

Сергей Секундант

ЯЗЫК И РИТУАЛ. РЕЛИГИОЗНО-МАГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ САКРАЛЬНОЙ РЕЧИ

Язык является не только важнейшим элементом культуры, но и главным средством ее формирования, сохранения и трансляции. Именно поэтому чрезвычайно важны и актуальны, на наш взгляд, исследования тех представлений о языке, которые были характерны для древних культур. Они позволяют глубже понять ту тесную связь, которая существует между языком и культурой, а также ту огромную роль, которую язык играл и играет в нашей жизни. В этом отношении особый интерес представляют Веды, священные книги древних индийцев, которые являются одним из древнейших памятников религиозной мысли и чуть ли не единственным дошедшим до нас в столь полном объеме. Изучение этих текстов послужило толчком к возникновению целого ряда наук, среди которых следует упомянуть прежде всего сравнительное языкознание и сравнительное религиоведение. В зарубежной и отечественной научной литературе существует немало работ, посвященных изучению этих текстов вообще и их языка в частности. Особо хотелось бы отметить работу Т. Я. Елизаренковой «Язык и стиль ведийских риши». Однако, несмотря на достаточно большое число работ по данной тематике, тема, как нам кажется, далеко не исчерпана. Большая часть работ, посвященных этой теме, носит филологический, а не культурологический характер. Кроме того, для этих работ, как нам представляется, характерна недооценка роли ритуала в жизни архаических народов. Хотя практически всеми учеными признается, что ритуал был центром жизнедеятельности древних народов, однако при исследовании феноменов культуры, в частности, языка этот факт упускался, как правило, из виду. Основная задача данной статьи состоит в том, чтобы выявить те религиозные и магические функции сакральной речи, которые она выполняла в структуре ритуала, и на основе этого реконструировать представления древних индийцев о языке.

Сравнительный анализ Авесты и Ригведы дает основание утверждать, что еще в индоиранский период стал господствующим взгляд, что ритуал, как, впрочем, и всякая иная деятельность, осуществляется на трех уровнях: тела, речи и ума. Все три уровня представляют собой независимые и несводимые друг к другу, но необходимые компоненты ритуала, усиливающие действия друг друга. Структура ритуала воспроизводит структуру космоса, которая также носит тройственный характер. А именно, космос делится на мир земной, мир небесный и промежуточный, так называемую атмосферу. Уровень

тела соответствует миру земному, уровень ума – миру небесному, а уровень речи – промежуточному миру. То есть речь является связующим звеном между миром видимым, земным и миром невидимым, небесным. В Ригведе речь часто сравнивается и фактически отождествляется по своим функциям с Агни, вестником богов [3, I, 173, 3, 4].

Для архаического сознания речь выступает не столько как средство коммуникации между людьми, сколько как онтологическая реальность, наделенная божественными атрибутами. В Ригведе речь персонифицируется в виде богини Вач (वच). В одном из гимнов, специально посвященном богине Вач (Речь) и написанном в форме самовосхваления, Речь наделяет себя атрибутами, которые обычно характеризуют богов. В частности, она представляется как «повелительница, собирательница сокровищ, сведущая, первая из достойных жертв» [3, X 125, 3, 1–2]. Она создает богатство «возливающему жертвенный напиток, очень ревностному жертвователю» [3, X 125, 2, 3–4]. Как и остальные боги, Речь является персонификацией жизненной силы: «Благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное. Не отдавая себе отчета, они живут мною...» [3, X 125, 4, 1–3]. Как и многие боги, она обладает космогонической силой. Хотя речь и отождествляется со сферой воздуха, но, обладая божественной природой, она выступает как реальность, охватывающая все миры [3, X 125, 8, 1–4] и созидаящая их с помощью магической силы «мвѹа». В словаре Г. Грассманна «мвѹа» характеризуется как «сверхчеловеческая мудрость или хитрость, божественное или волшебное искусство, волшебный, обманчивый образ» [7, art. Мвѹа]. Благодаря этой способности речь наделяется двойными функциями. С одной стороны, она скрывает за многообразием форм свою истинную сущность. С другой стороны, только через речь мы способны проникнуть в суть вещей, которая находит свое отражение именно в этой скрытой части речи. Причем эта скрытая, тайная часть речи, доступная лишь брахманам, составляет ее большую часть. В одном из гимнов, относящемся к категории гимнов-загадок, мы читаем: «На четыре четверти размерена речь. Их знают брахманы, которые мудры. Три тайно сложенные (четверти) они не пускают в ход. На четвертой (четверти) речи говорят люди» [3, I 164, 45, 1–4]. Этим свойством она уподобляется космическому гиганту Пуруше, четверть которого – все существа, а три четверти – «бессмертные на небе» [3, X 90, 3, 3–4] (См. также: [1, с. 110]). Т. Я. Елизаренкова, ссылаясь на исследования Дж. Гонды (См. [6]), объясняет космогоническую функцию речи присущим древним ариям взглядом на имя. Согласно этим взглядам, существует только то, что имеет имя, и только через имя его носитель приобретает к существованию. «Одна из важнейших функций риши, владеющих

Священной Речью,– пишет она,– заключалась в том, чтобы давать имена, в терминологии Ригvedы: *nvma dhv- act.* “класть имя”, “устанавливать имя”. В свете общих воззрений эта функция была космогонической, потому что тем самым создавались носители имен, и она была присуща в первую очередь богам, то также и риши» [2, с. 469]. Сам процесс установления имен в одном из гимнов описывается так: «О Брихаспати, первое начало Речи (возникло), Когда они пришли в действие, давая имена (вещам), Что было у них лучшего, незапятнанного, Это тайно сокрытое проявилось в них с помощью любви. Когда мудрые мыслью создали Речь, Очищая ее, как муку, через сито, Тогда друзья познают содружества: Их приносящий счастье знак нанесен на Речь. С помощью жертвы пошли они по следу Речи. Они обнаружили, что она вошла в слагателей гимнов, Принеся ее, они разделили (ее) между многими. Семеро певцов вместе приветствуют ее криками» [3, X 71, 1–3].

Процесс творчества понимается как проявление того, что уже существовало ранее в скрытом виде. Семеро легендарных риши, о которых идет речь в данном стихе,– визионеры, которые отличаются от простых людей именно этой способностью видеть скрытую часть Речи: «Кто-то, глядя, не увидел Речь, Кто-то, слушая, не слышит ее. А кому-то она отдала (свое) тело, Как страстная нарядная жена – (своему) мужу» [3, X, 71, 4]. Увидеть Речь могут только «мудрые мыслью», «незапятнанные», обладающие «лучшими» душевными качествами и движимые любовью люди. В этом же гимне говорится, что «право на Речь» имеют те, у кого «в сердце отточены порывы духа» [3, X 71, 8, 2], но те, кто «не узнал пути благого деяния» [3, X 71, 6, 4], лишены этого права. Однако главным условием проявления Речи является жертвоприношение. Лишь совершивший жертвоприношение способен «пойти по следу» Речи. Как в Ригvedе, так и в Яджурvedе можно часто встретить утверждение, что «речь возникает благодаря жертве» [11, I, 11, 3]. В Ригvedе прототипом жертвоприношения выступает универсальный закон Рита, который, собственно, и порождает речь. Певец только находит то, что рождено вселенским законом [3, X 67, 1]. Это касается не только речи, но любого творческого акта, претендующего на сакральность, независимо от того, совершают его боги, асуры, риши или жрецы: любое сакральное действие является выражением универсального закона Риты, отождествляемого с Истиной. Ритуальное действие, а следовательно, и сопровождающая его речь рассматривались как сакральные лишь постольку, поскольку они выражали Истину. В ведах процесс творчества трактуется как изречение универсальной Истины [3, X 67, 2, 1–4].

Очевидно, этим объясняются особенности метрики Ригvedы. Сравнивая метрику Ригvedы с метрикой классической санскритской

поэзии, М. Винтерниц не только указывает на их качественное отличие, но и подчеркивает еще одну особенность древнеиндийской метрики – в ней фиксируется только число слогов, в то время как качество их обычно остается довольно неопределенным» [16, s. 54]. Стихотворные размеры должны были выражать универсальный закон Рита. Задача Яджурведы как раз и состояла в том, чтобы обнаружить эту связь стихотворных размеров с теми или иными божествами, элементами космоса или элементами ритуала. В «Мантраяни самхите» стихотворные размеры отождествляются с богиней Вач [11, 2, 2, 3], с петлями Варуны [11, 2, 3, 3] и одеянием Агни [11, 3, 1, 5] и с Брахманом. При этом под брахманом имеется в виду не только молитва, но и жертва, жрецы и все элементы священнодействия. Наконец, утверждается: «Брихаспати – это Брахман, стихотворные размеры – это Брихаспати» [11, 2, 2, 3]. Подобные соответствия между стихотворными размерами и богами мы находим и в Ригведе [3, X, 130, 4–5]. Слово «pada» означает и «след», и «стопа», в том числе и стихотворная, «знак» и «слово», но не всякое, а артикулированное. Ему противопоставлялось «неартикулированное слово» (niruktam). Любопытно, что одно из значений глагола «pad» – «достигать». Артикулированная речь служила для достижения неартикулированной речи. Согласно «Шатапатха брахмане», речь (vṛc) первоначально была неартикулированной и лишь позже она совершенно специфическим образом и только своей четвертой частью стала человеческой речью [14, 4, 1, 3, 12]. Как указывает Э. Харди [8, s. 135], уже в Ригведе речь, подобно жертвоприношению, имеет прототип и происхождение на небе. Как и ритуал, сакральная речь есть выражение универсального закона Рита, выражение Истины. Гимн – это «правильно составленная» речь. Не случайно одно из названий гимна – “syktam” («хорошо составленное»). От обычных действий ритуальное действие отличалось «чистотой», отсутствием прагматических мотивов. Оно не только выражало, но и отождествлялось с универсальным законом Рита, Истиной. Точно так же сакральной являлась не всякая речь, а только очищенная. Поскольку речь, звучащая в ритуале, рассматривалась как подношение богам, она, как и все, что приносится в жертву, должна быть очищенной [3, III 2, 1]. Как и всякое подношение, сакральная речь должна удовлетворять желания богов, доставлять им радость [3, X 63, 6]. Поэтому в задачу поэта входит – угадать желания бога. Этой задачей отчасти и объясняются те формы сакральной речи, которые используются в Ригведе. Наряду с сомой, излюбленным напитком Индры, молитва, прославление, хвалебная песнь, почитание рассматриваются как наиболее желанные подношения богам. [3, IV 22, 1].

Эти свойства сакральной речи обусловлены теми религиозными функциями, которые она должна была выполнять в Ригведе. Основная

функция хотара состояла в том, чтобы привлечь богов на жертвоприношение. Поэт пытается это сделать с помощью хвалебных песен [3, VIII 5, 3], почитания и прекрасных гимнов [3, X 63, 5]. Для этого сакральная речь должна быть сладостной. В Ригведе «медовая речь» насыщает и подкрепляет богов [3, I 190, 1, 2; VIII 1, 14]. Хотя в этом нельзя непосредственно усмотреть магической функции, все же и гимны Ригведы обладали, на наш взгляд, принудительной функцией. Дело в том, что насыщение и подкрепление богов – функции жертвоприношения, а жертвоприношение уже в Ригведе обладает некоторой принудительной силой. На это указывали К. Гельднер и А. Бергэнь, одни из первых исследователей Ригведы. В частности, А. Бергэнь, трактуя жертвоприношение как обмен дарами, утверждает, что бог, получив дар, становится должником жертвователя [5, III, s. 164]. Он же собрал цитаты из гимнов, которые, по его мнению, явно указывают на принудительный характер жертвоприношения и гимнов [5, I, s. 121]. Против подобного взгляда выступил Г. Ольденберг. Соглашаясь, что жертва воздействует на бога, но, подчеркивая, что плата жертвователю приходит все же из рук бога, Г. Ольденберг обвиняет А. Бергэня в том, что тот смешивает жертвоприношение с магическими действиями. Причину такого смешения он видит в том, что Бергэнь не различает молитву и магическое изречение. Согласно Г. Ольденбергу, молитва (*Gebetspruch*) – это слово, которое убеждает волю бога, а также человека. Магическое изречение (*Zauberspruch*) – «слово, которое в силу своего соответствия с предметом или процессом, которое оно обозначает вызывает следствие в мире объектов» [12, s. 315]. Ошибка А. Бергэня, по его мнению, состояла в том, что он отнес молитву к числу магических действий, «в то время как речь должна была бы идти скорее о том, чтобы отделить первые от последних как особый тип, а затем проследить взаимовлияние обоих» [12, s. 315]. Г. Ольденбург прав в том, что, согласно Ригведе, человек не может непосредственно подчинить своей воле волю богов. В Ригведе утверждается: «Ни колдуны, ни мудрецы не нарушают тех первых прочных заветов богов» [3, III 56, 1]. И жрецы, и колдуны действуют в соответствии с универсальными законами, которые боги охраняют и которым они подчиняются, как и люди. Боги потому являются богами, что они не нарушают этот закон. Каждое их действие – это жертва. Ошибка Г. Ольденберга, на наш взгляд, состоит в том, что он не учитывает этой особенности магического мировоззрения. Он приписывает воле богов больше самостоятельности, чем те имеют в Ригведе, а также трактует жертвоприношение в духе более поздних религиозных представлений.

Жертвоприношение выделяется из других магических действий как одно из наиболее эффективных магических действий: оно не только

возвращает, но и умножает дары. С этими свойствами жертвоприношения мы сталкиваемся в чисто магических текстах, согласно которым жертвоприношение следует приносить не только богам, но и животным, и даже насекомым, причем даже в тех случаях, когда мы хотим от них избавиться. В гимнах Ригvedы часто говорится о том, что священная речь вдохновляет богов. Однако, согласно гимнам Ригvedы, и вдохновение обладает некоторой принудительной силой – оно делает богов склонными совершить требуемые поступки. Эта функция сакральной речи – вдохновлять богов на поступок – является одновременно и религиозной и магической: она вдохновляет не только богов, но и поэтов [3, VIII 2, 29, 1–2]. И если по отношению к богам эту функцию сакральной речи можно трактовать как магическую, то по отношению к поэтам она является религиозной.

Сакральная речь, как и всякое жертвоприношение, поддерживает универсальный закон Рита. В одном из гимнов утверждается, что Агни «медовой речью» поддерживает закон [3, VII 7, 4, 4]. В других гимнах мы встречаем сходные утверждения: речь «несет богов», «движется вместе с богами» [3, X 125, 1]. То же самое говорится о почитании: «Почитание (namas) несет небо и землю» [3, VI 51, 8]. Эта функция сакральной речи на первый взгляд может показаться чисто религиозной. Однако это не совсем так. Согласно одному из гимнов Ригvedы, жрецы с помощью «слов-сокровищ» добиваются до оснований закона [3, III 3, 1]. Сакральная речь ведет к познанию универсального закона Рита. Однако это познание - не самоцель, а выступает в качестве необходимого условия для достижения других, чисто практических целей. Древние поэты исходили из принципа: «Придерживающийся закона, от закона и получает» [3, IV 23, 8–10]. Принудительная сила сакральной речи основывается на принудительной силе универсального закона Риты, который она выражает. Она обнаруживается уже в форме сакральной речи. Принудительная сила приписывается, в частности, почитанию (namas), которое, согласно Ригvedе, «правит богами» [3, VI, 8].

Сакральная речь не только «создает богатство», но и наделяет властью и мудростью [3, X, 125, 3–4]. Но она выполняет и карающие функции – она «убивает ненавистника священного слова» [3, X 125, 6]. Карающая и защитная функции наиболее характерна для молитвы. Брихаспати, или Брахманаспати («Владыка молитвы»), персонифицированная сила молитвы, который «породил все до одной молитвы» [3, II 23, 2] и который «приводит к цели молитву» [3, II 24, 1], характеризуется как – «испепелитель врага», «настоящий мститель за вину» [3, II 23, 11]. Но он – «сокрушитель зла при поддержке великого (вселенского закона)» [3, II 24, 17]. Именно «сверкающая колесница закона» подавляет недругов, убивает ракшасов и дарует блага [3, II 23,

3]. В Ригведе и воля людей и воля богов подчинены универсальному закону Рита. Молитва выступает как эффективное средство для достижения закона и только благодаря этому она приобретает принудительную силу. Но законы магии – это проявление закона Рита, а потому и сакральная речь наделена магическими свойствами. Ее магические функции становятся очевидными, если принять во внимание магические представления о языке.

Согласно религиозно-магическим представлениям, самым священным среди всех слов является имя. Для многих архаических народов личное имя не только атрибут своего носителя, но и важнейшая часть его Я, его второе Я. Между именем и его носителем (предметом или лицом) существует мистическая связь. Считалось, что, воздействуя на имя, можно воздействовать и на его носителя. Поэтому личные имена тщательно скрывались. Как указывает А. Хилка, ребенок рос либо без всякого имени, либо ему давалось «промежуточное имя» (*Zwischennamen*), либо имя его не оглашалось [9, s. 6]. У древних индийцев ребенок получал личное имя. Но оно хранилось в строжайшей тайне. Даже родственникам запрещалось называть имя ребенка. Для общения использовались псевдонимы. Имена мертвых тоже не разрешалось произносить. «Это делается для того, – считает А. Хилка, – чтобы нельзя было воздействовать с помощью заклинания на их «дух души» (*Seelengeister*) или же чтобы не нарушить их покой» [9, s. 7]. Считалось, что имя умершего человека остается жить в качестве тени его духа. Знающий имя умершего человека мог, в силу существования мистической связи между именем и его носителем, вызвать душу умершего и воздействовать на нее, используя имя. Но и умерший в силу той же связи мог причинить вред живым людям. Поэтому очень часто после смерти родственники умершего изменяли имена, чтобы обрести покой, и не отваживались нарушать покой умерших, чтобы не вызвать их гнева. Имя изменялось часто и в случаях тяжелой болезни для того, чтобы обмануть демона болезни, подменив одну личность другой. Новое имя создавало новую личность. Однако именование не только дает существование вещам. Согласно магическим представлениям, воздействовать с помощью магии можно только на то, что имеет имя. Переход от магии, оперирующей безличными магическими силами, к магической религии, имеющей дело уже с персонифицированными силами, в качестве которых выступают боги, был обусловлен именно магическими свойствами речи вообще и имени собственного в частности. Безличные магические силы получали собственные имена для того, чтобы на них можно было воздействовать с помощью самого могучего магического средства – речи. Именно поэтому подлинные имена не только людей, но и богов тщательно охранялись. На вопрос, имеем ли мы дело в Ригведе с подлинными

именами богов или нарицательными, можно дать однозначный ответ: имена богов, которые упоминаются в гимнах, не являются подлинными и не могли быть таковыми. Подлинные имена богов были тайными и одна из основных задач поэтов и жрецов состояла в том, чтобы охранять эти имена. И делалось это для того, чтобы не позволить непосвященным обрести магическую власть над богами. Но для нас здесь важен еще один момент. Боги выступают как хранители универсального закона Риты, как хранители Истины, знание которой и наделяет не только человека, но и богов магическими силами. Охраняя имена богов, они тем самым охраняли от посторонних истину, те универсальные законы, которые наделяли человека магической силой и властью. В одном из гимнов прямо указывается: «Поэты охраняют след истины, Высшие имена они облекли в тайну» [3, X 5, 2, 3–4]. В Ригведе процесс установления имен приписывается богам, легендарным риши Агирасам, божественным мастерам Рибху и относится к доисторическим временам. Имена устанавливались таким образом, чтобы скрыть от непосвященных обозначаемую ими сущность. В рамках магического сознания познание сущности вещей понимается как процесс практического овладения ими, как способ подчинения их своей власти. Если в задачу хотара, читавшего гимны (Ригведы), и удгатара, исполняющего саманы (Самаведы), входило пригласить богов на жертвоприношение и склонить их к выполнению просьбы, то основная задача адхварью состояла в том, чтобы подчинить своей власти скрытые магические силы и с помощью ритуальных действий направить их в нужное русло. Название Яджурведа, служебная книга жрецов адхварью, получила от слова «яджус». Яджусами назывались изречения, мантры, которые сопровождали то или иное действие. Эти мантры не только усиливали магическую силу действия, но и направляли эту силу в нужное жрецу русло. В результате, одни и те же ритуальные действия, осуществляемые на уровне тела, могли привести к самым разным результатам. Определяющая роль уровней речи и ума по отношению к уровню тела и здесь является бесспорной. Одно из названий гимнов (*syktam*). Хорошо составленными (*syktvni*) считались гимны, в которых в наибольшей степени использовались магические свойства речи. Тайный смысл ритуальных действий и изречений раскрывался на уровне ума. О том, что все действия и изречения, используемые в ритуале, имели магический характер, свидетельствуют многочисленные соответствия между элементами ритуальных действий и изречений, с одной стороны, и элементами космоса, с другой. Эти соответствия, которые мы в изобилии находим уже в Яджурведе, призваны были придать ритуальным действиям и сакральной речи не столько символический смысл, как считал, в частности, В. С. Семенов (См.: [4]), сколько магический. Они не просто

указывали, какую подстановку в своем сознании и воображении должен был осуществить жрец, но и наделяли ритуальное действие магической силой. Благодаря такого рода соответствиям и на основе магического закона сопричастности ритуальное действие отождествлялось с тем или иным космическим процессом, а жрец становился божеством (как правило, Брихаспати, или Брахманаспати). Благодаря такого рода подстановкам процесс жертвоприношения превращался в космогонический процесс.

Несколько иную функцию, чем соответствия, выполняют этимологические изыскания, которые мы в изобилие встречаем уже в Яджурведе. Известный немецкий индолог Л. фон Шрёдер по этому поводу писал: «Тяга к этимологическим изысканиям глубоко заложена в сущности индийского духа. В самом слове, в имени брахман-теолог ищет разгадку сущности вещей» [15, s. 135]. К этому следует добавить, что обозначении сущности даже в упанишадах использовалось слово *gasa*, первоначальное значение которого «сок». Согласно магическим представлением, магическая сила не только растений, но и людей, и всех вещей заключалась в их соке. Лишить сока колдунов означало лишить их магической силы. Постигание сущности понималось как овладение той магической силой, которой обладала вещь. Как указывалось выше, между именем и обозначаемым им предметом существует мистическая связь, в силу которой имя становится тождественным предмету. Слово *nirukta*, которое мы переводим как «этимология», означает «невывыказанное». В свете изложенных в начале статьи представлений ведических поэтов о видимой и невидимой части Речи, можно утверждать, что одна из основных функций этимологии состояла в отыскании тайных имен. Мотив таких поисков очевиден – овладеть скрытыми в них магическими силами. «Магическая семантика» слова выглядела примерно так: *pada* (видимое слово) – *niruktam* (невидимое слово) – *gasa* (магическая сущность). В этой связи категорически нельзя согласиться со С. Шайером, который утверждает, что «имя вещи – это не *factus vocis* (лингвистический факт), не этикетка, а подлинный эйдос предмета [13, s. 327]. Магическое сознание не знает бестелесных сущностей. Даже невидимое обладает своим «телом» (*tṛnu*). Тайное имя тоже обладает своим, правда, невидимым телом, иначе на него нельзя было бы воздействовать с помощью магии. А для магического сознания то, на что нельзя воздействовать с помощью магии, не существует. Язык, как это видно из структуры ритуала, является реальностью, которая по своим магическим свойствам отличается от физической реальности. Даже в более поздних текстах, в упанишадах, лингвистическая реальность противопоставляется физической. Для обозначения мира используется понятие *nṛpa-gṛa* (букв. «имя-форма»), где «форма» обозначает видимую

часть космоса, а «имя» – его скрытую сущность. Видимое имя как и видимый предмет относятся к *гъра*. Этимологию же интересовала невидимая часть языка, тайные имена, которые находились в непосредственной связи с сущностью вещей и обладали способностью воздействовать на них. Видимая часть языка обладает такой способностью только через сопричастность с невидимой частью.

Нельзя не упомянуть еще одну особенность языка. Древние риши были убеждены, что за внешним многообразием скрывается единая речь. Более того, они убеждены, что все многообразие языковых форм можно свести к единому слогу. Знание этого тайного слога обязательно для жреца, если он хочет, чтобы гимн достиг своей цели [3, I 164, 39, 1–4] (См. также: [1, с. 109]). Поиск тайного слога – одно из любимых занятий творцов брахман и упанишад. И это неудивительно: он обладал наибольшей магической силой, равной силе всех остальных тайных слов вместе взятых. Истоки этого мы уже находим в Ригведе.

1. Елизаренкова Т. Я. Язык и стиль ведийских риши.– М.: Наука, 1993.
2. Елизаренкова Т. Я. Мир идей ариев Ригvedы // Ригveda. Мандалы V–VII.– М.: Наука, 1999.
3. Ригveda. Мандалы I–X.– М.: Наука, 1989–1999.
4. Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы (ритуальный символизм).– М., 1981.
5. Bergaigne, A. La religion vedique.– Т. 1–3.– Paris, 1886–1887.
6. Gonda J. Notes on names and the name of god in Ancient India.– Amsterdam; London, 1970.
7. Grassmann H. Wörterbuch zum Rigveda.– Leipzig: F.A. Brockhaus, 1873.
8. Hardy E. Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens. Nach den Quellen dargestellt.–B., 1883.
9. Hilka A. Beiträge zur Kenntnis der indischen Namegebung. Die Altindischen Personennamen // Indische Forschungen. 3. Heft. Hrsg. von A. Hillebrandt.– Breslau, 1910.
10. Hillebrandt, A. Ritual-literatur. Vedische Opfer und Zauber.– Grundriss der Indiarischen Philologie und Altertumskunde. 3. Bd., 2. Heft.– Strassburg, 1897.
11. Maitrāyanī Samhitā. Hrsg. von L. Schroeder.– Bd. 1–4.– Leipzig, 1881–1886.
12. Oldenberg H. Die Religion des Veda.– Berlin, 1894.
13. Schayer, S. Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte // Schayer S. O filozo-fowaniu Hindusów. Artykuly Wybrane.– Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988.
14. The Shatapatha Brāhmaṇa. Ed. By A. Weber.– B.–L., 1855
15. Schröder, L. von. Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung.– Leipzig, 1887.
16. Winternitz, M. Geschichte der indischen Litteratur. 1. Halbband.– Leipzig: C. F. Amelangs, 1904.