

*lucida  
intervalla*

ČASOPIS ZA KLASIČNE NAUKE  
A JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES

54 (2025)

FILOZOFSKI FAKULTET  
BEOGRAD

## Између божанског и надбожанског: Компаративна анализа химана 10.71 и 10.125 и улога *речи* у ведској религији и ритуалу

*Айсџиракџи:* У овоме раду се разматра концепт „вач“ (*речи*) у ведској религији и њена улога као кључног елемента ритуалног и религијског система, а основ за истраживање поставља питање њеног божанског или пак надбожанског квалитета, као и њена несвакидашња позиција у односу на антропоморфизоване и системски уврежене божанске фигуре. Упркос оскудности химана које би њој и овој проблематици непосредно биле посвећене, анализа доступних референци указује на њену надбожанску стваралачку моћ и улогу у формирању ритуалне праксе. Рад истиче значај усмене трансмисије обредне текстуалне датости и магијску моћ ритуалних формула, што указује на централну улогу концепта *речи* као предуслова обреда и основног принципа ведског религијског дискурса. Посебан је осврт начињен ка анализи *сукџи* 10.71 и 10.125, у којима се у оквирима различних обрада *вач* тумачи као примарни механизам религиозног и културолошког кода који структурише ведску религиозност, те, саобразно томе, и само истраживање указује на значај овог концепта у контексту ведског хенотеизма, где *реч*, као примарни стваралачки принцип, превазилази извесну очекивану антропоморфну божанску форму и постаје суштствена основа религијске мисли.

*Кључне речи:* *Вач*, *реч*, ведска религија, ритуал, усмена трансмисија, *Риџ-Вега*, хенотеизам, Брхаспати, културни код, стваралачка моћ *речи*.

Како то на самоме почетку своје студије истиче Н. Браун, бавећи се стваралачком моћи богиње *Вач*, с правом се да поставити питање њеног самог божанског квалитета због мањка антропоморфних црта и смештености унутар митолошких епизода (BROWN 1971, 19), што је резултат оскудности њеног помена у химнама и, уопште узев, малог броја химана које су директно њој посвећене или у којима она претпоставља улогу адресата; међутим, упркос томе, ретка места која јој поклањају пажњу чине то на начин који од ње, било то у својству богиње или уопште концепта, види и сам почетак жртве и обреда због усменог карактера ритуалног текста, па тако и, шире узев, *оно једно* или *једино њосџојеће* што, попут кода, на појавном нивоу условљава постојање химне у том облику, који је по себи окосница обреда, па тако постаје и индиција

хенотеизма<sup>1</sup> Макса Милера (1901, 266), који подразумева постојање *jegnoī ūrin-  
ciūā* који структурира религијску праксу у целокупности, а у оквиру самог  
концепта религиозности бива исказан кроз *īlac* и *rech*:

*catvári vāk párimitā padáni  
táni vidur brāhmaṇā yé manīṣiṇaḥ |  
gúhā trīṇi níhitā néngayanti  
turýaṃ vācō manuṣyā vadanti ||  
índram mitrám váruṇam agnīm āhur  
átho divyáḥ sá suparṇó garútmān |  
ékaṃ sád víprā bahudhá vadanti  
agnīm yamám mātariśvānam āhuh || (RV 1.164.45–46)*

*Rech* има меру четирију стопа;  
Брахмани их посвећени знају.  
[Прве] три у тајности предане не разносе,  
А четврту [стопу] *rech* (*sc.* химне) изговарају Мануови потомци  
(*sc.* људи).  
Зову то Индром, Митром, Варуном, Агнијем,  
А још и крилатом божанском грабљивицом;  
То што је једно жреци зову многим именима:  
Говоре да је Агни, Јама, Матарिशван. (Прев. а.)

Саму генезу религијске мисли која подразумева елевацију *rech* до статуса *īochēika* или агенса са креативном моћи, односно, онога што твори све што је потом знано и што, с обзиром на то, бива поистовећено са концептом апсолутне стварности (како је то случај и у јудеохришћанској традицији), условљава, пре свега, како принцип усмене трансмисије обредног текста, тако и схватање извесне магијске моћи коју поседује ритуална формула, односно, идеја да је *rech* оно што мора претходити обреду самим тиме што представља услов да он у тој једној, стриктно одређеној, форми постоји, дочим ни она није у свом тоталитету доступна онима који са њом не суделују приликом жртве. Саобра-  
зно томе, *vach* у раним стадијумима још увек не добија антропоморфне црте јер њена улога није смештена на божанску раван нити представља космогонијски и етиолошки фактор, већ је, напротив, она кључ за сазнавање па тако и тумачење кода као религијског и, уопште, културолошког система који у себи обухва-

<sup>1</sup> У оквиру овог рада, хенотеизам се сагледава као религијска парадигма ведског корпуса у коме, упркос постојању извесног система, одређени принцип добија *супериорни* статус у функцији структурисања ритуалног и космолошког поретка. У том контексту, *Vach* (*rech*) не третирамо као појединачно божанство, већ као надређени онтолошки и ритуални принцип, чија агентивност и креативна моћ условљавају само постојање, деловање и комуникацију између божанског и људског, те га, као таквог, у контексту овога рада постављамо у центар хенотеистичке религиозне структуре.

та митолошке наративе који ведском поимању религиозности дају окосницу. Због амбигуитета који је, синхронијски гледано, последица семантичке сфере означитеља који, поред конотације која обухвата божански квалитет и која је сам предмет рада, садржи и ону општу црту *īlāsa*, *reči* или пак *химне* као *par excellence* материјализације и испуњења сврхе у оквиру ритуалног чина, првенствено би требало одвојити немаркиране употребе од оних у којима *вач* у својој појавности претпоставља агентивну семантичку улогу; овоме се, са друге стране, као напомена придодаје редак гранични случај, при коме је, због непостојања разраде саме песничке представе, семантички, па тако и контекстуално, неодређиво да ли је персонификација на плану израза наговештај промене у религијској мисли, при чему је *вач* као агентивни принцип у процесу стицања свог нарочитог места унутар религијског система, или је пак реч о метафори као стилском средству:

*nákṣad dhótā pári sádma mitá yán  
bhárad gárbham á śarádaḥ pṛthivyāḥ |  
krándad áśvo náyamāno ruvád gáur  
antár dūtó ná ródasī carad vák || (RV 1.173.3)*

Хотар<sup>2</sup> приђе, ходећи око измереног места [жртве],  
И са собом понесе годишњи земљин плод.  
Коњ да зарже док га воде, крава да муче,  
А реч (одн. химна) као гласник иде између светова (sc. неба и земље).  
(Прев. а.)

Како би се што јасније приказало какав је статус концепта *вач* са надбожанском стваралачком моћи, односно, квалитетом који јој омогућује да, поред обављања божанске улоге, бива и предуслов обреда, трансмисије и спознаје, па тако и принцип стварања, и, саобразно томе, агентивном функцијом у ритуалу, у целости ће у раду бити пренете *сукџа* 10.71, посвећена Брхаспатију као, иако оскудно окарактерисаној, ипак dostatно доследно антропоморфизованој представи *речи*, односно религијске формуле и структурно кључном фактору њене крајње материјализације – химне, и *сукџа* 10.125, која на сличан начин попут првог наведеног ексцерпта, премда испевана у првоме лицу, говори о *речи* као прерогативу свештеника брахмана и као ономе што њему уопште омогућује обредну улогу, те ће њино потоње тумачење приказати на који начин *вач* треба посматрати унутар ведске религије будући да је она у свеукупности обликована управо посредством ритуалне *речи*.

<sup>2</sup> Хотар је припадник свештеничког реда чији је задатак да приликом ведског обреда изговара инвокације из *Puī-Bege*, које могу бити у облику сингуларних строфа или пак читавих сукти.

I

10.71

*bḥhaspate prathamāṃ vācō ágraṃ  
yát práirata nāmadhéyaṃ dádhanāḥ |  
yád eṣāṃ śrésṭhaṃ yád arip ráṃ ásit  
preṇá tád eṣāṃ nihitaṃ gúhāvīḥ ||*

*sáktum iva títaunā punánto  
yátra dhírā mánasā vácāṃ ákrata<sup>3</sup> |  
átrā sákhāyaḥ sakhiyáni jānate<sup>4</sup>  
bhadráīṣāṃ lakṣmír nihitádhi vācī ||*

*yajñéna vācāḥ padavítyam āyan  
tām ánv avindann ṛṣiṣu práviṣṭām |  
tām ābhṛtyā ví adadhuh purutrā  
tām saptá rebhá abhí sám navante ||*

*utá tvaḥ páśyan ná dadarśa vácāṃ  
utá tvaḥ śṛṇvān ná śṛṇoti enām |  
utó tuvasmai tanúvaṃ ví sasre  
jāyeva pátya uśatí suvāsāḥ ||*

*utá tvaṃ sakhyé sthirápītam āhur  
náinaṃ hinvanti ápi vājineṣu |  
ádhenuvā carati māyáyaīśá  
vácāṃ śuśruvām aphalám apuṣpām ||*

*yás tityāja sacivídaṃ sákhāyaṃ  
ná tásya vācī ápi bhāgó asti |  
yád ūḥ śṛṇóti álakaṃ śṛṇoti  
nahí pravéda sukṛtásya pánthām ||*

*akṣaṇvántaḥ kárṇavantaḥ sákhāyo  
manojavéṣu ásamā babhūvuh |  
ādaghnása upakakṣása u tve  
hradá iva snátvā u tve dadṛśre ||*

*hrdá taṣṭéṣu mánaso javéṣu  
yád brāhmaṇāḥ saṃyájante sákhāyaḥ |  
átráha tvaṃ ví jahur vediyábhīr  
óhabrahmāño ví caranti u tve ||*

*imé yé nárván ná parás cáranti  
ná brāhmaṇáso ná sutékarāsaḥ |  
tá eté vácāṃ abhipádyā pāpáya  
sirís tántraṃ tanvate áprajajñayaḥ<sup>5</sup> ||*

<sup>3</sup> Неправилан *triṣṭubh* јер садржи 12 наместо 11 слогова.

<sup>4</sup> Метрички правила стопа би подразумевала одсуство Линдемановог закона у *sakhiyáni*.

<sup>5</sup> Стихови 9c и 9d, за разлику од остатка химне, нису *triṣṭubh* него *jaḡatī*.

*sárve nandanti yaśásāgatena  
sabhāsāhēna sākhiyā sākḥāyaḥ |  
kilbiśaspr̥t pituśānir hí eṣām  
āraṇ hito bhāvati vājīnāya ||*

*ṛcām tuvaḥ pōṣam āste puruṣvān  
gāyatrām tvo gāyati śākvarīṣu<sup>6</sup> |  
brahmā tuvo vādati jātavidyām  
yajñāsya mātṛāṇ ví mimīta u tvaḥ<sup>7</sup> ||*

Прапочетак<sup>8</sup> речи, Брхаспати:  
Када су [жреци] стали давати имена;  
То што је било најбоље, што је било беспрекорно  
Из наклоности<sup>9</sup> се указало тајно.

Када су, попут мленене житарице кроз сито, прочистили  
Мудраци и мишљу створили *реч*,  
У томе другови познају дружбу.  
Њихов је благословљени жиг постављен на *реч*.

Посредством жртве упутили су се на стазу *речи*:  
Пронашли су је како борави у *рицијима*.  
Доневши је овамо, раширили су је посвуда.  
Седам<sup>10</sup> појаца заједно је [углас] узвикују.

Један мотри, но не види *реч*,  
Један слуша, али не чује *њу*.  
Но, другоме се испружила телом  
Као мужу заљубљена жена одевена лепо.

Једног називају крутим и тромим у дружби:  
Њега не бодре у надметањима.<sup>11</sup>  
Он лута са умећем<sup>12</sup> као крава која не даје млеко,  
Чувши *реч* без плода и пупољка.

<sup>6</sup> Правилан *triṣṭubh* пренебрегава Линдеманов закон код *tvo*.

<sup>7</sup> Неподобан облик *tvaḥ* наместо *tuvaḥ* морао би да представља метричко уподобљавање.

<sup>8</sup> *prathamām āgram* досл. *први њочешак*.

<sup>9</sup> Sc. [*швоје*] *наклоности* [*према њима*].

<sup>10</sup> Седморица свештеника, тј. појаца који учествују у обреду помињу се и у химни 10.124 као *седам ниши* обреда.

<sup>11</sup> Химна користи метафоре из атлетских, односно, коњичких надметања (*vājina-*) како би приказала начин на који се свештеници *шакмиче* и развијају своје умеће и познавање *речи*, одн. обредне формуле. В. JAMISON–BREYTON 2014, 1496.

<sup>12</sup> *māyā-* *умеће*, одн. *сшваралачка моћ*, првобитно прерогатив богова (пре свега Варуне), али у овоме смислу и свештеника као медијума химни, дочим конотативно представља *бесилодно умеће*, односно, оно умеће које је плод невештог песника. У овом стадијуму језичког развоја појам још увек не придобија конотативно значење обмане и илузије.

Онај који је напустио [у обреду] посвећеног друга –  
Нема његовог удела у речи.

То што чује узалуд чује

Јер не познаје пут доброг чињења.<sup>13</sup>

Другови [једнако] обдарени очима и ушима

[Ипак] су неједнаки у брзини мисли.

Једни као корита [sc. у којима вода досеже] до уста и рамена,

Док други изгледају као језеро у којем се може окупати.

У срцем створеним брзинама мисли

Када брахмани здружени заједно жртвују,

Тада једног<sup>14</sup> изопштавају [својим] знањима,

А други који управљају *формулом* одлазе даље.

Они који нит остају овде нит одлазе даље,

Који нису ни брахмани нити учествују у цеђењу some

И реч су задобили кварно

[Бесциљно] растежу бујицу [воде] у незнању.<sup>15</sup>

Сви се другови радују оном који се враћа у слави,

Другу који је надјачао сабор.<sup>16</sup>

Он је заштитио од сагрешења и опскрбио [их],

И њега, како доликује, бодре на надметање.

Један [sc. хотар] седи у изобиљу обилатих химни,

Други [sc. удгатар] поји химну у *śakvarī* метру.

Један, брахман, казује знање о постанку<sup>17</sup>,

Док други [sc. адхварју] мери меру жртве. (Прев. а.)

Ова *сукӣа* започиње обраћањем Брхаспатију, божанском ентитету које се у химнама ретко јавља, те кога традиција познаје као *īosīodara* *обредне речи*, односно *формуле* (што објашњава његову неаутономну појаву као придева Аг-

<sup>13</sup> *su-kṛtā-* на овоме месту не остављамо у дословном преводу *добročинсīво* јер, пратећи С. Џејмисон наспрот ранијим преводима Грифита (*path of righteous action*) и Гелднера (*Weg der Tugend*), у којих се примат придаје примарној денотацији, семантички се опредељујемо да појам тумачимо у контексту *јравлној*, односно *ваљаној чињења обреда*.

<sup>14</sup> *tvam* – досл. *једној*, међутим, може бити речи и о одређеној групацији свештеника који су због недостатног овладавања *речи* изопштени из обредног чина.

<sup>15</sup> Уп. GRESTENBERGER 2013: 273: “[*jāñī-*] is attested only once, in RV 10.71.9, in the nominative plural *āprajāñīyauḥ*, which supports the interpretation ‘ignorant, inexpert(ly)’, thus from *jñā* ‘know’. However, later attestations of *jāñī-* seem to mean ‘sprout, grow’ (e.g., *jāñī bījam* ‘(well)-sprouting seeds’, TS VII 5.20) and probably belong to jan ‘beget’ (Тичу 1995, 67). The obvious explanation is that we are dealing with two formally identical formations from two different roots, presumably not belonging to the same period (RV vs. TS), so AiG II,2: 292. The Rigvedic instance of *jāñī-* corresponds exactly to the meaning of the perfect participle *jāñīvāms-* in RV 3.2.11 (KÜMMEL 2000, 206).“

<sup>16</sup> *sabhā-sāha-* *моћан унуштар скуӣа*.

<sup>17</sup> *jāta-vidyā-* *знање о іосі̄ану* или пак *знање већ іосі̄ојеће*.

нија), па тако и уједно заштитника свештеничког реда брахмана, и коме се приповеда сам настанак *речи* као ритуалног чиниоца и, уопште узев, симболичког знака са седиштем унутар ритуалног кода. Иако их не именује ниједним конкретним појмом, химна наводи *њих*, односно, извесне жреце из прavedског периода којима су се ове формуле указале *мијно* (*gúhāvīh*), као нешто недоступно онима који нису иницирани у ритуал, и то не у свом апсолутном облику, већ као оно што је од свих означитеља било *најбоље* и *бесцуреорно* (*yád eṣāṃ śréṣṭhaṃ yád ariprám ásit*), док је *mánaḥ*, тј. *мисао* имала инструменталну улогу у самој рашчламби оних у мрежи означитеља који су били адекватни и завређујући обредне функције. Овладавање овом *речи*, односно, у контексту самог ритуала, ритуалном формулом *bráhman*-ом, прерогатив је не једног изабраног у свештеничким редовима, већ свештеничког реда у целокупности самим тиме што се ова улога остварује унутар обреда који не може чинити један нарочити свештеник, већ се до ефекта достиже њиховим здруженим делањем: стога химна помиње седморицу свештеника који заједно учествују у ритуалу, док се *реч* налази у свим ваљаним *ршијима*, који су, као медијум на земаљској равни, служили да њу обликују управо онако како је настала и потом усменом трансмисијом била преношена у форми коју бележи *Рксамхиџа* – улога потоњих жреца је, судећи по томе, проширена и на сам аспект преношења обредног текста, насупрот једном непоновљивом обредном чину, дочим се у овоме познаје и изванредан стваралачки фактор оних првих који су обликовали језички симболички знак тиме што је на *речи* у виду означитеља остао њихов *свеџи*, односно, *блајословљени жиџи* (*bhadráiṣāṃ lakṣmír níhitádhi vāci*). Саобразно овоме, начин на који се *vác*- спознаје није ограничен телесним чулима; међутим, четврта строфа *сукџе* бележи додатну промену тона тиме што *реч* задобија другу, агентивну семантичку улогу будући да она бира да прилази песнику који је овладао стваралачким умећем: ова метафора је уједно и једино место у химни које је антропоморфизује поредећи је са *женом* која се *џружа мужу* и тиме оградајује на одређене, веште и, може се рећи, од стране ње саме изабране припаднике свештеничког реда који њоме могу овладати; уз то, ни сви припадници овог реда нису у потпуности изједначени по улози и стваралачком, односно, репродуктивном умећу (*māyāya*), те, користећи се метафором из коњичких трка, химна алудира на извесна надметања на којима квалитативно долази до изражаја степен иницијације у оквиру жртвеног обреда. Оваква надметања су по природи могла постојати у виду песничких агона, међутим, одсуство адекватног помена и лексичког материјала који би их денотирао, те коришћење коњичких трка као знаковног супститута довољно је јасна индиција да је *реч* о споредном виду класификације која је раслојавање бележила посредством самог обреда, при чему би успех жртве означио степен познавања *речи* и иницијације у ведску материју, па тако и, у овоме

контексту, стваралачку моћ као прерогатив и императив оних који учествују у ритуалу. У даљем наративном току додатно се истиче начин на који одређени из свештеничких редова бивају изопштени јер неправилно учествују у обреду, а кључно је истаћи управо формулацију да један такав жрец *узалуд чује ш̄о ш̄ӣо чује* (*yád [...] śṛṇóti álakam śṛṇóti*) због усмене традиције као медијума трансмисије текста и уопште обављања ритуалног чина: *реч* се познаје мишљу јер, како је већ истакнуто, телесна чула нису достатан медијум за сазнавање свете ритуалне формуле, па се тако пуко ослањање на *оно чувено* конотира као особина свештеника из овог реда, односно *гружбе*, који је управо у погледу *мисли*, тј. *ума* неједнак другима који су упознали пут правилног обреда, премда су сви изједначени својим телесним моћима и квалитетима (*akṣaṇvántaḥ kárṇavantaḥ sákhāyo manojavēṣu ásamā bahhūvuḥ*); ова се слика продубљује компарацијом са *коришћом*, односно, каквим воденим басеном, при чему је познавање (sc. ведске) текстуалне и обредне материје осликано као вода која, условљена управо степеном иницијације, досеже до различних нивоа дубине. Сам чин изопштавања свештеника брахмана из ритуала добија свој поновни помен и објашњење у осмој, деветој и потоњој једанаестој строфи химне позивајући се на две здружене одлике исправног обреда: заједништво приликом жртвовања, односно обављања ритуала *цеђења* *семе*, при чему сваки жрец има своју нарочиту улогу у унутарњем посвећењу у сам обред, а нарочито у оквирима заједничког деловања; стога се за онога који је изопштен због незнања или, у неку руку, самосталног делања (јер, управљајући светом формулом, не *оглази гаље* приносећи жртву са свештеничком скупином) говори управо да је *на кваран начин гошао у њосег речи* (*tá eté vácam abhipádyā pāráyā*); међутим, ово заједништво приликом ритуалног чина не подразумева немогућност истицања појединца, штавише, враћајући се на метафору из коњичких надметања, *сукџа* говори о величању и бодрењу оног који је у жртвовању први и који се (по успешном обреду) *враћа у слави* јер је чин ваљане жртве у свеукупности добробит заједнице. Са стране семантичких улога, *реч* преко поновљеног обреда губи своје агентивно својство тиме што она више ни номинално није та која бира коме ће се предати, тј. коме ће препустити приступ формули самим тиме што њоме могу овладати и они који нису брахмани нити жреци посвећени у ритуал: она се, премда *нашчулна*, перципира и на начине који не обухватају *мисао* и *познавање Веде*, но таква жртва није посвећена, ваљана и, уопште узев, успешна, већ је она, као и, у том смислу, *вác-*, у незнању бесциљно уткани конац.

II

10.125

*ahám rudrébhir vásubhiś carāmi  
ahám ādityāir utá viśvādevaiḥ |  
ahám mitrávaruṇobhá bibharmi  
ahám indrāgní ahám aśvínobhá ||*

*ahám sómam āhanásam bibharmi  
ahám tváṣṭāram utá pūṣāṇam bhágam |  
ahám dadhāmi dráviṇaṇḥ havíṣmate  
suprāvīye yájamānāya sunvaté<sup>18</sup> ||*

*ahám ráṣṭrī saṃgámanī vásūnāṇ  
cikitúṣī prathamá yajñīyānām |  
tám mā devá ví adadhuh purutrá  
bhúriṣṭhātrām bhúri āveśáyantīm ||*

*máyā só ánnam atti yó vipásyati  
yáḥ práñiti yá īṇ śṛṇóti uktám |  
amantávo máṇ tá úpa kṣiyanti  
śrudhí śruta śraddhivám te vadāmi ||*

*ahám evá svayám idám vadāmi  
júṣṭaṇ devébhir utá mánuṣebhiḥ |  
yám kāmáye táṃtam ugrám kṛṇomi  
tám brahmāṇaṇḥ tám ṛṣiṃ tám sumedhám ||*

*ahám rudrāya dhánur á tanomi  
brahmadvíṣe sárave hántavá u |  
ahám jánāya samádaṇḥ kṛṇomi  
ahám dyāvāpṛthiví á viveśa ||*

*ahám suve pitáram asya mūrdhán  
máma yónir apsú antáḥ samudré |  
táto ví tiṣṭhe bhúvanānu víśvā  
utámúṃ dyám varṣmánópa sprśāmi ||*

*ahám evá váta tva prá vāmi  
ārābhamāṇā bhúvanāni víśvā |  
paró divá pará ená pṛthivyá<sup>19</sup>  
etávati mahiná sám babhūva ||*

<sup>18</sup> У оквиру друге строфе, која је у химни једина правилно *jagatī*, једино је за (*ahám sómam āhanásam bibharmi*) правилан *triṣṭubh*.

<sup>19</sup> Метрички правилан *triṣṭubh* би у оквиру стиха 8с подразумевао одсуство Линдемановог закона код *pṛthivyá* (наместо *pṛthivíyá*).

Ја се са Рудрама крећем и Васуима,  
С Адитјама и свим боговима.  
Ја носим оба – и Митру и Варуну –  
Индру и Агнија и оба Ашвина.

Ја носим нараслу сому,<sup>20</sup>  
И Тваштара, и Пушана, а тако и Бхагу.  
Ја богатство дајем приносиатељу жртве  
Који ваљано обавља обред и истискује [сому].

Ја сам краљица која прикупља добра,  
Што проматра прва од свих којима се жртвује.  
Мене су богови разделили посвуда,  
Да су ми многа стајалишта и [у мени] многи бораве.<sup>21</sup>

Путем мене једе храну онај који види,  
Који дише, који чује изговорено.  
И без помисли [на то] кроз мене живи.<sup>22</sup>  
Почујте, ви, који бивате слушани, јер истину зборим.

Наиме, сама ја казујем  
Оно угодно боговима и Мануовим потомцима (*sc.* људима).  
Тог [једног] кога волим чиним моћним,  
Неког брахманом, неког ршијем, неког мудрацем.

Ја затежем Рудрин лук  
Да [његова] стрела убије непријатеља *брахмана* (обредне формуле).  
Ја људима стварам битку,<sup>23</sup>  
Ја сам ушла у земљу и небо.

<sup>20</sup> Није извесна тачна етимологија придева *āhanas-*, но у ведском контексту односи се на квалитет коме коју треба истиснути приликом обреда. В. MONIER-WILLIAMS 1872, 136: “Ved. swelling, tumid, crammed full; fat, luxuriant, lascivious; (Sāy.) to be beaten or pressed out (as Soma)”.

<sup>21</sup> В. JAMISON–BRERETON 2014, 1602: “See, for example, verse 3d, where a more fluent and expected expression might be ‘I have many stations and enter many things’ (compare Doniger O’Flaherty’s ‘I dwell in many places and enter into many forms’ and Maurer’s ‘with many a place and entering upon many a form’), but the undoubted causative verb form in the second phrase makes that easy rendering impossible. The praises that Speech heaps upon herself are not necessarily for the things that we expect her to boast about, and as translators and interpreters we must follow the lead of her own grammatical choices.”

<sup>22</sup> Уп. Вилсонову интерпретацију *those who are ignorant of me perish*, која не може бити тачна будући да је реч о глаголу *kṣi* (II), чије 3. л. мн. презенте гласи *kṣiyanti*, а не *kṣi* (V) (*kṣinvanti*). – Прим. а.

<sup>23</sup> Превод најблискији оригиналу налази се у JAMISON–BRERETON (*I make combat for the people*), док различиту конотацију овоме месту придају посебно GRIFFITH (*I rouse and order battle for the people*); GELDNER (*Ich errege Streit unter dem Volke*); WILSON (*I wage war with (hostile) men*).

Ја рађам Оца на његовом челу,  
Моја је утроба (из које ја постајем) у водама, у мору.  
Отуда се ширим по свим световима<sup>24</sup>  
И досежем небо својим теменом.

Ја, попут ветра, дувам  
И допирем до свих светова.<sup>25</sup>  
Онкрај неба, изван ове земље  
Толика сам величином постала. (Прев. а.)

У поређењу са претходно наведеном и подробно тумаченом химном, *сукīа* 10.125 бележи умногоме друкчији тон како у погледу лексичког материјала, тако и на фону граматичке конфигурације која самим тоном и регира: наиме, посвећена је богињи *Вач*, чија функција није адресата, већ, будући да је као *ātma-stuti* (досл. *хвалосīев себи*) испевана у првome лицу, самог наративног субјекта, што у првome реду на граматичкој равни претпоставља агентивну улогу *речи*, која је, поред тога, семантички и у оквирима религијске мисли уједно и медијум обликовања и трансмисије химне, стварајући на тај начин својеврстан *mi-se en abute* због природе и квалитета божанства, односно, прецизније речено, божанског ентитета у *ad hoc* антропоморфизованом обличју. У првome реду, у оквиру двеју строфа на самоме почетку, она се поставља као стуб који носи божанске групације и са њима обитава, док свештенику приносиоцу жртве пружа богатства ако ваљано обави обред и издејствује успешну жртву; она, уз то, у оквиру самог ритуала, добробит прикупља (*saṃgāmanī vāsūnām*) и прва међу божанствима посматра ритуал (*cikitūṣī prathamā yajñīyānām*) будући да му она, попут Агнија са ритуалном ватром, има директан приступ тиме што му својим божанским својством пружа медијум у облику обредне формуле – *брахмана*; она је, премда и сама небески ентитет, од стране богова посвуда разнесена (*tām mā devā vī adadhuh purutrā*) у виду формуле, односно, уопште узев, њено је боравиште делокруг обреда,<sup>26</sup> док и она сама обухвата ентитете који чине појавни свет (JAMISON–BRERETON 2014, 1602) тиме што чини да они бораве унутар ње (*bhūriṣṭhātrām bhūri āveśāyantīm*) као јединог доступног кључа, како језичког, тако и цивилизацијског и културно-религијског кода: у овоме се на посебан начин, кроз свеукупност *речи*, огледа свеукупност по себи, дочим је она као божански чинилац и творевина уједно и творац *семиозе* и схватања познатог – саобразно томе, оно што је *знано* и оно што *īosīоји* познато је и

<sup>24</sup> Уп. GRIFFITH: *Thence I extend o' er all existing creatures* јер *bhavana*- разуме у смислу *оноīа шīо јесīе*, тј. *живих сīворења*.

<sup>25</sup> Уп. GRIFFITH: *the while I hold together all existence*.

<sup>26</sup> Уп. RV 10.114.8: *sahasradhā mahimānaḥ sahasraṃ yāvad brāhma viṣṭhitam tāvatī vāk* (Хиљадоструко је велика моћна хиљада; колико се простире *брахман* (обредна формула), толико и *реч*. – Прев. а.).

постојано управо зато што је егзистенцијално у том смислу условљено постојањем овог ванчулног и мисаоног медијума. Даља дескрипција њених квалитета своди се на друге, на први поглед и са појавне стране опречне аспекте претходно истакнутима; како то тумачи С. Џејмисон (JAMISON–BRETON 2014, 1602), *Вач* претпоставља нарочиту моћ над устима као органом који је уско везан са способношћу говора, те стога и казује да се *йуиџем ње храни* (*máyā só āpnat atti*) онај кога карактеришу земаљска чула; међутим, ова строфа може, у складу са трансценденталним квалитетима о којима је већ било речи, добити и друкчије тумачење на дубинском плану: она је та која опскрбљује и омогућава живот, а оно чиме се човек, подлежан земаљским законитостима, *храни* и од чега зависи, поред дословне и конкретне интерпретације, уједно обухвата и *бо̄а̄й̄с̄ӣџа* која му она пружа у облику формуле која резултује успешном жртвом; саобразно томе, њен није само делокруг органа говора који човеку омогућава исхрану у ужем смислу, већ и сва добра која долазе од богова са којима без обредне речи приносилац жртве не би имао комуникацијску везу. Он *кроз њу живи и без ѿмисли* (*amantávo máṭṭ tá úpa kṣiyanti*) тиме што *Вач* није у највећој мери божанство попут Индре, Агнија, Митре, Варуне и других ентитета првог реда, које она *носи и ѿодуиџре* и којима је директно испеван и посвећен највећи број химана, већ управо тај мост чија сврха бива испуњена са сваком насталом *сук̄ӣом* и успешно обављеним обредом; у даљем току овог својеврсног солилоквија, као адресати постављају се ршији, односно, уопште узев, жреци који путем ведске текстуалне датости учествују у обреду, тако што се, у оквиру нарочите етимолошке фигуре и параномазије, позивају да њену *веродос̄ӣојну* беседу *слушају они који су слушани* (*śrudhī śruta śraddhivāṃ te vadāmi*), тј. да они који су у потпуности зависни од њеног обличја и егзистенције и који је преносе у виду *брахмана* остваре непосредну везу са њом самом како би им особно, говорећи оно што је и боговима и људима мило (*vadāmi jūṣṭam devébhīr utá mánuṣebhīḥ*), скренула пажњу на награду која следује онима из свештеничких редова који се њоме исправно користе и казну за делање против обредних закона: стога и казује да *моћним*, тј. *силовиџиџим чини оно̄ӣ ко̄а воли* (*yáṃ kāmáye táṃtam ugráṃ kṛṇomi*), те да од њега постаје рши, свештеник брахман или мудрац, док се непријатељу обредне формуле – који било да тенденциозно дела против ритуала било да сам ритуал спречава непрописним чињењем – свети стрелом из Рудриног лука, који она затеже (*ahám rudráya dhánur á tanomí*) и који је у њеним рукама; из овога и већ тумаченог тоталитета *речи* и њеног прожимања свих небеских и земаљских сфера, односно, делокруга моћи који се простире колико и перцепција и знање, произилази тврдња да је она та чији је прерогатив стварање *биџке*, односно *разгора*, те да је она, као и позније тумачење *брахмана* у упанишадима као једине и апсолутне стварности и онога што је *све* и *у свему*, на исти начин *заузела земљу* и

небо (*ahám dyāvāpṛthivī á viveśa*) управо у својој свеукупности. Седма строфа химне продубљује ову слику ширећи њен делокруг по свим трима осама, те је *uīrōba* из које она постаје у дубини мора (*yónir apsú antáh samudré*), а њено простирање *īo* свим свећовима (*vī tiṣṭhe bhūvanāni víśvā*) – хоризонтално – дочим *īšemenom goseje* небеску висину (*utātúm dyām varṣmānōra sprśāmi*); уз то, ово нарочито место бележи вансистемски етиолошки тренутак настанка света, односно, услова за настанак познатог света тиме што *Vach paṭha Oca* на његовом челу (*ahám suve pitāram asya mūrdhān*), чије тумачење није сасвим јасно због мањкавости обраде тематике на кохезиван начин: ако се узме да је поменути *Oīca* напосе небесник Дјаус, рефлекс индоевропског *\*diēus ph<sub>2</sub>tēr*, тј. “Неба (пра)оца”, ту се можемо сложити са закључком С. Џејмисон да је *чело небеса* управо Агни (JAMISON–BRETON 2014, 1603),<sup>27</sup> што додатно потврђује још једна инстанција која казује да је *Aīni lāva* неба, *врх*,<sup>28</sup> и то у ритуалној функцији, чиме се агентивност *речи*, нарочито имајући у виду да се као Брхаспати појављује и у виду Агнијевог атрибута, поново своди на обредну делатност и настанак и трансмисију ведске текстуалне материје, а, како то бива подразумевани мотив у оквиру целе *сукће*, успешна жртва регира појавном стварношћу и представља услов за њен опстанак, а у овој нарочитој инстанцији и њен настанак. Са овог једног *locus*-а доступног тек одабраним појединцима којима је подарила ритуалну моћ, она се *īoīyūi veīra* (*vāta iva*) шири и *goīupe go svih sveīova* (*ārābhamāṇā bhūvanāni víśvā*), па чак и предела који појавни свет познат људском коду и перцепцији надилазе, и који се налазе *изван неба* и нарочито *ове ове земље* (*paró divá pará ená pṛthivyā*), а достижни су њој – у њеној величини и снази.

### III

Детаљна херменеутичка анализа двеју наведених химана у својим заједничким цртама бележи нарочите рефлексije о *речи* као агентивном фактору у ритуалном, а, уопште узев, и космичком поретку на начин који кроз метафизичке и обредне оквире повезује како две космичке равни – људску и божанску – тако и прати процес *сīварања* по себи тиме што истиче њу као водећи креативни принцип: овим путем се посредно могу увидети обрасци који наглашавају значај *vāc*- као медијума пре свега трансцендентног знања, а потом и средства потребног за одржавање ове комуникацијске везе и, сходно томе, поретка између вечито повезаних опречних нивоа постојања. Можда чак и најистакнутију заједничку црту у обема обрадама представља концеп-

<sup>27</sup> Уп. RV 3.2.14 *agnīm mūrdhānaṃ divāḥ* према JAMISON–BRETON 2014, 1603.

<sup>28</sup> RV 8.44.16 *agnīr mūrdhā divāḥ kakūt*.

туализација *речи* као темељног принципа уједно сакралног и профаног: док *сукџа* 10.71 њу представља као материјализацију, односно, посебно средство које омогућује структурисање ритуалне праксе, а свештеничке групације као посреднике између равни људи, приносиоца жртве, и божанских ентитета, који кроз заједничко делање и мисаони процес успевају да изнађу и на исправан начин спроведу њено сакрално дејство, химна 10.125 *реч* антропоморфизује, односно, ближе речено, персонификује као божанског агенса и на тај начин додатно потцртава њену стваралачку и, у томе, свеобухватну природу која премошћује перцепцији доступне земаљске и небеске сфере, односно, *реалности*, и установљује већ постојећу слику њене свеприсутности. Амбивалентна природа *џас*- још једна је окосница настанку химана у овој форми: њена дводимензионална суштина одликује се у првом реду стваралачком моћи, која се нипошто не сме свести на комуникацију у ужем смислу, већ посредством језичких механизма представља суштствени космички принцип који ствара, награђује и доноси богатство, а у другом реду деструктивном снагом која је усмерена злоупотреби при погрешном обављању обреда и неуспелој жртви, из чега се и унутар прве наведене химне изводи закључак да се њоме могу користити једино они који поседују истинско и дубинско разумевање, дочим друга са истим циљем приказује суверенитет *речи* као ентитета и божанске силе која, обликујући перцепцију, прожима све аспекте егзистенције. Саобразно томе, између двеју тумачених инстанција се, поред агентивности, паралела може подвући и на нарочитом нагласку на колективности, односно, здруженом дејству у приступу сакралном; приступ суштини *речи* кроз *brahman-*, обредну формулу, тј. могућност перцепције истинске стварности која је посредством ње обликована, није индивидуални чин, већ систематско и колективно делање које условљавају знање, ритуална пракса и дубоко, готово метафизичко, разумевање; међутим, премда је у други мах њена божанска природа завредила посебну пажњу, њен утицај је осетан у свим аспектима постојања, чиме она управо бива та која приликом успешно обављеног обредног чина повезује све егзистенцијалне нивое које персонификовано и сама обухвата. У погледу хенотеизма као принципа ведске религиозности, овај концепт и представа *речи*, и то напосе *ритуалне речи*, доприноси сагледавању да ово *једно* фигурира структуру и поредак као такав, при чему се њеним посредством остварује комуникација између равни које су директно или посредно својим постојањем од ње условљене: на тај начин, она, као подразумевани централни агенс обједињује сакрално и профано, колективно и индивидуално, небеско и земаљско, те, прожимајући ове аспекте огледане највећим делом кроз *риџ-ведску* текстуалну датост, постаје кључ за схватање ведског кода и у њему огледаног мисаоног система.

## Библиографија

- A *Sanskrit-English Dictionary* (SIR MONIER-WILLIAMS), Oxford, 1872.
- AUFRECHT 1877 = Th. Aufrecht, *Die Hymnen des Ṛigveda*. Th. I–II. Bonn.
- BROWN 1971 = N. Brown, *The Creative Role of the Goddess Vāc in the Ṛgveda*, Mahfil 7, No. 3/4, 19–27.
- GELDNER 1951 = K. F. Geldner, *Der Rig-Veda* (Harvard Oriental Series, Vol. 35), Cambridge, MA.
- GRESTENBERGER 2013 = L. Grestenberger, *The Indo-Iranian Cákri-Type* (Journal of the American Oriental Society 133, No. 2), 269–94.
- GRIFFITH 1897 = R. T. H. Griffith, *The Hymns of the Rigveda*. Translated with a popular commentary, Vol. 1, Benares.
- JAMISON–BRETON 2014 = *The Rigveda. The Earliest Religious Poetry of India*, Translated by Stephanie W. Jamison and Joel P. Brereton, New York.
- KÜMMEL 2000 = M. J. Kümmel, *Das Perfekt im Indoiranischen: Eine Untersuchung der Form und Funktion einer ererbten Kategorie des Verbums und ihrer Weiterentwicklung in den altindoiranischen Sprachen*, Wiesbaden.
- MÜLLER 1901 = M. Müller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion: As Illustrated by the Religions of India*. The Hibbert Lectures, Delivered in the Chapter House, Westminster Abbey in April, May, and June 1878, London and Bombay.
- TICHY 1995 = E. Tichy, *Die Nomina Agentis auf -tar- im Vedischen*, Heidelberg.
- 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.

Lucija Danilov  
Faculty of Philosophy  
University of Belgrade  
[lucijadaniloff@gmail.com](mailto:lucijadaniloff@gmail.com)  
ORCID: [0009-0005-7938-0951](https://orcid.org/0009-0005-7938-0951)

## **Between Deity and Transcendence: A Comparative Analysis of Hymns 10.71 and 10.125 and the Role of *Speech* in Vedic Religion and Ritual**

**Abstract:** This paper examines the concept of *vāc* (*Speech* or *Utterance*) in Vedic religion and its significance for the ritual and religious system. It raises questions about its divine or even supradivine qualities and its unique position relative to anthropomorphized and systematically embedded divine figures. Despite the limited number of hymns directly dedicated to *vāc* and related concepts, an analysis of the available references reveals its supradivine creative power and its function in shaping ritual practice. The study underscores the importance of oral transmission in the preservation of ritual textuality and the magical potency of ritual formulas, which collectively highlight the central role of speech as a precondition for ritual and a foundational principle of Vedic religious discourse. Special focus is placed on the analysis of *suktas* 10.71 and 10.125, wherein different interpretations of *vāc* portray it as the primary mechanism of the religious and cultural code structuring Vedic religious system. Consequently, this study emphasizes the significance of this concept in the context of Vedic henotheism, where *Speech*, as a primary creative principle, transcends the expected anthropomorphic divine form to become the essential foundation of religious thought.

**Keywords:** *vāc*, *Speech*, Vedic religion, ritual, oral transmission, *Rig-Veda*, henotheism, Brihaspati, cultural code, creative power of speech.

Primljeno / Received: 25.03.2025.  
Prihvaćeno / Accepted: 30.06.2025.



[CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

The Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license allows users to share, copy, and adapt materials for non-commercial purposes only. Users must provide appropriate credit, provide a link to the license, and indicate if changes were made. It is a worldwide, royalty-free license that prohibits using the material for commercial advantages or monetary compensation.

## Sadržaj – Contents

[Предговор]	5
150 years of Classics at the University of Belgrade	7
НЕНАД РИСТОВИЋ & МИХАЈЛО МОРАЧА Давид у одори Хорацијевој: класицистички препев избора из псалама Лукијана Мушицког	15
ГОРАН ВИДОВИЋ Кад музе почну да псују: Плаут између латинског и српског	105
ВОЈИН НЕДЕЉКОВИЋ The Philology of Roman Epigraphs: Some Thoughts, Some Examples	129
ЛУЦИЈА ДАНИЛОВ Између божанског и надбожанског: Компаративна анализа химана 10.71 и 10.125 и улога <i>речи</i> у ведској религији и ритуалу	141
ПЕТАР ЈОСИПОВИЋ <i>Sensus corporei, sensus spirituales</i> : The Sensory Community of Paulinus of Nola	159
МИЛИСА КИСИЋ <i>Eros i Tanatos</i> u III knjizi Vergilijevih <i>Georgika</i>	189
НИКОЛА МИЉКОВИЋ Етика двогубог ероса: природа љубави у песми <i>Несаница</i> . Хомер. Пуна <i>јегра</i> . Осипа Манделштама	203
МИЛОШ МАЏАН Александар Велики и Југославија: анализа школских уџбеника	225
МЛАДЕН ТОКОВИЋ Kalimah kao (anti)erotski pesnik	255
МИРОСЛАВА МАЈНЕР The Septuagint of Ruth. Translation Technique, Textual History, and Theological Issues	283
ДРАГАНА НИКОЛИЋ Урезивање универзалних вредности: <i>Prometheus</i> симпозијум о дигиталној епиграфици и представљању културног наслеђа	289
ISIDORA TOLIĆ Međunarodni kongres <i>FIEC 2025</i>	295