

lucida intervalla

ČASOPIS ZA KLASIČNE NAUKE
A JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES

52/2 (2023)

FILOZOFSKI FAKULTET
BEOGRAD

lucida intervalla – Časopis za klasične nauke / A journal of Classical Studies

Periodično izdanje Filozofskog fakulteta u Beogradu

ISSN 1450-6645

Uredništvo

Stephanie West (Oxford), Aleksandar Loma (Beograd), Daniel Marković (Cincinnati), Sandra Šćepanović, gl. i odg. urednik (Beograd), Boris Pendelj, tehnički urednik (Beograd), Orsat Ligorio (Beograd), Goran Vidović (Beograd), Il Akkad (Beograd), Marina Andrijašević, sekretar uredništva (Beograd), Jelena Vukojević, zamenik sekretara uredništva (Beograd)

Adresa

Čika-Ljubina 18–20, 11000 Beograd, Srbija

telefon +381112639628

e-mail lucida.intervalla@f.bg.ac.rs

<https://www.klasicnenauke.rs/lucida-intervalla/>

www.f.bg.ac.rs/lucidaintervalla

Žiro-račun

840-1614666-19, s pozivom na broj 0302

Štampanje ove sveske pomoglo je Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

Na osnovu mišljenja Ministarstva nauke (413-00-1080/2002-01) ova publikacija oslobođena je plaćanja opšteg poreza na promet shodno čl. 11 st. 7

Zakona o porezu na promet.

Sadržaj – Contents

ОРСАТ ЛИГОРИО Ново издање Маретићевог превода <i>Налойакхјане</i> ?	5
ЛУЦИЈА ДАНИЛОВ Семантичка сфера <i>puī-vedskoī</i> појма <i>deváh</i> и проблеми њеног одређења	33
ВИОЛЕТА ГАВРИЛОВИЋ Апсолутни генитив код Хомера и српско-хрватски преводи хомерских спева	51
NASTAS JAKŠIĆ <i>HAMARTIA</i> An error of judgement or a character flaw?	107
BOJANA RADOVANOVIĆ <i>Nubia i meretrix</i> : od starozavetne idolopokloničke nevernice do ranohrišćanske i srednjovekovne jeretičke <i>meretrix</i>	127
MILAN VUKOMANOVIĆ Novozavetni tekstovi u svetlu društvene istorije ranog hrišćanstva	141
МИХАИЛО МИЛЕНКОВИЋ The Lexeme <i>θεραπεία</i> and Its Significance in the <i>Religious History</i> of the Blessed Theodoret of Cyrrhus	151
ДУШАН ПОПОВИЋ Старозаветни ликови и мотиви у византијским етопејама и сродним књижевним (под)врстама	167
АНЂЕЛА ГАВРИЛОВИЋ A Contribution to the Research of the Symbolism and the Context of the Double-Headed Eagle in Byzantine and Serbian Medieval Art	181

Семантичка сфера *puī-vedској* појма *deváh* и проблеми њеног одређења

Айсйиракџи: Рад настоји да утврди семантичку сферу *puī-vedској deváh* у контекстуалној употреби унутар формулаичне синтагме *devá ékah*, која у химнама 1.32 и 10.104 посебно денотира Вртру, односно Индру. С обзиром на устаљен репрезентамен божанстава која се поштују у оквиру ритуалних пракси – *deváh*, те и на његов антипод у случају божанских противника – *dāsáh*, поставља се питање у којој мери овој поларизацији доприноси текстуална подлога, а у којој априорно конструисана перцепција о изгледу ведске религије, те и на који начин би се могла објаснити употреба обеју ознака у случају Вртре, змије која је заробила реке и која је персонификована препрека и примордијални Индрин супарник. Док су досадашња истраживања преваходно била оријентисана на митолошку подлогу, те и на сагледавање *божанској* квалитета према засебним чиниоцима унутар космичке борбе, циљ овог рада јесте да потцрта несигурност и неодредивост самог језичког знака у тоталитету и да обрати пажњу на текстуално окружење унутар појединачних химни које околишно механизмом контекстуализације и конотације омогућује и ближе одређење широког значењског спектра *puī-vedској боја*.
Кључне речи: *Puī-Bega*, санскрит, *deváh*, *dāsáh*, Индра, Вртра, *vṛtra-hán*.

I

Почевши од познијих ведских прозних састава и брахмана, па све кроз потоњи развој класичне индијске књижевности, у сталној се борби истичу богови – *геве* (*deváh/devásah*) и злодуси – *асуре* (*ásurāh*), чему у великој мери доприноси и значењска опрека на иранској страни са супротним семантичким пољима под која потпадају појмови *daēuiō* и *ahurō*, односно, подударни рефлексии са истим индоевропским пореклом. Међутим, авестијске *Гаије*, које уједно чине и део језички и религијски најстаријег корпуса, не претпостављају термин *daēuiō* у стриктном значењу *злогуха*, већ под њиме сматрају нарочиту категорију *небесника* којој нестаје самостална улога у експанзији зороастријанизма,¹ чије су претензије наполе монотеистичког карактера. Стога се може

¹ В. *Encyclopaedia Iranica* VI 6, стр. 599–602 s.v. *daiva*. Доступно на: <https://iranicaonline.org/articles/daiva-old-iranian-noun>.

наићи на формуле *vīspa-daēuiua-* и *daēuiuo.zušta-*, које имају и ведске пандане *vīśva-devā-* (сви бојови) и *devājušta-* (ујодно бојовима), те би се, сходно томе, у неку руку могло говорити о наслеђеним индоиранским формулама које су тек у потоњој употреби биле обогаћене наслагама наизглед нових и, по свему судећи, опречних значењских вредности, које су у индоиранском напореда постојале.² *ásuraḥ*, по свему судећи, добија сличан третман: премда у *Jasni ahurō* постаје одређење новог слоја врховних богова, којима предњачи Ахура Мазда, односно *Мугри Госіодар* или *Божансїво Мугросїи*, као *најмоћнији ахура*³ и *Мугри са (осїалим) ахурама*,⁴ овај термин у ширем контексту није непознат ни божанствима *Puī-Bege*: тако се у значењу (божанског) *īosīodara* неретко среће као епитет Индре, Варуне, Митре, Рудре и Савитра, мада, строго религијски узев, извесне химне денотирају поларизацију између *асура* које су уједно и богови – *деве*⁵ и *асура* које су *безбожне*⁶ па тако и немоћне да се успротиве Индрином ударцу.

Са друге стране, *deváh* због фреквентности у формулама са различитим денотатима у оквирима ведске религије, а уједно и због јасног одраза пие. **diēus* (небо, небеска огн. дневна свеїлосї, дан па тако и небесник, вишњи бої, са чиме је у вези и грч. Ζεύς, лат. *deus* и *dies*, герм. *tīwaz*, прасл. **dьnь*), како на фонолошком, тако и на семасиолошком плану, често бива дефинисан као *бої* у различитим контекстима,⁷ те уједно и перципиран као *бої* у широком значењском спектру,⁸ који, иако не претендује на успостављање *моралних мерила* о ведском божанству, ипак тежи да буде приписан оним божанствима којима се химне и певају,

² За један од могућих приказа праиндоевропске старине амбиваленције у погледу изведенице **deiús* на иранској страни, те и претхришћанској словенској под њеним утицајем, при чему се она може материјализовати и тумачити опозицијом између *їиїомої* и *дивљеї* (будући да је и *диваљ* у етим. вези са поменутим пие. кореном) у погледу биљака и животиња, односно – *живої свеїа*, од којих су *їиїоме* сматране *људским*, а *дивље* *божанским*, па стога потенцијално и *зло насїпројеним* (одатле *демонским*) уп. ГАМКРЕЛИДЗЕ / ИВАНОВ 1984: II 465–491.

³ Y. 33. 11.

⁴ Y. 30. 9, 31.4.

⁵ В. о Митри и Варуни RV 8. 25. 4: *mahántā mītrávárūṇā samrájā devā́vasurā* (велики Миштра и Варуна, свевишњи владари, бојови и *īosīodari* – Л. Д.); 7. 65. 2: *tā́ hí devā́nām ásurā táv aryátá naḥ kṣitíḥ karatam ūrjáyantiḥ* ([Ви] бојова *īosīodari*, блаїонаклони, учинишће га нам земља рађа *їлогом*. – Л. Д.).

⁶ RV 8. 96. 9: *anāyudhāso ásurā adevás cakreṇa táṁ āpa vapa ṛjīṣin*. (Безбожни *īosīodari* се не боре; *їочком* [sc. колима] их расїперaj, ṛjīṣin. – Л. Д.). Овде се, међутим, не може без задршке говорити о *асурама* у јасним оквирима религиозности, будући да би се, узимајући у обзир лексичко окружење на морфолошком плану, и сама лексема *ásura-* преко лажне етимологије могла доживети као морфолошки паралелизам са алфом *privativum*.

⁷ Праиндоевропски спој пие. **diēus ph₂tēr*, одражен у санскриту, старогрчком (Ζεῦ πάτερ) и латинском (Iuppiter), дефинише га као “Небо (пра)оца” у пару са “Земљом (пра)мајком” (BENVENISTE 1969: 210–211).

⁸ В. “deva” GRASSMAN (*sic*) 1875: 630; APTE 1890: 578; MONIER-WILLIAMS 1872: 492.

односно, онима која представљају уређивачку космичку силу насупротив рушилачкој. Место еминентног бога религијске мисли свакако допада Индри,⁹ коме је, између осталог, поред Агнија (који бива присутан и без помена будући да *йо-средује* у самом ритуалу), и посвећен највећи број сукта, а мит који претходи космогонији заснива се на Индрином убиству Вртре (досл. значење стинд. *vṛtrám* – „препрека“) – змије која је препречила пут рекама и, држећи их заробљене, уједно постала препрека животу – уз помоћ Марута¹⁰ оружјем које му је сковао Тваштар¹¹ и које је, према устаљеном индоевропском обрасцу, конкретизација муње. При говору о пореклу и индоевропској реализацији мотива убијања змије, одн. змаја, у индоиранском контексту Бенвенистова систематизација обухвата три фактора: религијско митски подвиг божанске фигуре или хероја, борбу са змијоликим створењем и митско ослобађање вода (WATKINS 1995: 298; BENVENISTE – RENOU 1934: 182). Међутим, једино се у оквиру трећег чиниоца може говорити о индоиранској иновацији: када је реч о другима, овај космички мотив је лакше срести него заобићи, те и у контексту индијске традиције у оквиру *брахмана* можемо као репрезентацију прихватити Триту (који у сукобу помаже Индри) и троглавог Тришираса,¹² затим шире индоевропски, са нарочитим освртом на *змијоликост* примордијалног божанског непријатеља у Авести наилазимо на Траетона и Ажи Дахаку (авестијско *ažiš* од пие. **h₃eg^{whis}* директни је когнат стинд. *áhih*, чиме се денотира Вртра), а уколико бисмо трима Бенвенистовим факторима казационално придодали још неки – примера ради – денотацију бога као громовника и асоцијацију са муњом као симболом, наишли бисмо на нордијску паралелу у Тору и Јормунганду, а преко убиства мајке по убиству непријатеља-демона, у познијој англосаксонској традицији могли бисмо Индру и Вртру поредити са Беовулфом и Гренделом. Овакав мит, односно, прецизније говорећи – митска епизода, пре свега, Индру денотира као бога-ратника, док је Вртра како његов исконски непријатељ за чије је уништење *нейобедиви* Индра и постао,¹³ тако и персонификација и епоним свих

⁹ Уз ово ваља истаћи да се ово односи на *ad hoc* хијерархију која није базирана на општој важности, већ на фреквентности, будући да не постоје индиције да се међу главним божанствима *Rui-Bege* нека поштују мање, а друга више, нити да ведска религиозност по себи подразумева једну врховну фигуру којој су друге подређене. Напротив, учесталост помињања одређеног божанства зависи од мотива и митолошких епизода које се обрађују (од којих космогонијске заузимају централно место), а уједно и од ритуала при коме *hotā* изводи *rui-vegsky* партију.

¹⁰ RV 8. 96.

¹¹ RV 1. 32.

¹² *Śatapatha Brāhmaṇam*, за разлику од телоса божанске фигуре прочитаног у ослобађању вода, Апе (*ápaḥ*) денотира као његовог оца; с друге стране, у оквиру *Rui-Bege*, његова фигура је минорна, те се не може са сигурношћу одбацити идеја о познијој допуни.

¹³ RV 8. 78. 4–5: *nákīṇ vṛdhiká indra te ná suṣā ná sudá utá nányás tvác chūra vāghátāḥ nákim índro níkartave ná śakráḥ páriśaktave víśvaṃ śṛnoti páśyati* (Нема изобиља као *шито* је *швоје*, *Индро*, *ниши*

препрека које су једино безграничној божанској моћи премостиве. Међутим, у контексту *обожења* и *демонизације*, са ведске стране (ван свакако нужне контекстуализације у оквиру компаративне митологије) постаје неразвидна *сйруктурна* и *іенеалoшка* разлика између Индре и Вртре као двају чинилаца ове општекосмичке борбе, како због контрадикција у суктама међусобно, тако и у оквиру појединачних химни – што се понајпре може посматрати као симптом религијске терминологије која у датом моменту није имала за циљ да потцрта јасну класификацију у оквиру религијске мисли нити да, по свој прилици, Вртру доследно дефинише икако осим као змију (*áhiḥ*), а Индру као бога и потом његовог убицу (*vṛtra-hán-*).

Као формула, *áhannáhim* („уби змију“) среће се на девет самосталних места у оквиру *puī-vedској* корпусу¹⁴ у химнама посвећеним Индри које говоре о овом космичком сукобу. Међутим, будући да структура *суктiи* није епска, наративни елемент задржава елиптичност, те чак и када износи детаље ове борбе и Индрине победе, он ни у ком случају на једном целовитом месту не износи све што је сукобу претходило, нити генеалогiju његових актера. Штавише, уколико бисмо као пример узели самог Индру, наишли бисмо на опречне наводе о његовом пореклу – 3. 48 (и шлока 4. 18. 3 (у химни која наводи Индру да пије сом, те истиче редом инстанције у којима га је она оснажила), која овој митској епизоди даје потпору) као фигуру његовог оца наводи Тваштра, док 4. 17, говорећи нашироко о Индриним подвизима, као његовог *родишeља* према мњењу помиње небесника Дјауса,¹⁵ што, поред тога што на први поглед изгледа као недоследност, уједно може хенотеистички изједначавати Тваштра и Дјауса (JAMISON – BREGETON 2014: 582) (како бива и са Индром, Агнијем и Вишнуом)¹⁶ или *tvāṣṭr-* посматрати као Дјаусов епитет с обзиром на етимологију (**tuxerk* - сећи, резати, резбарити) и агентивни суфикс, који твори епитете пре него што се они у оквиру религије остваре као самостална *айсйрактiна божансiва* (како је то случај са *dhāt-*, који се ван неколицине апелатива за денотацију свештеника који учествују у обреду на двама местима јавља и као епитет Индре¹⁷ и Вишвакармана¹⁸)¹⁹ или пак, ако би се то пренебрегло, напосто

ишаквој да дели наираде нишii боiаиссiво; ниједном друiом јунаку се не жрiтвује као ишeби. Никад он, моћан, не ишрiи иораз – он све чује и виги. – Л. Д.).

¹⁴ B. RV 1. 32. 1, 2; 1. 103. 2, 3. 32. 11, 4. 19. 2, 4. 28. 1, 5. 29. 3, 6. 30. 4, 10. 133. 2.

¹⁵ RV 4. 17. 4: *svíras te janitá manyata dyáur índrasya kartá svápastamo bhūt yá īṇ jajāna svaryam suvájrat áparasyutaṁ sádaso ná bhūta*. (Ваљани се јунак Дјаус смайтра ишвојом родишeљем, Индриној је ишворца сјајно умеће [...]. – Л. Д.)

¹⁶ RV 2. 1. 3: *tvám agna índro vṛṣabháḥ satám asi tvám víṣṇur urugāyó namasyaḥ*. (Ти си, Аiни, Ингра [као] моћни бик међу сiворењима; ишi си Вишну, коју далеко сiишже, коју се ишiтјује. – Л. Д.)

¹⁷ RV 10. 167. 3.

¹⁸ RV 10. 82. 2.

¹⁹ B. MACDONELL 1995: 115: „This class, judged by the evolution of the mythological creations of the Veda, does not represent direct abstractions, but appears in each case to be derived from an epithet

толико уздизати Индрину моћ, за коју би се стога и сматрало да пореклом мора бити од искона. Оно што свакако доводи до потешкоће у оваквом тумачењу јесте линеарност схватања какву подразумева наша перцепција генеалогичке и космогоније – у ствари, ништа даље од истине не би било ни рећи да такве линеарности нема, а тако ни да је сврха оваквих ексцерпата да у нарочитој инстанцији подсети на оно религијско знање које би *ришију* или *брахману* дакако било дубоко у свести. Говорећи о Вртри, успутно се Дану наводи као његова мајка (што поткрепљује и Сајанин коментар),²⁰ чија је функција, као и у случају Вртре, прочитана у томе да погине од Индрине вађре,²¹ док иста химна о њему говори да је *dāsāḥ*,²² што значењски бива блиско познијем (*ејском* на- супрот *ведском*) тумачењу *асуре*, односно – злодух (HALE 1999: 159–169). Оваква денотација Вртре доследна је и у другим случајевима,²³ те се његово демонско одређење у контексту борбе и, на крају, погибије од Индрине муње никако не може спорити ни са религијско-митолошке стране; међутим, управо наредна шлока поменуће сукте (1. 32. 12) овог демона успротивљеном богу-ратнику означава како би у датој прилици ваљало ословити његовог супарника, тј. *devá ékaḥ*:

*āsvīyo vāro abhavas tād indra sṛké yāt tvā pratyáhan devá ékaḥ |
ájayo gā ájayaḥ śūra sómam ávāsṛjaḥ sártave saptá síndhūn ||*

*(aśvyaḥ vāraḥ abhavaḥ tat indra sṛke yat tvā prati-ahan devaḥ ekaḥ
ajayaḥ gāḥ ajayaḥ śūra somam ava asṛjaḥ sartave sapta sindhūn)*

*Коњски си реи̯ и̯аг и̯оси̯ао, Индро, кага и̯и је и̯о муњи узвраи̯ио једини бој;
Освојио си крга, освојио си, јуначе, сому, и̯уси̯ио си седам река да и̯еку.*

(Прев. Л. Д.)

Уз помињање других митолошких епизода које су кулминирале у космогонијској борби са Вртром, као што је ослобађање крава и зоре (*uśāḥ*) из пећине Вале, затим узимање коме од Тваштра, исход овог Индриног похода развидан је од самог почетка: наративни елемент химне стога не тежи стварању нарочите тензије при фабуларној обради будући да је он и концептуално осмишљен као

applied to one or more deities and illustrating a particular aspect of activity or character. Such epithets gradually becoming detached finally attained to an independent position. Thus Rohita, the Red One (whose female form is Rohini), originally an epithet of the sun, figures in the AV. as a separate deity in the capacity of a Creator.”

²⁰ B. GRIFFITH 1889: 58.

²¹ RV 1. 32. 9: *úttarā sūr ádharah putrá āsīd dánuḥ śaye sahāvatsā ná dhenúḥ*. (*Горе је била мајка, а исцод ње син; лежала је Дану и̯ојуи̯и краве са и̯елет̯иом*. – Л. Д.)

²² RV 1. 32. 11.

²³ RV 2. 11. 2; 4. 18. 9.

прилог Индрином јунаштву, а не мотив који би ваљало подробније развити. С тиме у виду и узимајући у обзир градацијски климакс који истиче друга половина наведене шлоке, сасвим је смислено у оквиру овог космогонијског сукоба уздићи Индриног противника на Индрину разину како би његово јунаштво и ратничка снага били изражени у пуној мери; с друге стране, уколико се у овоме може изнаћи унутрашња логика, вреди поставити питање шта заправо представља појам *jeginoī boīa*, те и да ли он уопште обухвата значење под којим га ми поимамо, како у оквирима ведског катхенотеизма (који засигурно има своје индоиранске корене, а вероватно и праиндоевропске који могу досезати и до палеолита) тако и уопште у оквиру семасиолошке сфере *boīa* као таквог. Премда се чини да би ово питање довело до проблема у схватању претпостављене ведске религије и светоназора, који морају корене вући из примордијалног сукоба *добра* и *зла*, односно, божанских сила које сештују јер се старају о животу и оних њима противних који теже томе да му постану препрека, досадашњи релевантни преводи су у највећој мери превидели могућност двојбености на фону значењске сфере лексеме *devāh*, те су, у складу са горепомнутим постојећим речничким одређењима, крећући се прагматиком пре него синтаксом, налазили друкчија и, у овоме случају, опречна решења за схватање дате шлоке. Тако се може затећи:

Telle la queue du cheval (pour les insectes qui l'attaquent), tel tu étais alors, divin Indra, pour cet (ennemi) qui, dans ce duel (terrible), te frappait aussi de son arme. Vainqueur héroïque, tu reprenais les vaches célestes, tu venais jouir de nos libations reconnaissantes, tu donnais carrière aux sept fleuves. (LANGLOIS 1848: 58)

When the single resplendent Vrtra returned the blow (which had been inflicted), Indra, by your thunderbolt, you became (furious), like a horse's tail. You have rescued the kine; you have won, Hero, the Soma juice; you have let loose the seven rivers to flow. (WILSON 1866: 87–88)

A horse's tail wast thou when he, O Indra, smote on thy bolt; thou, God without a second, Thou hast won back the kine, hast won the Soma; thou hast let loose to flow the Seven Rivers. (GRIFFITH 1889: 58)

In ein Rosshaar verwandeltest du dich da, Indra, als er dich gegen die Zacke schlug. Der einzige Gott erobertest du die Kühe, du erobertest, o Held, den Soma; du liessest die sieben Ströme frei, dass sie laufen. (GELDNER 1951a: 38)

A horse's tail becomes thou then, O Indra, when on his lance he (V.) impaled thee. – As god alone, thou conqueredst ***. Thou didst let loose the seven streams.” (LANMAN 1963: 362)

Konjskim repom postade ti tad, Indro,
Jedan bog, kad na te dva šiljka sune.
Ti steče krave, steče somu, borče,
Odriješi sedam rijeka da se sliju. (JEŽIĆ 1986: 211)

В конский волос превратился ты, о Индра, в тот миг,
Когда он дал тебе по клыкку. Единый бог,
Ты завоевал коров, ты завоевал сому, о герой!
Ты выпустил для бега семь потоков. (ЕЛИЗАРЕНКОВА 1989: 41)

You, Indra, then became the tail of a horse when he struck his fangs at you—you,
the god alone.
You conquered the cows, and, o champion, you conquered the soma. You set loose
the seven rivers to flow. (JAMISON / BRERETON 2014: 135)

Уколико бисмо се прихватили да свако од горенаведених решења упоредимо са текстуалном даташћу, увидели бисмо да Ланглоа ову именичку синтагму своди на Индрин атрибут *божански* у VocSg, што у потпуности пренебрегава *ékaḥ*, из чега се читује падежни наставак и што недвојбено везује за себе и *devá*, које стога мора бити у NomSg; превод Х. Х. Вилсона у највећој мери задржава синтактичку структуру, док саму синтагму тумачи етимолошки пре него религиозно, те самим тиме Вртру конотира као *сјајној* или *блискавој*; Грифитов превод *devá ékaḥ* у потпуности уместо NomSg посматра као VocSg, што у овом случају не само што занемарује падежни наставак, већ превиђа и сандхи (одговарајући облик у вокативу би гласио *deváika*); Гелднер између првог и другог дела шлоке види опкорачење какво је иначе *Puī-Begu* готово непознато и почиње да се развија тек у епским саставима, премда је и у тим случајевима развидна тенденција да синтактички склоп остане јединствен и на тај начин одражен и на значењском плану; Ланман прати Гелднерову замисао и на опкорачењу инсистира због денотација Индре као *јединој* у другим окасионалним контекстима (LANMAN 1963: 362),²⁴ који, поред тога што на овај начин атрибуирају Индру, не оправдавају опкорачење као појаву, премда у потпуности прихвата да је он претрпео Вртрин напад (те из зависне реченице одузима оно што би представљало граматички субјекат и самог агента, стога, имплицира), што у својим потоњим преводима потцртавају и Жежић и Јелизаренкова, уз изнимку у томе што Жежић *devá ékaḥ* везује уз Индру са почетка шлоке (при чему се он од *једној боја* умножава),²⁵ а Џејмисон напослетку бира да

²⁴ RV 1. 33. 4: *vádhir hí dasyuṃ dhanīnaṃ ghanēnaṃ ékaś cārann upaśākēbhīr indra*; 1. 165. 6: *kúvasyā vo marutaḥ svadhásid yān mām ékaṃ samādhattāhīhātye*.

²⁵ B. JEŽIĆ 1986: 211: „[...] konjskim repom postade: umnožio si se (mada jedan bog)? Konjski rep može biti slika mlazova kiše ili svjetlosnih zraka. Geldner i Thieme vide u tome izrazu Indrinu čaroliju (kojom

на сличан начин ову проблематику припише елиптичном изразу те, као што је на почетку стиха Индра у метафори *īosīāo koṇṣki reī* (насупротив другом тропу који би на први поглед био јаснији, како би то био случај са компарацијом, при чему би Индра *īosīāo besan, jaroṣīan* или *neobuzdan īōiūī koṇṣkoī reīa*), тако постоји могућност да је он и тај *jedini boī*, што, међутим, поново не бива оправдано са синтактичке стране, будући да, поред могућне поетске инвенције (за коју у оквирима овога жанра нема довољно индиција) не постоји разлог да субјекат другог глагола буде неискazan, а да *devā ékaḥ*, уколико би он заиста био Индра, не конгруира са *tvā* (AccSg), које му је ближе,²⁶ већ са *áśvíyo váro* (NomSg). Додатно размимоилажење у преводима очитује се у различним тумачењима *sṛká-* и *prati-√han-*, који здружено чине да Вртра (као *boī*, као *onaī blisīavi* и неискazано) *узвраћа Индри īo муњи* (аут., Вилсон, Грифит), *угара Индру сойсīвeним оружјeм* (Ланглоа, Гелднер, Ланман) и, на крају, *очњацима уīриза Индру* (Јежић, Јелизаренкова, Џејмисон): док за прво тумачење постоји текстуално утемељење, други тип тумачења бива неоправдан употребом LocSg уместо InsSg, који би у овој инстанцији био граматички исправнији, а трећа могућност се чини безмало произвољном будући да ознака *sṛkáḥ* у јединој знаној употреби поред наведене у којој ју је могуће наћи у *puī-vegskom* тексту бива коришћена да денотира Индрину *oṣīīriṣu*,²⁷ односно, метафорички – муњу, тј. *вађру*. Поред тога што би се и муња и Вртрини очњаци могли перципирати као *oṣīīri*, не постоји никаква индиција да је *sṛkáḥ* уопште морао бити Вртрино оружје, а тим пре ни зуби (будући да за Јежићево одређење *gvaīu šilāka* текстуални предлогак не даје друго читање које би на датом месту у крајњој мери подразумевало одговарајући облик дуала,²⁸ а Јелизаренкова наводи да је могуће учинити емендацију са *sṛké* на *sṛkvé* (ЕЛИЗАРЕНКОВА 1989: 562), што би једино имало утемељења да је овде у питању хапакс, односно, за шта у датој инстанцији није могуће изнаћи текстуални потицај) ван свесног избора да сам Вртра буде замишљен како се брани, односно, напада јединим чиме би као змија уопште могао. Ланман ово оправдава шлоком која илуструје

utpāṣa lik).” Иако нисмо кадри да у потпуности одбацимо могућност овакве интерпретације, за потребе овог рада и схватања ведских метафора уопште бирамо да ову инстанцију тумачимо у светлу Индрине јарости и гнева при Вртрином узврату насупрот дословној метаморфози. – Л. Д.

²⁶ Овакво виђење оправдано је и са стране метричког аспекта, будући да *tvā* и *devā ékaḥ* припадају истој *pāda*-и (тј. *četiṛvī-sīḥu* уколико је реч о устројству овога метра), што није случај са *áśvíyo váro*, које конституише претходну *pāda*-у *triṣṭubh*-а, а уз то, у одређеном смислу, и самосталну целину унутар једног од четирију једанаестераца наведене шлоке. Док је рашчламба *pāda*-е овог метра на силабичке триметре ритмичка (в. ARNOLD 1905: 13), одвајање појединачних *pāda*-а, поред метричке, садржи и логичко-синтактичку мотивацију.

²⁷ RV 10. 180. 2: *sṛkām samśāya pavīm indra tigṁām ví śátrūn tālhi ví mṛdho nudasva*. (Наошīпивши *sṛkām* и [на колима] *īo*чковe, разбїј, Индро, неїпїјайшeлe и расīтeрaј īпeзривe. – Л. Д.).

²⁸ B. MÜLLER 1966: 171.

борбу против примордијалног противника и *dāsá*-е у којој Индра губи и трпи повреде пре него што на крају победи Вртру (1963: 362),²⁹ што, премда додаје нову перспективу Вртриној агентивности и нападачкој сили, ипак не бива dostatно да се због ње пренебрегне текстуална датост на овоме месту. Са овиме у виду, постаје јасно да ни међу преводима не постоји унитарна тенденција за тумачење ове шлоке, односно, ближе узев, синтагме *devá ékaḥ* на начин који условљава сама синтакса, те да, условно речено, семантика буде субординирана граматичици: напротив, кретање се одвија у обратном смеру, те се као аксиом у великој мери узима убеђење да *boī* мора бити припадник оних добрих и стваралачких сила, а тиме пре – *jedini boī* управо онај коме је и највећи број химни испеван – Индра, што доводи до несигурности досада прихваћене религијске појаве и додатних потешкоћа у схватању и поимању како ведске религиозности тако и, уопште узев, развоја индоевропске изведенице **deiḱós* у оквиру индоиранске гране. Уз то, семантичка несигурност се не задржава само на овој лексеми, већ би се она у тоталитету могла проширити и на друге одређујуће и кључне појмове ведског корпуса јер, уколико је семантичко полазиште у великој мери кројило подробије одређење синтаксе, многе нијансе у значењима које немају апсолутне пандане у лексичким средствима која су нама позната и која ми користимо за њихово ближе одређење, како због друкчијег културног кода тако и услед велике временске дистанце између периода настанка и времена у коме ове инстанције бивају проучаване, могле су остати пренебрегнуте или потиснуте у други план јер њихова семиотичка вредност није била *реконсџруисана* колико и *консџруисана*.

II

Уколико се вратимо на проблематику могућне Вртрине *devātā*-е, из претходно приложеног происходи извештан број запитаности: прво – постоји ли оказионално гранање значењских нијанси појма *deváḥ* или би он у неком старијем језичком слоју био хипероним за све што је божанско, односно *нељудско*, било да оно обухвата штованог бога покровитеља или рушилачко демонско створење, затим – уколико *deváḥ* уистину јесте припадник прихваћеног *īanīśeo-*на, сме ли се Вртра, како је то постао случај и током зороастријске реформације на иранској страни, посматрати као *некадашњи boī* који се поштовао пре ове митолошке епизоде у којој над њиме тријумфује Индра и – на крају – да ли се

²⁹ B. RV 4. 18. 9: *māmac caná te maghavan vyaṁso nivividhvām āpa hánū jaghāna ádhā níviddha úttaro babhīvāñchīro dāsásya sām piṇak vadhéna*. (Није ње од мене, дарежљиви [Индра], *vyaṁso* (sc. Вртра) набио на земљу и њоломио њи вилицу. Али и оборен си се уздицао и оружјем главу *dāsá*-е разбио. – Л. Д.).

из *ṛiṅ-vedskoī* корпуса могу изоловати засебни случајеви у којима се примећују разлике унутар значењских слојева који потпадају под домен дате *семе* како би се, према томе, утврдило које химне или, у крајњој мери, које химничке формуле припадају којем слоју настанка. Уколико бисмо у компаративне сврхе стали трагати за синтагмом *devá ékaḥ* у овом облику и функцији и у другим инстанцијама, нашли бисмо ниску фреквентност употребе: наиме, поред овог примера који илуструје Вртру као *jeginoī boīa*, односно, етимолошки ближе, *jeginoī небесника*, постоји још четири случаја употребе³⁰ који су, по својој природи, околионални пре него детерминишући и срећу се једино у десетој мандали. Међутим, док 51. сукта Јаму описује као *jedino божансџиво* које је, у дијалогу Агнија са Митром и Варуном, видело сва Агнијева лица, 81. Вишвакармана види као *jeginoī boīa* који је створио небеса и земљу (стинд. *dyāvābhūmī*), а 121. поставља питање *koī boīa* треба поштовати као *jegnōī* и *jeginoī* (*yó devéśvādhi devá éka āsīt kásmāi devāya havīṣā vidhema*),³¹ једино се у деветој шлоки 104. сукте десете мандале *devá ékaḥ* на сличан начин користи као Индрин епитет у вези са истом митолошком епизодом као наративном подлогом:

apó mahīr abhiśaster amuñcō 'jāgar āsvādhi devá ékaḥ |
indra yās tvām vṛtrātūrye cakārtha tābhīr viśvāyus tanūvam pupuṣyāḥ ||

(apaḥ mahīḥ abhi-śasteḥ amuñcaḥ ajāgaḥ āsu adhi devaḥ ekaḥ
indra yāḥ tvam vṛtra-tūrye cakārtha tābhīḥ viśva-āyuh tanvam pupuṣyāḥ)

Велике су реке ослободио од њроклејсџива и бгео над њима (као) једини бој;
(А) њих, Индро, које си сџворио њобедивши Врџтру,³² са њима се, као зашџиџиџник
свеј живоџа,³³ сџарај о себи.

(Прев. Л. Д.)

Уколико би се две поменуте сукте, 1. 32 и 10. 104 посматрале компаративно у контексту интертекстуалности, на метарелигијском нивоу би се могле уочити диференцијалне црте у културном коду који регира и начином на који се поима сукоб између Индре и Вртре: наиме, у првој је величање Индре у оквиру митолошке епизоде учињено посредно преко истицања снаге и, условно речено, *божанској* карактера његовог непријатеља, те Индра не убија напросто *Врџтру* –

³⁰ B. RV 10. 51. 1; 10. 81. 3; 10. 104. 9; 10. 121. 8.

³¹ Он би међу бојовима једини бој. Које боју жрџве да њриносимо? – Л. Д.

³² B. MACDONELL 1995: 158: „Indra's conflict with Vṛtra is also frequently referred to with *vṛtrahatya*, 'slaughter of Vṛtra' and sometimes with *vṛtrātūrya*, 'conquest of Vṛtra.'"

³³ *viśvāyuh* (*viśva-āyuh*) се може тумачити као *karmadhāraya*: онај коју је сав живот, *avyayibhāva* у прилошкој употреби: током читавог живота и *bahuvrīhi* са пренесеним значењем: коју је творац, одн. заслужан за сав живот, тј. опстанак живота, што се, у контексту дате митологеме показало као најпробабилније решење. – Л. Д.

īreīreku, већ Врїру – īreīreku nađ īreīrekaма (āhan vṛtrām vṛtratāraṃ),³⁴ док се у потоњој то одвија на начин који у први план истиче боїа без īремца, те и јединої (īśakvoī) какав је у првом реду Индра, док је његов непријатељ доведен до нивоа функције пре него активног чиниоца сукоба; њега није вредно напосе истицати, а Индра, према томе, није само vṛtra-hán-, односно, убица једног и јединог Вртре, чиме је животу, односно, њојавном свеїу њодарио слободу њосїојања (ārdayad vṛtrām akṛnod ulokām),³⁵ већ му се величина додатно огледа и у томе што је уништитељ препрека као таквих и, још прецизније, убица Вр-їшара, тј. оваплоћених зала испречених настанку живота и онај који (за живот) осваја боїаїсїва ([...] huveta [...] ghnántaṃ vṛtrāṇi saṃjītaṃ dhānānām).³⁶ Стога ваља подједнаку важност придати и питању ко, односно, шїа је све Врїра као и овоме ко је све deváh, будући да су и препреке многообразне колико и пантеон богова задужен за њихово уништење а, како се (ван строго одређених контекста који овакву персонификацију предвиђају) са потпуним уверењем не може рећи када је tvāṣṭr постао Тваштар, те и до ког момента је овај означитељ служио као епитет стваралачкој сили, нити до када је agnīnā у самој ритуалу могло бити приношење жртве ваїшром, а од када уз Аїнијеву њомоћ, тако је готово немогућно ван Индриног и Вртриног боја у тоталитету знати када је Индра убио једног Вртру, а када уништио препреке *per se*. Саобразно томе, положај јединої боїа, чак и упркос неунифицираном пантеону који поприма изглед политеизма због различитих функција које и у митологији и у ритуалу потпадају под домен различитих божанстава (односно, њихових појавних ентитета), у датој инстанцији не доводи ни до каквог амбигуитета, те и неки од већ помињаних превода сабраних химни које ћемо за ове потребе навести у овој случају превасходно наилазе на консензус:

Délivre les grandes Eaux de leur ennemi. Ô Indra, dieu incomparable, veille pour elles. Sur ton corps qui s'étend partout répands ces ondes que tu as déchirées en tuant Vritra. (LANGLOIS 1872: 582)

You did release the great waters from the malignant (obstructor), you were the only god who watched over them; with those waters which you have employed for the destruction of Vṛtra, may you, all vivifying Indra, cherish your own person. (WILSON 1888: 298)

³⁴ RV 1. 32. 5.

³⁵ RV 10. 104. 10.

³⁶ RV 10. 104. 11.

Thou from the curse didst free the mighty Waters, and as their only God didst watch and guard them.

O Indra, cherish evermore thy body with those which thou hast won in quelling Vṛtra. (GRIFFITH 1897: 547)

Du hast die grossen Gewässer von der Schmach erlöst; als einziger Gott hast du über sie gewacht. Die du, Indra, im Vritrakampf gewonnen hast, durch sie sollst du lebenslänglich deinen Leib pflegen. (GELDNER 1951b: 322)

Ты освободил великие воды от проклятия.

Единственный бог, ты стоял на страже их.

О Индра, те, кого ты выиграл в борьбе с Вритрой,

С их помощью весь век ты должен питать (своё) тело! (ЕЛИЗАРЕНКОВА 1999: 260)

You freed the great waters from their curse, and you, the god, alone kept watch over them.

Indra, those (waters) that you made at the overcoming of Vṛtra, with these you should thrive in body throughout a whole lifetime. (JAMISON / BRERETON 2014: 1567)

Ако поново сагледамо однос међу наведеним преводима, те и уз разматрање начина на који они преносе текстуалну датост пажњу обратимо на унутрашњу кохерентност, односно, доследност у понављању формуле, приметимо да се једино Вилсон, који у првоме случају представља једину инстанцију која Вртру неоспорно прихвата као *deváh*, за конотацију Индре служи друкчијим семантичким одређењем, Јелизаренкова и Џејмисон уносе једва приметне промене у односу на претходно решење, Ланглоа у инвокацији са императивом који текстуална датост не садржи бира да наместо *јединог бога* Индру назове *богом без њреца*, док ни Грифит ни Гелднер не мењају израз ван ситуационог маркирања у складу са новим контекстуалним окружењем. Дакако, у потоњим инстанцијама, уопште узев, никакве промене не би биле ни потребне будући да, како не постоји могућност двосмисленог схватања, нико други до Индре не би ни могао бити *једини бог* самим тиме што не постоји разлог из кога би се преиспитао како његов божански квалитет тако ни окازیонално одређење њега као *јединог* пошто је, у складу са митолошком подлогом исказаном и на другим местима, он уистину и узиман као једини заштитник река чији ток је успео да ослободи убивши *dāsá*-у. Међутим, на овом наизглед логичном следу управо и почивају темељи нашег интересовања за семантичку сферу *deváya*, те бисмо се овом приликом могли вратити на претходно исказане запитаности: наиме, како је утврђено да се божанско својство безмало по нужности приписује чиниоцу пантеона чије је место у њему извесно чак и када

синтактичка правила намећу супротно сагледавање, премда постоји преседан за друкчије схватање које је кудикамо више окренуто етимолошком приступу у случају да текстуална датост, како недвојбено истиче први наведени пример, не пружа довољно или, за ове прилике, уопште назнака да је то заиста оно што се жели исказати, вреди поставити питање које производи из ове интертекстуалне расправе између предлошка и превода: *шѿа је сѿарије – бої или ѿанѿеон*? У овоме случају одговор је развидан јер и на спољашњем плану изгледа да квалитет *боїа* сме имати само онај *бої* коме се то без задршке приписује, док у свакој другој инстанцији ваља трагати за друкчијим одређењем, пре свега, на лексичком фону; међутим, ако бисмо се водили етимолошким приступом, те Вртру назвали *сјајним*, *блисѿавим* или, уопште, *небесником*, из ког разлога Индра и сви остали често помињани небесници нису управо то, већ *боїови* при готово свакој појави појма *deváh* у *ṛiṭ-ved*ском тексту?

Ако Вртра уистину јесте *devá ékaḥ*, рекло би се да у формулаичном склопу он полаже исто право на тип квалитативног одређења као и други чиниоци пантеона, што умногоме руши постојећу конструисану слику о хијерархији ведских божанстава; с друге стране, уколико је, примера ради, Индра *бої*, а Вртра само *сјајан*, у овоме случају немамо сусрет са измењеним пантеоном, већ са полисемијом која, према нашем поимању овог културног кода уопште, прераста у аутоантонимију. Оно што се о Втртри засигурно може рећи јесте да је, поред тога што је у свакој представи *змија*, он недвојбено и *dāsáh*, односно њихов припадник, будући да се овим појмом – и, у другим инстанцијама, његовим функционалним синонимом *dasyuḥ* – не одређује једино Вртра, већ многи непријатељи – како Аријаца тако и самог Индре (што доводи до потешкоћа у прављењу разлике између *миѿолошкої* и *исѿоријскої* збивања и учесника у њему), због чега и он, после нужног тријумфа, поред честог *vṛtra-hán-* добија епитет и *dasyu-hán-*,³⁷ док се сама борба истим језичким механизмом којим настаје *vṛtrahátyam* назива *dasyuhátyam* (MACDONELL 1995: 157). Трагајући за униформисаном сликом (која се, дакако, само са формалне стране може таквом чинити), налазимо да се, уколико је реч о *Врѿри*, *ѿреѿреци* над *ѿреѿрекама*, односно, *ѿреѿреци којој се Индра исѿречио* (*índro vṛtrám avṛnot*)³⁸ насупрот *једној од ѿреѿрека* за овога бога, који је *vṛtra-hán-* и чија је улога њихово уништење, једино у самом тексту могу наћи знаке о персонификацији која резултује и у *обожењу*: стога се на извештан начин хронолошки могу поставити релативне временске одреднице које јасније изражавају механизам који, ширењем значењског поља, приликом синхроног проматрања, доводи до урушења постојеће

³⁷ B. RV 1. 100. 12: *sá vajrabhṛd dasyuhá bhīmá ugráh sahásracetāḥ śatánītha ṛbhvā* [...] *marútān no bhavatv índra ūtī*. (Онај са муњом, сѿрашњи и силни *dasyuhá*, са бескрајним умом и за сѿоѿишну умећа сѿреѿиан [...] нека нам са Маруѿишма Индра ѿрискочи у ѿмоћ. – Л. Д.).

³⁸ RV 3. 34. 3.

представе која, наместо контекстуализације у оквирима промена на плану сагледавања (које се конкретизују и резултују и на плану пантеона) настаје текстуалном интерпретацијом *prima facie*. У том смислу, може се рећи да је појам *deváh*, који прихватамо да схватамо као *boī* тек ако уз то прихватимо да је *boī* независно неодређив колико и његов староиндијски пандан, претходио и Индри и његовој *īreīrecci* као космичким силама, те да је, због других митолошких улога, конотирао Индру, који је био *boī* и пре него што је отелотворена препрека против које се борио, и да ова ознака, на самоме крају, почиње да денотира *īreīreku* која је уједно и *boī*, односно – Вртру, *boīm* и *boū* послатог змијоликог противника.

III

Остављајући у жижи истраживања постулате о текстуалној датости која априорно не предвиђа све потоње интерпретације, те и ако прихватимо да је Вртра *jegini boī* колико и Индра, управо у оној мери и са оним квалитетом, односно, семантичком сфером коју *piī-vedsko deváh* у тоталитету повлачи са собом, могли бисмо оказионално одредити да је *ékaḥ* функционални део синтагме који елиптично денотира час једно час друго божанство у зависности од перспективе, односно, фокализације која се везује за наративни елемент појединачне сукте: тако 1. 32. 12 не мора нужно подразумевати да је Вртра *jegini boī* са митолошко-религијског аспекта као што ни 10. 104. 9 такво одређење не мора додељивати Индри у било ком контексту који није везан за конкретан део наратије митске епизоде која бива обухваћена датим саставом; из тога произлази релативизујући карактер квалификације божанског бића а, сходно томе, и тумачење да је Вртра, за наше схватање, *vṛtrám ékam* колико и *devá ékaḥ*, тј. од свих *Vṛīṣara*, односно *īreīreka*, *jegini boī* који је узвратио Индриној муњи, док је Индра *jegini boī* који је реке од Вртре спасао и старао се о њиховом *neīreīrechēnom* току. Овакво решење би се могло прихватити и у осталим инстанцијама у случају да, при избору да стинд. *deváh* како у ведској тако и у некој од потоњих употреба схватамо као *boī* у кључу, односно, језичком и стварносном коду који није нужно обухваћен нама познатом религијском терминологијом, па тако ни одговарајућим функцијама у оквиру којих бисмо даље од конвенционално прихваћене *семе boī* могли без задршке и познавања ширег контекста једне партије одредити поље којем дата митолошка сила припада, *nesiṭurnosī* значењске сфере *devásya* остане задржана као *nesiṭurnosī* поимања *boīa* у свим његовим лицима.

Библиографија

- ГАМКРЕЛИДЗЕ / ИВАНОВ 1984 = Гамкредидзе, Т. В., Иванов, Вяч. Вс., *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Часть вторая*. Тбилиси: Издательство Тбилисского университета.
- ЕЛИЗАРЕНКОВА 1989 = Елизаренкова, Татьяна Яковлевна, *Ригведа. Мандалы I–IV*, Москва: Наука.
- ЕЛИЗАРЕНКОВА 1999 = Елизаренкова, Татьяна Яковлевна, *Ригведа. Мандалы IX–X*, Москва: Наука.
- A Sanskrit-English Dictionary* (Sir Monier-Williams), Oxford: Clarendon Press, 1872.
- ARNOLD 1905 = E. Vernon Arnold, *Vedic Metre in Its Historical Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- AUFRECHT 1877 = Theodor Aufrecht, *Die Hymnen des Rigveda*. Th. I–II. Bonn: Marcus, 1877.
- BENVENISTE 1934 = Emile Benveniste, RENOU, Louis. *Vṛta and Vṛθragna. Etude de mythologie indo-iranienne, Cahiers de la Société asiatique 3*, Paris: Imprimerie nationale.
- BENVENISTE 1969 = Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris : Minuit.
- Encyclopaedia Iranica*. Доступно на: <https://iranicaonline.org/> GELDNER 1951a = Karl Friedrich Geldner, *Der Rig-Veda*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Harvard Oriental Series, Vol. 33.)
- GELDNER 1951b = Karl Friedrich Geldner, *Der Rig-Veda*. Cambridge, MA: Harvard University Press (Harvard Oriental Series, Vol. 35.)
- GRASSMAN 1875 = *Grassman Wörterbuch zum Rig Veda* (Hermann Grassman), Leipzig: F. A. Brockhaus.
- GRIFFITH 1889 = Ralph T. H. Griffith, *The Hymns of the Rigveda*. Translated with a popular commentary, Vol. 1, Benares: E. J. Lazarus and Co.
- GRIFFITH 1897 = Ralph T. H. Griffith, *The Hymns of the Rigveda*. Translated with a popular commentary, Vol. 1, Benares: E. J. Lazarus and Co.
- HALE 1999 = Wash Edward Hale, *Asura in Early Vedic Religion*, Delhi: Motilal Banarsidass, 159-169.
- JAMISON 2014 = Stephanie W. Jamison, *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, Translated by Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton, New York: Oxford University Press.
- JEŽIĆ 1986 = Mislav Ježić, *Rgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*, Zagreb: Globus.
- LANGLOIS 1848 = Alexandre Langlois, *Rig Véda ou Livre des hymnes*. Tome premier, Paris : Librairie de Firmin Didot Frères, Imprimeurs de l'institut.

- LANGLOIS 1872 = Alexandre Langlois, *Rig Véda ou Livre des hymnes*. Tome premier. Deuxième édition, revue, corrigée et augmenté d'un index analytique par Ph.-Ed. Foucaux. Paris : Maisonneuve et C^{ie}, Libraires-Editeurs.
- LANMAN 1963 = Charles Rockwell Lanman, *A Sanskrit Reader. Text and Vocabulary and Notes*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MACDONELL 1995 = Arthur Anthony Macdonell, *Vedic Mythology*, Delhi: Motilal Banarsidass.
- MÜLLER 1966 = Max. Müller *Rig-Veda-Saṃhitā. The Sacred Hymns of the Brāhmins. Together with the Commentary of Sāyaṇāchārya*, Varanasi: Chowkhamba Publication. (Chowkhamba Sanskrit Series, No. 99.)
- The Practical Sanskrit-English Dictionary* (Vaman Shivaram Apte), Delhi: Motilal Banarsidass, 1890.
- WATKINS 1995 = Calvert Watkins, *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, New York: Oxford University Press.
- WILSON 1866 = H. H. Wilson, *Rig-Veda Sanhita. A Collection of Ancient Hindu Hymns, Constituting the First Ashtaka, or Book, of the Rig-Veda*. Translated from the original Sanskrit, 2nd Edition, London: N. Trubner and Co.
- WILSON 1888 = H. H. Wilson, *Rig-Veda Sanhita. A Collection of Ancient Hindu Hymns, Constituting Part of the Seventh and the Eighth Ashtaka of the Rig-Veda*. Translated from the original Sanskrit, London: Trubner and Co.
- WILSON 1928 = H. H. Wilson, *Rig-Veda Sanhita. A Collection of Ancient Hindu Hymns of the Rig-Veda*. Translated from the original Sanskrit, Vol. 5, Poona: Ashtekar and Co.

Lucija Danilov
Faculty of Philosophy
University of Belgrade
lucijadaniloff@gmail.com

Indra (and) the Only God The Semantic Sphere of the *Rig-Vedic deváh* and the Problems of Its Determination

Abstract: This paper strives to determine the semantic sphere of the *Rig-Vedic deváh* in its contextual use of the formulaic phrase *devá ékaḥ*, which in hymns 1. 32 and 10. 104 respectively denotes Vritra and Indra. Regarding the established *representamen* of the deities worshipped during the ritual practices – *deváh*, and its antipode in the case of their divine opponents – *dāsáh*, the question arises to what extent the original text contributes to this polarisation, and to what extent this happens due to the prior constructed perception of the Vedic religion; moreover, how the use of both *signifiants* could be explained in the case of Vritra, the serpent who trapped the rivers and who is the personified obstacle and primordial rival of Indra. While previous studies were primarily oriented to the mythological background and the perception of the *divine* quality according to these opposing forces within the cosmic battle, the aim of this paper is to outline the uncertainty and indeterminacy of the linguistic sign itself and pay attention to the text composing individual hymns that, whilst using the respective mechanisms of contextualization and connotation, allows us to look for a closer definition within the wide semantic spectrum of the *Rig-Vedic god*.

Keywords: *Rig-Veda*, Sanskrit, *deváh*, *dāsáh*, Indra, Vritra, *vṛtra-hán-*.