); *Ярко сияющий* (vivasvat); *Око мира* (jagaccakṣu (jagat + cakṣu)) и т. п. [Amarakosha 1889: 65]. Некоторые имена являются характеристиками божества, указывающими на его атрибуты и важные признаки. Например, *Имеющий семь коней* (saptācva), ведь кони, везущие бога солнца – это дни недели, причем кони солярного божества – золотые, огненные, о чем свидетельствует имя *Имеющий светло-рыжих (золотистых) коней* (haridaçva); *Появляющийся в 12-ти формах* (dvādaçātman), ведь каждый из 12 месяцев знаменуется особой формой солнца и т. п. Многие названия солнца объясняются мифологическими сюжетами. Например, имя *Мартанда* (mārtāṇḍa букв. «мертвое яйцо») – сын Адити, солярное божество в виде огненной птицы, которое, согласно легенде, зародилось в утробе матери, но из-за проклятия Чандры (Луны) погибло, так и не родившись, однако благодаря милости своего отца воскресло и появилось на свет.

Луна (месяц) в Амаракоше представлена 20 наименованиями, причем каждое слово также маркировано мужским родом. Месяц / луна (candra, candramāsa) называется *Повелителем ночи* (niçāpati) или *Творящим ночь* (kṣarākara), *Предводителем звезд* (nakṣatreça), *Одиноким* (vidhu), *Имеющим холодные лучи* (himāñcu) и др. [Amarakosha 1889: 54]. Луна сравнивается с цветком белого лотоса (abja) и с божественным напитком Сомы (soma), поэтому эти слова также приводятся в Амаракоше в списке слов, называющих луну. Слово indu называет луну, но в определенных контекстах может также использоваться для обозначения капли Сомы. Луна называется *Повелительницей лекарственных трав* (oṣadhīça), поскольку сбор лекарственных трав определялся лунным календарем, а сам знахарь назывался *Повелителем лекарственных трав* (oṣadhipati). По представлениям индийцев, на луне можно увидеть изображение бегущего зайца, поэтому луна называлась *Носящая изображение зайца* (çaçadhara). Таким образом, мы видим в Амаракоше отражение общих представлений о луне – одинокой властительнице ночи, повелительнице звезд, испускающей холодный серебряный свет. Однако в словаре представлены и исключительно индийские представления о луне как цветке лотоса, капле Сомы, о небесном светиле с изображением зайца и т. п.

Интересно, что все слова, называющие *гору*, в Амаракоше тоже мужского рода: giri, çila, dhara, adri и др. [Amarakosha 1889: 104]. В номинациях отражается представление о горе как *державшей, поддерживавшей землю* (mahīdhara, ṛṣmādhara, kṣmabhrt), ведь согласно древнеиндийской мифологии гора связывает два мира: земной и небесный; она служит опорой и связью двух миров, поддерживает их вечное противостояние. Некоторые слова, называющие гору, используются также для названия *облака*: adri, parvata и др. Мифологические представления, восходящие еще к текстам Ригведы и позволяющие отождествлять тучу и гору, воспринимать облако как небесную гору, поддерживались, вероятно, еще и общей грамматической характеристикой этих существительных – отнесенностью к мужскому роду. Кроме того, в списке слов, называющих гору, в Амаракоше есть слово gotra, кото-

рое может использоваться для названия загона для скота, коровника. Вероятно, это представление о горе как месте для содержания коров также имеет древнейшие мифологические истоки, ведь именно в горе демон Вритра прятал украденных коров, которых освободил Индра, разбив громовой дубиной ваджрой гору-тучу.

Все слова, называющие *облако*, в Амаракоше тоже мужского рода: *abhra*, *megha*, *jīmūta*, *ghana* и др. [Amarakosha 1889: 50]. Облако называется *Доставляющим воду* (*vārivāha*), *Дающим воду* (*vārida*), *Держащим воду* (*ambubhṛt*), *Состоящим из пара* (*dhūmaya*), *Содержащим молнии* (*taḍitvān*), *Гремящим, испускающим раскаты грома* (*stanayitnu*). Последние номинации указывают на очевидную связь грозовой тучи и грома, тучи и молнии. Интересно, что слова, называющие гром, в Амаракоше мужского рода, а молнию – женского. Например, молния (*taḍit*) входит в состав сложных слов *Вспышка молнии (гирлянда молнии)* (*taḍitmālā*), *Лиана молнии* (*taḍitlatā*). *Росчерк молнии* (*taḍitlekhā*). Молния в Амаракоше называется *Сияющей* (*vidyut*), *Содержащей сотню лучей света* (*ṣatahradā*), *Светом, порожденным облаком* (*meghajyoti*), *Рожденной тучей* (*saudāmini*) и т.п. [Amarakosha 1889: 51]. Многие названия грома происходят от глаголов гроыхать, грохотать и т. п.: *гром, гул* (*stanita* от корня *stan* *греметь*), *Грохочущий* (*garjita* от корня *garj* *грохотать*), гром называется также в Амаракоше *Шум облаков* (*meghanirghoṣa*) и др. [Amarakosha 1889: 51].

Некоторые лексико-семантические группы, очевидно, включают существительные всех трех родов, однако и в этом случае Амаракоша последовательно перечисляет сначала существительные мужского рода, а потом женского и среднего или среднего и женского рода, выстраивая определенный порядок. Например, подавляющее большинство слов, называющих речь, – женского рода, из них только одно слово мужского рода (*vyāhāra*) и 4 слова среднего рода (*lapita bhāṣita vacana vacas*), причем сначала перечисляются слова женского рода, затем слово мужского рода, потом еще одно слово женского рода и замыкают список 4 слова среднего рода [Amarakosha 1889: 102]. Важно заметить, что порядок слов в Амаракоше определялся и соображениями ритмической организации поэтического текста, ведь именно таким текстом и был словарь Амаракоша, предназначенный для бытования в устной традиции. В системе классического индийского образования объемный текст заучивался наизусть: перечни слов знакомили индийца с картиной мира, отраженной в текстах на санскрите. Индолог С.Ф. Ольденбург так пишет об индийской системе обучения: «...одним из основных элементов этого обучения... было выучивание наизусть синонимического словаря. Это выучивание... раскрывало перед мальчиком тысячами слов-терминов большую часть того сложного и богатого культурного мира, к которому он приобщался, он как бы сразу получал известное энциклопедическое образование при помощи этих синонимов» [Ольденбург 2009: 131]. Итак, словарь-тезаурус Амаракоша – первая попытка индийцев собрать и структурировать лексику, называющую понятия физического и психического мира богов и человека.

Сравнение словарей Нигханту и Амаракоша показали их очевидное сходство: оба словаря представляют собой своеобразное сочетание словаря-тезауруса и словаря синонимов, однако Нигханту и Амаракоша отличаются и объемом, и структурой. С точки зрения современного читателя, структура Нигханту недостаточно последовательна, принцип объединения слов в разряды не всегда очевиден. Если бы Нигханту действительно был тезаурусом, основанном на строгой категориза-

ции понятий, он мог быть выстроен более четко и последовательно. Достаточно сравнить Нигханту с более поздним словарем-тезаурусом Амаракоша, структура которого имеет четкую логическую основу. В словаре Амаракоша последовательно перечисляются имена и атрибуты богов (с учетом иерархии богов индийского пантеона), небесные светила, названия животных и растений, предметов быта и терминов, отражающих устройство индийского общества, названия болезней и лекарств, положительных и отрицательных характеристик человека и т. п. Амаракоша, таким образом, является словарем, представляющим в своей структуре четкую, иерархически и тематически выстроенную картину мира индийцев.

Нигханту выглядит совсем иначе: кажется, что этот тезаурус построен не на попытке четко структурировать, «разложить по полочкам» области окружающего мира и сферы человеческой деятельности, а на совершенно особой логике, отражающей мифологическую картину мира, представленную в Ригведе. Ведь Нигханту – глоссарий к сакральным текстам Ригведы, при этом семантика, стилистика и прагматика текста определяет и специфику набора ключевых слов. Именно поэтому Нигханту – тезаурус, основанный не на логическом принципе классификации понятий, а на мифологическом представлении об устройстве мироздания, отраженном в сакральных гимнах Ригведы. Древнейшие словари выполняли важнейшую функцию кодирования сакрального текста и предлагали принципы его толкования, объединяя слова в семантические блоки. Классы слов в Нигханту отражали семантическую структуру текста Ригведы в целом, являясь семантическими опорами толкования и интерпретации древнейшего текста.

Амаракоша кажется более стройным и полным словарем, строгая логика Амаракоши близка тому принципу подачи материала, на котором основаны современные словари-тезаурусы, однако это тоже не понятийный словарь в прямом смысле этого слова: многие фрагменты окружающего мира и области жизни человека представляют своеобразную картину. Амаракоша является словарем-тезаурусом санскрита – языка не одного произведения, но целого корпуса древнеиндийской литературы, сложившегося к VI в. Создается впечатление, что оба словаря отражают мир, стоящий за определенными текстами, это словари-конкордансы к важнейшим для древнеиндийской культуры текстам. Лексикографическая деятельность (если можно говорить о лексикографии, ведь словарь не был записан, а предназначался для заучивания наизусть) способствовала развитию лингвистического анализа как зафиксированных в словарях отдельных санскритских слов, так и важнейших сакральных текстов.

ЛИТЕРАТУРА

Волошина О.А. Словарь Амаракоша как отражение индийского мировоззрения // Риторика. Семиотика. Языкознание: Сб. статей к 70-летию профессора А.А. Волкова. М., 2016. С. 368–385.

Волошина О.А. Nighaṇṭu как инструмент семантического анализа гимнов Ригведы // Проблемы ближней и дальней реконструкции: Материалы IX Международной конференции по сравнительно-историческому языкознанию, посвященной 90-летию со дня рождения профессора Олега Сергеевича Широкова (1927–1997). М., 2017. С. 192–208.

Елизаренкова Т.Я. Слова и вещи в Ригведе. М., 1999^a. 236 с.

Зильберман Д.Б. Генезис значения в философии индуизма. М., 1998. 444 с.

Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. 2-е изд. М.: Русский язык, 1987. 944 с.

- Ригведа. Мандалы I–V / Пер. и коммент. Т.Я. Елизаренковой. М.: Наука, 1999⁶. 762 с.
- Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии (на материале МАЭ). СПб., 2005. 140 с.
- Ольденбург С.Ф. Основы индийской культуры // Ольденбург С.Ф. Культура Индии. М., 2009. С. 21–40.
- Романов В.Н. К жанровой эволюции брахманической прозы // Шатапатха-брахмана. Книга I, кн. X (фрагмент) / Пер., вступ. ст. и прим. В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2009. С. 5–110.
- Циммер Г. Мифы и символы в индийской культуре. М.: Академический проект, 2015. 194 с.
- Шатапатха-брахмана. Книга I. Книга X (фрагмент) / Пер., вступ. ст. и прим. В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2009. 381 с.
- Шатапатха-брахмана. Книга X. Тайная / Пер., вступ. ст. и прим. В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2010. 204 с.
- The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics / Text and translation by Lakshman Sarup. Delhi, Varanasi, Patna. 1967. 688 p.
- The Nāmalingānuṣāsa (Amarakosha) of Amarasinha with the Commentary of Bhānujī Dīkshī. Bombay, 1889. 485 p.

REFERENCES

- Voloshina O.A. Amarakosh Dictionary as a Reflection of the Indian Worldview. In: Rhetoric. Semiotics. Linguistics. Collected articles to the 70th anniversary of Professor A.A. Volkov. Moscow. 2016, pp. 368–385.
- Voloshina O.A. Nighaṇṭu as a Means for Semantic Analysis of Rig Veda Hymns. In: Problems of the Near and Far Reconstruction: Proceedings of the IX International Conference on Comparative Historical Linguistics dedicated to the 90th birthday of Professor Oleg Sergeyevich Shirokov (1927–1997). Moscow. 2017, pp. 192–208.
- Elizarenkova T.Ya. Words and Things in the Rig Veda. Moscow. 1999^a. 236 p.
- Zilberman D.B. The Genesis of Meaning in Hindu Philosophy. Moscow. 1998. 444 p.
- Kochergina V.A. Sanskrit-Russian Dictionary. 2nd ed. Moscow. Russky Yazyk Publ. 1987. 944 p.
- Rigveda. Mandalas I–IV / Translation and commentary by T.Ya. Elizarenkova. Moscow. Nauka Publ. 1999⁶. 762 p.
- Maretina S.A. The Snake in Hindu Mythology (based on the material of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography). St.-Petersburg. 2005. 140 p.
- Oldenburg S.F. The Bases of Indian Culture. In: Oldenburg S.F. The Culture of India. Moscow. 2009, pp. 21–40.
- Romanov V.N. On the Genre Evolution of Brahminical Prose. In: Satapatha-Brahmana. Book I, Book X (fragment) / Translation, the introductory article and notes by V.N. Romanova. Moscow. Vostochnaya Literatura Publ. 2009, pp. 5–110.
- Zimmer K. Myths and Symbols in Indian Culture. Moscow. Akademicheskyy Proekt. 2015. 194 p.
- Satapatha-Brahmana. Book I. Book X (fragment) / Translation, the introductory article and notes by V.N. Romanova. Moscow. Vostochnaya Literatura Publ. 2009. 381 p.
- Satapatha-Brahmana. Book X. The Secret Book / Translation, the introductory article and notes by V.N. Romanova. Moscow. Vostochnaya Literatura Publ. 2010. 204 p.

The Nighaṇṭu and the Nirukta. The Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics. Text and translation by LakshmanSarup. Delhi, Varanasi, Patna. 1967. 688 p.

The Nāmaliṅgānuṣāsa (Amarakosha) of Amarasinha with the Commentary of Bhānuji Dīkshit. Bombay, 1889. 485 p.

Сведения об авторе:

Оксана Анатольевна Волошина,
канд. филол. наук
доцент
филологический факультет
МГУ имени М.В. Ломоносова

Oksana A. Voloshina,
PhD
Associate Professor
Philological Faculty
Lomonosov Moscow State University
oxanav2005@mail.ru