ОПЫТЪ ИЗУЧЕНІЯ

ВАКХИЧЕСКИХЪ КУЛЬТОВЪ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ ДРЕВНОСТИ

ВЪ СВЯЗИ СЪ РОЛЬЮ ЭКСТАЗА

НА РАННИХЪ СТУПЕНЯХЪ РАЗВИТІЯ ОБЩЕСТВЕННОСТИ

ЧАСТЬ I.

Культъ божества «Soma» въ древней Индіи въ эпоху Вѣдъ.

Прив.-доц. Д. Н. Овсянико-Куликовскаго.

ОДЕССА.

ТИП. П. А. ЗЕЛЕНАГО, КРАСНЫЙ ПЕРЕУЛОКЪ, ДОМЪ № 3.

1883.

Печатано по опредѣленію совѣта Императорскаго Новороссійскаго университета. Ректоръ *С. П. Ярошенко.*

БИБЛІОТЕКА
КОМАНД... СТАВЪ...КАЯ
АКАДЕМІИ.
3360
25

Изъ XXXIX т. Записокъ Императорскаго Новороссійскаго университета.

ГЛАВА I.

Цѣль и планъ труда. — Результаты сравнительнаго изученія вакхическихъ культовъ индоевропейской древности.—Soma—Haoma—Дюнисъ.—«Грозовая» теорія.—Теорія «культурно-психологическая»—Общая характеристика Сомы, какъ божества экстаза.

Вильгельмъ Гумбольдъ въ своей знаменитой книгѣ «О различіи строя человѣческихъ языковъ» развилъ между прочимъ глубокую и плодотворную мысль о томъ, что *языкъ* не есть, такъ сказать, «вещь», — нѣчто извнѣ данное, нѣчто объективное по отношенію къ человѣку, но что онъ есть только *функція* человѣческой души. Этой мыслью,—которую онъ формулировалъ въ сжатой формулѣ, гласящей, что языкъ есть не ἔργον, но ἐνέργεια, не—Werk, но Thätigkeit [1]), — знаменитый лингвистъ положилъ основу воззрѣнію на языкъ, какъ на явленіе *психическое*, и на Лингвистику, какъ на науку *психологическую*. Само собою разумѣется, что эта ἐνέργεια, эта Thätigkeit или функція должна быть понимаема, какъ функція *коллективной*, *общественной*, *народной* а не индивидуальной человѣческой психіи.

Не трудно видѣть, что такое воззрѣніе приложимо не только къ языку, но и ко всѣмъ явленіямъ или сторонамъ человѣческой жизни и культуры. Мы имѣемъ полное право утверждать, что человѣческая культура, что вся наша цивилизація въ ея многовѣковомъ процессѣ развитія не есть ἔργον, не есть нѣчто извнѣ данное, нѣчто объективное по отношенію къ человѣ-

---

[1]) «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues» (Berlin. 1836), стр. 41. Ср. Fr. Müller. «Grundriss der Sprachwissenschaft», т. I, отд. I, стр. 11. (Вѣна 1876).

ку, по именно — ἐνέργεια, Thätigkeit, дѣятельность или функція человѣческой коллективной, общественной психіи. Говоря такъ, мы указываемъ на *психическую* сущность явленій общественности и, вмѣстѣ съ Лингвистикой, заносимъ и Соціологію подъ рубрику наукъ *психологическихъ*.

Оттуда естественнымъ образомъ вытекаетъ требованіе, равно относящееся, какъ къ Лингвисту, такъ и къ Соціологу,— требованіе, гласящее такъ: необходимо раскрывать психическую сущность изучаемыхъ явленій, необходимо докапываться до лежащаго въ ихъ основѣ психическаго зерна, пока не будутъ достигнуты тѣ простѣйшіе элементы послѣдняго, которые должны быть переданы въ вѣденіе Психо-Физіологіи.

Изъ такого требованія въ свою очередь вытекаетъ слѣдующее: лингвисты должны обращать какъ можно больше вниманія на *семазіологическую* сторону языка, должны работать надъ основаніемъ научной *Семазіологіи*, — соціологи, — во всѣхъ ихъ спеціальностяхъ,—юриспруденціи, экономіи, исторіи культуры, исторіи религій и пр., — должны обращать вниманіе на психическую подкладку изучаемыхъ явленій и разрабатывать *общественную психологію*.

Излишне доказывать, что обѣ науки — *Семазіологія* (т. е. психологія языка) и *Общественная Психологія* (т. е. Семазіологія общественности) связываются одна съ другою весьма тѣснымъ образомъ, переплетаются тысячами нитей и соприкасаются на множествѣ пунктовъ.

Предлагаемая книга представляетъ собою посильный опытъ освѣтить одинъ изъ пунктовъ этого соприкосновенія.

Въ ряду психическихъ факторовъ, совокупность которыхъ образуетъ психическую сущность общественности, не маловажную роль играютъ явленія *экстаза*, съ которыми связаны цѣлыя стороны человѣческой жизни и культуры. Исторія танцевъ, исторія пѣнія, музыки и поэзіи, многія стороны религіозной жизни человѣчества, наконецъ совокупность явленій, связанныхъ съ потребленіемъ опьяняющихъ напитковъ и наркотическихъ средствъ, громадное значеніе которыхъ—отрицательное или положительное—не подлежитъ сомнѣнію,—все это вмѣстѣ взятое сводится, въ своей психологической основѣ, къ исторіи культурно-психическаго фактора, называемаго *экстазомъ*.

Обращаясь къ языку и ища въ немъ началъ, аналогич-

ныхъ культурно-психологическому явленію экстаза, мы опять отправляемся отъ мыслей, развитыхъ Вильгельмомъ Гумбольдтомъ, который съ свойственной ему глубиною анализа обнаружилъ тѣсное сродство языка съ *искусствомъ* [1]).

Языкъ—сказали мы—есть психическая функція. Но какъ или чѣмъ онъ функціонируетъ?

Онъ функціонируетъ членораздѣльными звуками, — благозвучіемъ этихъ звуковъ; онъ орудуетъ сочетаніемъ слоговъ,— гармоніей этого сочетанія; онъ орудуетъ образами слова, — живописью этихъ образовъ; онъ функціонируетъ рѣчью,—осмысленностью, эмоціей и музыкой этой рѣчи.

Итакъ: *языкъ* классифицируется вмѣстѣ съ тѣми культурными психическими функціями, которыя называются *искусствами*, и прежде всего—съ *музыкою* и *поэзіей*.

Разъ этотъ фактъ сродства языка съ искусствомъ и въ особенности съ музыкой и поэзіей установленъ, сама собою представляется мысль, что въ природѣ языка должны таиться психическіе элементы экстаза—аналогичные тѣмъ, которые лежатъ въ природѣ искусства вообще и музыки съ поэзіей въ частности.

Всѣ мы по опыту знаемъ экстатическое дѣйствіе танцевъ, пѣнія, музыки и поэзіи. Вдумываясь въ это явленіе, мы легко откроемъ основную причину или основной его факторъ въ томъ началѣ *ритма*, который присущъ танцамъ, пѣнью, музыкѣ и поэзіи. Ритмическія тѣлодвиженія въ танцахъ, ритмическое сочетаніе звуковъ въ пѣніи и въ музыкѣ, ритмическое сочетаніе образовъ и идей въ поэзіи дѣйствуютъ на нашу душу возбуждающимъ, экстатическимъ образомъ. Нарушьте, уничтожьте ритмическое начало въ этихъ функціяхъ, — и сказанное дѣйствіе прекратится.

Обращаясь къ языку, мы находимъ, что ритмическое начало присуще ему, что оно составляетъ его неотъемлемую принадлежность, его душу.

Очевидно, въ природѣ языка таятся элементы культурно-психологическаго фактора, называемаго *экстазомъ*.

Пишущій эти строки далекъ отъ мысли обозрѣть всю со-

---

[1]) W. von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschl. Sprachbaues, стр. 102—3.

вокупность явленій экстаза въ многоразличныхъ его проявленіяхъ, какъ въ сферѣ языка, такъ и въ сферѣ общественной жизни. Такая задача въ настоящее время была бы ему не по силамъ. Планъ предлагаемаго труда гораздо у́же и скромнѣе.

Изъ обширной сферы многообразныхъ проявленій и видовъ экстаза взяты здѣсь только нѣкоторые типы *религіознаго* экстаза, соединеннаго съ потребленіемъ опьяняющаго напитка. Дѣло идетъ, стало быть, о *культахъ* опьяняющихъ напитковъ, —о *культахъ вакхическихъ*. Изъ числа этихъ послѣднихъ будутъ подвергнуты обстоятельному разсмотрѣнію только *три* вакхическихъ культа индоевропейской древности, а именно:

I. древнеиндійскій культъ божества *Soma*,

II. древнеиранскій культъ божества *Haoma* и

III. древнегреческій культъ *Вакха—Діониса*.

Въ связи съ разсмотрѣніемъ этихъ культовъ ведется анализъ нѣкоторыхъ данныхъ языка, примыкающихъ къ явленіямъ экстаза.

Настоящій выпускъ посвященъ спеціально индійскому Сомѣ и анализу соотвѣтствующихъ лингвистическихъ данныхъ.

Здѣсь, въ I-й главѣ, намъ предстоитъ ознакомиться съ общимъ характеромъ Сомы и его культа,—въ ихъ основныхъ и типичныхъ чертахъ. Изъ этихъ чертъ мы остановимся главнымъ образомъ на тѣхъ, которыми индійскій Сома роднится съ иранскимъ Haoma и греческимъ Діонисомъ; спеціальному анализу Сомы необходимо предпослать очеркъ результатовъ, добытыхъ наукою путемъ сравнительнаго изученія подлежащаго миѳологическаго матеріала.

§ 1. Soma — Haoma.

Впервые обстоятельное сравненіе индійскаго Бахуса съ иранскимъ было сдѣлано *Виндишманномъ*[1]), который сопоставленіемъ цѣлаго ряда сходныхъ, часто даже тождественныхъ

---

[1]) «Ueber den Somacultus der Arier» въ «Abhandlungen der philos.—philologisch. Classe der königl. Bayerisch. Akademie der Wissenschaften», т. IV, отд. II, стр. 127 сл. (1846).

чертъ обнаружилъ и выяснилъ тѣ тѣсныя связи общаго происхожденія, которыми соединены между собою оба культа. Черты родства обнаруживаются прежде всего въ самыхъ именахъ: иранское имя *Haoma* и индійское *Soma* одинаково возводятся къ индоевропейскому корню *su* въ значеніи «выдавливать или выжимать сокъ» (stillare, succum exprimere, Windischmann, der Somacultus, 128; подробности объ этомъ корнѣ см. ниже въ глав. III, § 1),—корню, отъ коего оба имени произведены при помощи одного и того же суффикса *ma*[1]). Какое значеніе имѣло это слово первоначально, это трудно опредѣлить съ точностью. Понятіе «сокъ», «выжатый сокъ», «жидкость» не могло быть основнымъ значеніемъ этого слова: санскритскій суффиксъ *ma* служитъ для образованія именъ, обозначающихъ «дѣятеля» или «дѣятельность», но отнюдь не «продуктъ». (Ср. Lindner, Altindische Nominalbildung, 90). Поэтому первоначально слово Soma скорѣе должно было обозначать «того, который выжимаетъ сокъ» или же «то, что даетъ сокъ»,—«сочный плодъ» (или «корень»), —быть можетъ то и другое вмѣстѣ, т. е. слово Soma обозначало бы какъ самое растеніе, изъ котораго добывался опьяняющій напитокъ, такъ и божество этого напитка, представленное въ видѣ небеснаго жреца, его изготовляющаго, — выжимающаго сокъ изъ растенія. Виндишманнъ, указывая на другое значеніе корня *su*—*раждать* и относя сюда слова санскр. *sûnus* и *sutas*—сынъ, *savitar*—солнце (generator), греч. υἱός, ὗω, ὑετός, ὗς, лат. *sus*, толкуетъ слово Soma въ смыслѣ «ein Wesen fruchtbarer Befeuchtung», при чемъ онъ привлекаетъ къ сравненію и греч. ὑμήν. (Der Somacultus, 128 — 9). Я всецѣло присоединяюсь къ этому мнѣнію, при чемъ однако думаю, что указываемое Виндишманномъ значеніе отнюдь не исключаетъ другихъ значеній: въ словѣ Soma легко могли уживаться рядомъ, по крайней мѣрѣ въ древнѣйшую эпоху, всѣ три понятія: «сочный плодъ (сочное растеніе)», «небесный жрецъ, выжимающій сокъ» и «влажное оплодотворяющее начало» («самецъ»). Позже слово Soma (Haoma) стало употребляться и для обозначенія самой жидкости,

---

[1]) Сходство довершается двоегласнымъ произношеніемъ *saoma* въ нѣкоторыхъ стихахъ Ригъ-Вѣды (по требованію метра), напр. въ стихѣ IV, 26, 7, что указано Куномъ (Herabkunft des Feuers, 139); съ другой стороны авестійское *Haomô* часто произносилось Haumô или даже Hômô.

добытой изъ извѣстнаго растенія (въ этомъ смыслѣ употребляется часто множеств. число,—IX, 32, 1: somāsaḥ), такое значеніе—«сокъ, жидкость, добытая изъ извѣстнаго растенія, опьяняющій напитокъ»—стало даже преобладающимъ: въ Ригъ-Видѣ слово Soma (или во множ. ч. Somās, Somāsas) употребляется часто въ томъ же смыслѣ, какъ и термины *rasa* (сокъ, жидкость), *sutam* (т. е. «выжатое»), *madhu* (опьяняющій напитокъ,—медъ, μέθυ). — Съ тѣмъ вмѣстѣ термины Soma и Haoma не переставали обозначать и то божество, котораго даромъ или аттрибутомъ считался данный опьяняющій напитокъ.

Что касается до этого послѣдняго, то въ Индіи онъ добывается нынѣ изъ растенія рода «Asclepias acida». Добывался ли онъ изъ того же растенія и въ древности,—или же изъ другаго, и если—изъ другаго, то изъ какого именно, — все это вопросы, которые по необходимости должны остаться пока безъ отвѣта. Описаніе цвѣтка и жидкости Сомы въ Ригъ-Вѣдѣ не приложимо къ Asclepias acida и напитку, изъ нея добываемому. —Равнымъ образомъ мы не знаемъ, изъ какого растенія добывался иранскій Haoma [1]).

§ 2. Процедура изготовленія напитка.

Растеніе, изъ котораго добывался священный напитокъ древней Индіи, обозначается въ гимнахъ Ригъ-Вѣды общими

[1]) «Die Kunde von diesem Pflanzenopfer der Magier hatte schon Plutarch (de Isid et Osir. c. 46: πόαν γάρ τινα κόπτοντες ὅμωμι καλουμένην ἐν ὅλμῳ κ. τ. λ.); was es aber für eine Pflanze sei, ist nicht gewiss. Anquetil hält sie für das ἄμωμον der Griechen,—eine armenische und medopersische Staude, dem Weinstocke ähnlich, die Blume wie Leukoje, mit traubenförmigen Samen, stark duftend und bitter... Jedenfals scheint mit d m verschiedenen Locale auch die Pflanze gewechselt zu haben, und die Somapflanze der Indier botanisch nicht dieselbe zu sein mit dem Haoma der Perser; wenigstens behaupten letztere, ihre Opferstaude wachse nicht in Indien». *Windischmann, der Samaculitus, 131.*—См. *Zimmer, Altindisches Leben*, стр. 276.—*Roth, Ueber den Soma*, Zeitschr. der deustch. Morgenl. Ges., т. XXXV, стр. 680 и сл. — Въ этой статьѣ сгруппированы данныя о самомъ растеніи (Asclepias acida, Sarcostema viminalis), слывущемъ нынѣ за растеніе Сомы, — далѣе — данныя о Сомѣ настоящемъ, Сомѣ древности (Ротъ приходитъ къ заключенію, что онъ принадлежалъ къ разряду Sarcostema, по крайней мѣрѣ — къ семейству Asclepiaden) и наконецъ — свѣдѣнія о суррогатахъ, которые введены были въ въ употребленіе, послѣ того какъ стало затруднительнымъ пользоваться настоящимъ растеніемъ Сомы.

терминами *andhas* (греч. ἄνθος) — злакъ и *aṃçu*—растеніе. Это, такъ сказать, растеніе или злакъ по преимуществу. Онъ растетъ на горахъ (откуда, между прочимъ, эпитетъ Сомы *girishthāh* —находящійся на горѣ). Таинство собиранія или добыванія Сомы совершалось ночью, при свѣтѣ луны [1]). Растеніе вырывали съ корнемъ, очищали отъ листьевъ и свозили въ особое помѣщеніе или святилище на повозкѣ, запряженной двумя козлами. Здѣсь — въ этомъ святилищѣ — жрецы выжимали посредствомъ каменныхъ прессовъ (grâvan) сокъ изъ стеблей. Этотъ сокъ процѣживался сквозь цѣдилку (pavitram), сдѣланную изъ овечьей шерсти, — собственно изъ хвоста овцы и потому обозначаемую въ гимнахъ терминомъ *vāra* — хвостъ, часто съ добавленіемъ *avyaya*—овечій или *avyas* (род. п.)—овцы. Процѣживаясь сквозь эту цѣдилку, жидкость Сомы стекала въ чаны или кадки, называемыя, кажется — безразлично, *drona*, *kalaça*, *camû?* [2]) *koça*. Въ этихъ сосудахъ она смѣшивалась съ водою, кислымъ молокомъ и ячменными зернами. Затѣмъ она подвергалась броженію, послѣ чего получался крѣпкій опьяняющій напитокъ.

Описаніе этой процедуры встрѣчается во множествѣ мѣстъ IX аго Mandala P. Вѣды, но всегда въ отрывочномъ и часто туманномъ видѣ (напр. IX, 67, 19; 28, 1, 2; 33, 2; 51, 1; 97, 31; 92, 1, 2, 6; 85, 9, 10; 72, 1, 6; 66, 11 и др.) [3]).

Иранскій Haoma также растетъ на горахъ. Его собираютъ въ особый сосудъ (hôm dân) и толкутъ ступкою: получается сокъ, называемый *parahaoma*, который и служитъ священнымъ напиткомъ. (См. *Шпигель*, въ предисловіи къ переводу Ясны, LXXII).

Процессъ выжиманія сока обозначается у индійцевъ и иранцевъ однимъ и тѣмъ же глагольнымъ корнемъ инд. *su* иран. *hu*. (Yasna, IX, 7 Haoma говоритъ Зороастру:

... ā mãm yāsaṇuha, Spitama,—почитай (собирай) меня, Спитама,
frā mãm hunvaṇuha hvartēē.—выжимай меня для потребленія).

---

[1]) Быть можетъ, эта черта имѣетъ какую нибудь связь съ позднѣйшимъ отожествленіемъ Сомы съ луною.

[2]) По Циммеру *camu*—прессъ (Alt. Leb., 277, прим.).

[3]) Ср. *Windishmann*, der Somacultus, 129; *Ludwig*. Rig.-Veda, III, 376 — 9; *Bergaigne*, La religion védique, 148—9; *Zimmer*, *Altind. Leben*, 277—280.

§ 3. Soma — Haoma, какъ божество.

Напитокъ, такимъ образомъ добывавшійся, былъ обоготворенъ. Его возбуждающее, вдохновляющее дѣйствіе было отнесено на счетъ скрытой въ немъ сверхъ-естественной силы; ему были приписаны разныя чудодѣйственныя свойства, напр. свойство прогонять недуги, излечивать отъ слѣпоты, сохранять жизнь, даже надѣлять безсмертіемъ. Онъ былъ названъ *amṛtma* —амброзіей,—напиткомъ безсмертія. — Ср. Р. В. VIII, 48, 11; 79, 2; X, 25, 11.—Yasna, X, 17 [1]).

Сома есть богъ безсмертный (IX, 3, 1). Это божество, которое, въ формѣ напитка проникая въ нѣдра смертнаго, возбуждаетъ его, вдохновляетъ, приводитъ въ экстазъ (VIII, 2, 12; ср. эпитеты *somamad*, *somaçīta* и др. под.), пробирается во всѣ части тѣла (VIII, 48, 9), хватаетъ за сердце (*hṛdisprç*—X, 25, 2). Наиболѣе яркимъ выраженіемъ такого экстатическаго дѣйствія Сомы является знаменитый стихъ VIII, 48, 3: apāma somam amṛtā abhūmāganma jyotir avidāma devān—«мы напились Сомы, мы стали безсмертными, мы пришли въ область свѣта, мы обрѣли боговъ».

Въ качествѣ напитка священнаго Сома противупоставляется другимъ опьяняющимъ напиткамъ,—такъ сказать, свѣтскимъ, которымъ не приписывались вышеуказанныя чудесныя свойства. Быть можетъ, наркотическая сила Сомы была выше таковой же силы другихъ напитковъ, какіе употреблялись въ эпоху Вѣдъ; быть можетъ, она была иного свойства. Дѣйствіе Сомы всегда изображается въ самыхъ радужныхъ краскахъ, какъ нѣчто очаровывающее, возвышающее, просвѣтляющее; напротивъ того дѣйствіе напитковъ обыденныхъ (*Surā*) рисуется далеко не въ привлекательныхъ краскахъ. Пьянство вообще порицается

---

[1]) Я реставрирую этотъ стихъ такъ:

ciθrem dasvar baešazem
ahē visē uta maeθanāi
«Ты—свѣтлое здравіе, цѣлебная сила
для веси и для дома».

предполагая, что ahē=ahi, еси; въ зендѣ стоитъ: pîtâkînît durûstîh bîshâzînishnîh dar zak ulman vîs itûn mân.... «обнаруживается здоровье и цѣлебная сила въ этой веси и домѣ....», т. е. ahē — мѣстоим. указ., а ciθrem взято какъ глаголъ и противупоставленно глаголу *nasyeiti* стиха 15-го.

и признается зломъ; но опьяненіе Сомы — это своего рода таинство, священная мистерія[1]). — Весьма возможно также, что преимущества Сомы были исключительно воображаемыя и опирались лишь на ту религіозную санкцію, которая выпала на долю Сомы (т. е. не Ascl. ac. или какого либо другаго индійскаго растенія, а—Сомы, какъ религіозной и культурно-психологической концепціи) еще со временъ отдаленной индоиранской древности.

Черты, аналогичныя приведеннымъ, характеризуютъ и иранскаго Бахуса.

Онъ и растеніе[2]) и божество. Онъ удаляетъ смертъ — *duraošo*; даруетъ здоровье и долгую жизнь (Yasna, IX, 65, 66). Это священный напитокъ, который, проникая въ тѣло смертнаго, дѣйствуетъ чарующимъ образомъ, приводитъ душу въ восторженное состояніе и дѣлаетъ человѣка сопричастнымъ той сферы чистоты и святости, которая обозначается терминомъ *aša* (= вѣдійскому *rta*); обладая такими качествами, напитокъ Haoma противупоставляется другимъ опьяняющимъ напиткамъ, которыхъ дѣйствіе пагубно и возбуждаетъ гнѣвъ:

Yasna, X, 18—23: vispe zī anye maδāonhō
aešma hacaintē χrvi-drvō.—
Ât hō yō Haomahē maδō
aša hacaitē urvāsmana;
renjaiti Haomahē maδō!
Yō yaθa puθrem taurunem
Haomem vindaiti mašiō,
frā ābiō tanubiō
Haomō visaitē baešazāi.

«Ибо всѣ другія опьяненія соединены съ гнѣвомъ (или геніемъ гнѣва—Aeṣmō), вооруженнымъ страшнымъ оружіемъ; но опьяненіе Haoma соединено со святостью (съ Aša), съ восторгомъ. Легко опьяненіе Ġаомы! Человѣкъ, который, какъ нѣжнаго сына, добываетъ Ġаому, Ġаома прони-

[1]) О surā ср. у *Всев. Милера*, Очерки Арійской мие. I, стр. 81—2 (и прим. 6-е). — *Zimmer*, Altindisches Leben, стр. 280 сл.

[2]) «Прекрасное растеніе Ормазда, растущее на горѣ» — Yasna, X, 10.

кается въ эти тѣла (т. е. въ тѣла такихъ людей) для (сообщенія имъ) цѣлебной силы».

Другія точки соприкосновенія между иранской концепціей Гаомы, какъ божества, и таковой же вѣдійской были указаны еще Виндишманномъ. Сюда относятся слѣд. черты:

Zaraθuštra — Yasna IX, 48 — величаетъ Гаому эпитетомъ *vaŋhush*—благой, добрый; это санск. *vasu*, греч. ἐύς. У Индусовъ Сома причисляется къ классу божествъ, называемыхъ *Васавами*[1]) (*vasu*, — vasavas); ср. также эпитетъ *vasuvid* — добывающій богатство (санскр. *vasu* имѣетъ значенія: хорошій, свѣтлый, богатый).—Эпитетъ Гаомы *hvaresha* (hveresh, Yasna, IX, 51) соотвѣтствуетъ, по мнѣнію Виндишманна, видійскому svarshā — добывающій свѣтъ (небо), — эпитетъ Сомы. Эженъ Бюрнуфъ, находя это сближеніе въ высшей степени остроумнымъ и удачнымъ, не находитъ однако же возможнымъ принять его, потому только что во всѣхъ рукописяхъ стоитъ hveresh (а не hvaresha). Бюрнуфъ толкуетъ это слово изъ hu + vars (verez) и переводитъ «qui agit bien»[2]). — *Bartholomae* читаетъ *hu-verefsh* (тема *hu-vehrp*—«von edler Erscheinung», vehrp=санскр. varpas)[3]).

Индійскому эпитету Сомы *vrtrahā* — убійца Вритры—этимологически соотвѣтствуетъ эпитетъ Гаомы *vereθrajáo*, что значитъ «побѣдитель». Равнымъ образомъ въ параллель вѣдійскимъ выраженіямъ *pushtivardhana* — «умножающій процвѣтаніе» и no vrdhe bhava — «будь намъ къ умноженію» (т. е. «споспѣшествуй нашему размноженію и процвѣтанію») мы находимъ въ Авестѣ эпитетъ Гаомы *vereda0a* — «умножающій», «дарующій ростъ и развитіе».

Какъ Сома, такъ и Гаома одинаково содѣйствуютъ размноженію людей, въ особ.—мужскаго потомства[4]).

Такія черты сходства довершаются еще болѣе поразительнымъ совпаденіемъ въ миѳологической или легендарной концепціи обоихъ божествъ.

---

[1]) *Der Somacultus* 135—6.

[2]) *Etudes sur la langue et sur les textes zends* (Journal asiatique, 1845 г., т. V, стр. 412—413).

[3]) См. подъ словомъ *hu vehrp* въ словарчикѣ, приложен. къ *Handbuch der Altiranischen dialekte*, *Bartholomae* (Leipzig, 1883).

[4]) *Der Somacultus*, 136—7.

Въ Ригъ-Вѣдѣ мы встрѣчаемъ отрывочныя указанія на отношенія Сомы къ божеству *Tvashtar*. Такъ въ стихѣ IV, 18, 3 читаемъ, что Индра напился Сомы въ домѣ Тваштара; въ стихѣ III, 48, 4 говорится, что Индра побѣдилъ Тваштара и похитилъ у него Сому.

Обращаясь къ Авестѣ, мы находимъ слѣдующее указаніе на отношеніе Гаомы къ божеству, въ которомъ нельзя не видѣть эквивалента вѣдійскому Тваштару:

Yasna, X, 26—31: Aurvantem ϑwā dāmi-dātem
baγô tatašat hvāpāo;
aurvantem ϑwā dāmi-dātem
baγô nidaϑat hvāpāo
Haraiϑyō paiti brzayâo.
Ât ϑwā aϑra spenta fradaγshta
mrγa vīžvanca vībaren
avi shkata upairi saena
avi staera staerō—sāra
avi kusrāt kusrō—patāt
avi pawrāna vish—paϑa
avi spiti gaona gairi.
Âat āhva paurvatāhva
pôuru—sarδo vīraoδahē,
Haoma gaoma zairi—gaonō.

«Тебя мощнаго мудреца сотворилъ богъ—художникъ; тебя мощнаго мудреца поставилъ богъ—художникъ на высокой Нагаіϑі (или: вершинѣ). Но затѣмъ птицы, благодатью отмѣченныя, повсюду летающія, вынесли тебя къ..... къ бѣлой горѣ. И вотъ на этихъ горахъ ты произрастаешь многообразный Наомы, соединяемый съ мясомъ, желтый» [1]).

[1]) Я оставилъ безъ перевода все мѣсто отъ avi shkata до vishpaϑa, пот. что значеніе терминовъ, здѣсь фигурирующихъ, абсолютно неизвѣстно. Значенія, которыя даютъ Шпигель и Юсти, выставлены просто наугадъ (Schlicht, Klippe, Winkel, Gipfel и пр.). Пехлевійскій комментарій оставляетъ это мѣсто безъ перевода, дѣлая такое замѣчаніе: lenman vāc azand, zand lā guft shem..... mūn hôm dar rāst (ошибка—вм. rūst) yekoyemunat—«это мѣсто (слово)—безъ комментарія, комментарій не сказалъ имена.... (мѣстъ), гдѣ Hôm выросъ». (Въ данномъ и подобныхъ случаяхъ слѣдую мнѣнію и критическимъ пріемамъ Дж. Дармстетера).

Сопоставляя эти отрывочныя черты изъ Авесты и Ригъ-Вѣды, мы легко убѣдимся, что у Индоиранцевъ въ эпоху, когда они составляли еще одинъ народъ, существовало мифологическое представленіе о томъ, что нѣкое высшее божество, которому по преимуществу приписывалась творческая роль, создало Сому и помѣстило его на вершинѣ горы. Что вѣдійскій Tvashtar тожественъ съ иранскимъ Vaγô hvāpāo, это съ большой убѣдительностью показано Куномъ [1]). Авестійской hvāpāo есть санскритское svápas—искусный, художникъ,—терминъ, отнесенный къ Тваштару въ стихѣ I, 85, 9. Въ другомъ мѣстѣ (X, 53, 9) Тваштаръ названъ apasām apastamo—дѣятельнѣйшій изъ дѣятельныхъ; самая дѣятельность его обозначается глаголомъ *taksh*—творить (напр. I, 32, 2),—тѣмъ же самымъ, стало быть, который употребленъ въ приведенномъ отрывкѣ изъ Ясны — *tatašat* [2]).

Этотъ индоиранскій «богъ—творецъ» (Tvashtar=baγô hvâpâo, по санскритски bhagah svapā) признавался нѣкогда верховнымъ божествомъ, а впослѣдствіи, послѣ раздѣленія двухъ племенъ, былъ отожествленъ у иранцевъ съ Ормаздомъ, а у индусовъ, въ эпоху Вѣдъ, получилъ особую физіономію, съ которой ближе познакомимся въ предпослѣдней главѣ этой книги.

Другія точки соприкосновенія между миѳологической концепціей Сомы и Гаомы относятся къ легендамъ о сошествіи или похищеніи Сомы съ небесъ.

Въ вышеприведенномъ отрывкѣ изъ Ясны говорится, что какія то *птицы* взяли Гаому, насажденнаго на Hara Berezaitī

---

[1]) *Herabkunft des Feuers* и пр. 120—124.

[2]) Санкр. Tak(sh), авест. taš (съ потерей k, какъ въ dashina = сан. dakshina), гр. τεκ(τ) (въ τέκτων—плотникъ), наше *тес* (въ глаг. *тесать*, въ сущ. *тёсъ* и др.) возводятся къ индоевроп. *tek*, которое на индоиранской почвѣ получило нараще́ніе — s; именно въ силу соединенія съ этимъ s,—k_1=ç замаскировано въ индоир. формахъ. — Безъ нараще́нія корень *tek* фигурируетъ въ гр. τέχος, ἔ-τεκ-ον, санскр. tak-man — дитя. — *Курціусъ*, *Grundzüge der Griech. Etymologie* (1869), стр. 206, подъ № 235. Въ отношеніи семазіологическомъ этотъ корень любопытенъ тѣмъ, что въ немъ обнаружи, вается тотъ самый переходъ отъ понятій «дѣлать вещь, мастерить, строгать-вырѣзывать» и пр. (связанныхъ съ ремесломъ плотника) къ понятіямъ *рождать*, *творить*, который имѣетъ мѣсто въ еврейскомъ глаголѣ בָּרָא bârâ'.

Ормаздомъ или Vaγō hvāpāo, и отнесли его, Гаому—къ «shkata upairi saena» и пр. — Этихъ птицъ, принесшихъ Гаому, едва ли можно отдѣлять отъ того миѳическаго сокола (или орла) — çуена,—который, по вѣдійской легендѣ (IV, 26; 27), приноситъ Сому (или цвѣтокъ Сомы) съ высочайшаго неба. Въ этой легендѣ упоминается какой то таинственный стрѣлокъ Кришāну (*Krçānu*), стрѣляющій въ сокола и отбивающій ему перо, которое падаетъ на землю.

Въ Авестѣ въ pendant къ этому мы находимъ слѣдующее.

Yasna IX, 75—76: Haomô temcit yim Krsānīm
araχšaδrem nišādayat
yō raosta χsaδrō—kāmya
yō dauata noit mē
apām āδrava aiwishtish
vereδyē daṅhava carāt.

«Гаома низложилъ того узурпатора *Krsānī*, который возвысился властолюбіемъ, который говорилъ: послѣ меня (или вслѣдъ за мною) да не идетъ по волѣ (по собственному благоусмотрѣнію, свободно) жрецъ (и) проповѣдь (или охрана вѣры, или еще: жрецъ блюститель вѣры) въ странѣ» [1]).

Итакъ, сохраненное индусами миѳологическое представленіе о стрѣлкѣ Krçānu, который стрѣлялъ по соколу, несшему Сому, на иранской почвѣ превратилось въ легенду объ узурпаторѣ *Krsānī*, который—движимый властолюбіемъ — овладѣлъ тономъ или властью и хотѣлъ положить конецъ проповѣди Зороастрова ученія, но былъ низложенъ Гоамою [2]).

Въ легендѣ о похищеніи Сомы, сохраненной въ Çatapatha-Brāhmana, роль сокола играютъ Ритмы и Vāc — Рѣчь (богиня Рѣчи), а роль стрѣлка Кришāну—гандharва Вишвавасу (gandharvo viçvāvasuh), который отнимаетъ Сому у богини ритма

---

[1]) Пехлевійскій переводъ этого мѣста, не взирая на изъяны и курьезное смѣшеніе Krsāni съ христіанами (что ясно видно изъ передачи Нерiосенга), даетъ однакоже цѣнныя указанія для опредѣленія значеній aiwishtish и vereδyē.—О смѣшеніи Krsāni съ христіанами см. Юсти Handbuch подъ сл. Kereçāni.

[2]) Ср. *Kuhn*, *Herabkunft des Feuers* стр. 172.—*J. Darmesteter*, *Ormazd* et *Ahriman* стр. 99. прим. 5;—*Alb. Weber*, *Indisch Studien*, томъ II, стр. 313—314.

Gayatrī, посланной богами за Сомою.—Въ легендѣ, помѣщенной въ Aitareya-Brāhmana, Сома названъ царемъ Гандhарвовъ, и боги добываютъ его у гандhарвовъ при посредствѣ той же богини Vāc.

Эти черты имѣютъ свои устои въ данныхъ Ригъ-Вѣды, гдѣ концепція солнечнаго божества Gandharva стоитъ въ близкой связи съ концепціей Сомы, о чемъ у насъ будетъ рѣчь въ своемъ мѣстѣ. Стихъ IX, 83, 4 гласитъ, что Gandharva хранитъ мѣстопребываніе Сомы.

Въ Авестѣ мы находимъ двойника Гандhарвы — демона *Gandarewa*, который обитаетъ въ озерѣ *Vouru-Kaša*, гдѣ онъ подстерегаетъ растущее изъ этого же миѳическаго озера священное дерево *бѣлаго* Гаомы, называемое *Gaokerena* [1]).

§ 4. Сома и Діонисъ.

Индоиранскій Сома (Гаома) множествомъ крупныхъ и мелкихъ чертъ своей сложной концепціи роднится съ греческимъ Діонисомъ. Подробному разсмотрѣнію этого родства будетъ посвящена третья часть этого изслѣдованія. Здѣсь я укажу только на нѣкоторыя черты, сюда относящіяся.

a. Индусы въ своемъ Сомѣ, какъ и Иранцы въ своемъ Гаомѣ, различаютъ, такъ сказать, двѣ категоріи: Сому (Гаому) земнаго и Сому (Гаому) небеснаго, при чемъ земной разсматривается какъ воплощеніе или манифестація небеснаго. Намекъ на такое же различеніе мы находимъ въ слѣдующихъ словахъ *Діониса* у Еврипида Βάκχαι, стихъ 466-й:

Διόνυσος ἡμᾶς εἰσέβης' ὁ τοῦ Διός.

«Діонисъ Зевесовъ (сынъ Зевса) вошелъ (вселился) въ насъ (меня)». Итакъ Діонисъ во плоти, Діонисъ земной, различается отъ Діониса сына Зевесова, который и является какъ бы эквивалентомъ Сомы (Гаомы) небеснаго. Διόνυσος ὁ τοῦ Διός по санскритски было бы Somo divaḥ или Somaḥ putro divaḥ—Сома сынъ неба,—Сома небесный.

b. Одинъ изъ важнѣйшихъ эпитетовъ Сомы это — *быкъ* (самецъ)—*vrshan*, *vrshabha*. Въ pendant къ этому мы находимъ у Эврипида Βάκχαι, ст. 920, слѣд.:

---

[1]) *Kuhn Herabkunft*, стр. 124. *I. Darmesteter Orm. et Ah.r*, стр. 215, прим. 1.

καὶ ταῦρος ἡμῖν πρόσθεν ἡγεῖσθαι δοκεῖς,
καὶ σῷ κέρατε κρατὶ προσπεφυκέναι.
ἀλλ' ἦ ποτ' ἦσθα θήρ; τεταύρωσαι γὰρ οὖν.

«Ты представляешься мнѣ (это говоритъ Пентей) идущимъ впереди въ видѣ быка, и на твоей головѣ выросло два рога. Или ты въ самомъ дѣлѣ былъ звѣремъ? Ибо ты принялъ образъ быка».

Діонисъ названъ прямо *быкомъ* (ταῦρος) въ стихѣ Βάκχαι 1159-мъ [1]).

c. Индійскій Сома есть начало попреимуществу мужское, оплодотворяющее, и въ качествѣ таковаго онъ часто противупоставляется землѣ — началу женскому. Въ противуположность землѣ, Сома (небесный) является представителемъ *жидкого* начала,—дождя, этого оплодотворителя земли. Въ своемъ мѣстѣ я постараюсь доказать, что вѣдійская древность, на ряду съ концепціей первобытной четы «Земли и Неба» (*dyavāprthivī*) знала нѣкогда и концепцію столь же или еще болѣе первобытной четы «*Земли и Сомы*». Полную аналогію такому возрѣнію мы находимъ въ слѣд. мѣстѣ Эврипидовой драмы:

.... δύο γαρ .....
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι, Δημήτηρ θεά,
Γῆ δ'ἐστίν· ὄνομα δ' ὁπότερον βούλει καλεῖ·
αὕτη μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὁ δ' ἦλθεν επὶ τἀντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος,
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' εὗρε....

Βακχαι, 27 слѣд.

«.... Ибо два (божества).... прежде всего — у людей, — богиня Дэмэтэръ, она же—Земля, — или называй ее какимъ бы то ни было именемъ, — она сухими продуктами (или плодами суши) питаетъ смертныхъ, этотъ же (Діонисъ)—чадо Семелы—пришелъ для противоположнаго, — онъ изобрѣлъ жидкій напитокъ виноградной лозы...».

d. Въ связи съ указаннымъ противупоставленіемъ Сомы Землѣ находится концепція Сомы какъ божества водъ вообще. Сома—владыка водъ. Въ водахъ заключена амброзія—apsu antar amṛtam—говоритъ стихъ I, 23, 19, а въ слѣдующемъ стихѣ

[1]) Извѣстны въ греческомъ искусствѣ изображенія Діониса въ видѣ быка.

20-мъ читаемъ: apsu me somo abravīd antar viçvāni bheshajā—«въ водахъ—сказалъ Сома—заключены всѣ мои цѣлебныя средства».—Въ pendant къ этому мы находимъ слѣдующее извѣстіе у Плутарха: ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγὸν ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι...». (De Is.. et Osir. 35). Что Эллины считаютъ Діониса господиномъ и вождемъ не только вина, но и всей водной стихіи, достаточнымъ свидѣтелемъ этому является Пиндаръ....» Извѣстны близкія отношенія Діониса къ началу водному, жидкому: его воспитываютъ Ὑάδες—дождевыя нимфы; ему придается эпитетъ Ὑης—дождевой, влажный.

e. Сома есть также божество *растеній*,—Геній, дающій силу растительности (Ср. IX, 11, 3: çam oshadhībhyah; 59, 2: pavasva oshadhībhyah). Діонисъ величается эпитетами δενδρίτης [1])—древесный, покровитель деревьевъ и ανθεύς, ἄνθιος—покровитель цвѣтовъ. (Греч. ἄνθος—цвѣтокъ есть санскр. *andhas*, употребляемое въ Ригъ-Вѣдѣ спеціально для обозначенія цвѣтка Сомы).

f. Эпитету Сомы girishthā—находящійся на горѣ — соотвѣтствуетъ эпитетъ Діониса ὀρειφοίτης, οὀρεσιφοίτης—шествующій по горамъ, обитатель горъ.

g. Въ эпитетахъ Діониса Ὑης и Ἔυιος скрывается тотъ самый корень *su*, отъ котораго произведено имя Сомы (*Soma*).

Всѣ эти совпаденія доказываютъ, что культы Діониса, Гаомы и Сомы имѣютъ одно общее происхожденіе, что, стало быть, культъ опьяняющаго напитка существовалъ уже у индоевропейскаго пранарода, — положеніе, которое получаетъ окончательное подтвержденіе въ томъ фактѣ, что миѳъ о похищеніи священнаго напитка небесъ птицею (орломъ или соколомъ), кромѣ индусовъ, открытъ также у грековъ, римлянъ и германцевъ.—Это открытіе было сдѣлано *Куномъ* въ его классическомъ изслѣдованіи «*Die Herabkunft des Feuers und des Götter-Tranks*».

§ 5. Миѳъ о похищеніи напитка небесъ у грековъ, римлянъ и германцевъ.

Индійскій миѳъ, какъ мы видѣли выше, повѣствуетъ о соколѣ (орлѣ), который приноситъ Сому съ высоты небесной. Воспоминаніе объ этомъ миѳѣ сохранилось у грековъ, во-пер-

[1]) Preller, Gr. Mythol. I, 437.

выхъ, въ сказаніи о похищеніи Зевсомъ Ганимеда [1]). Зевесъ, превратившись въ *орла*, похищаетъ юношу *Ганимеда*, на котораго онъ возлагаетъ затѣмъ функцію небеснаго *виночерпія*, а его отцу въ вознагражденіе за потерю сына даритъ, по одному сказанію, коней—быстрыхъ какъ вѣтеръ, а, по другому, — золотую виноградную лозу. По другому варіанту, Ганимеда похитилъ не Зевсъ, превратившійся въ орла, но просто — орелъ, посланный Зевсомъ.

Въ этомъ миѳѣ о похищеніи Ганимеда *небесный напитокъ* замѣненъ небеснымъ *виночерпіемъ*, и темное воспоминаніе о томъ, что тутъ дѣло первоначально шло о *напиткѣ*, сохранилось, по мнѣнію Куна, въ той подробности, что Зевсъ даритъ отцу Ганимеда золотую виноградную лозу (*Herabkunft*, 176). Связь Ганимеда съ Сомою обнаруживается и въ томъ также, что Ганимедъ по другимъ сказаніямъ является геніемъ оплодотворяющей влаги (ib.). Быстрые, какъ вѣтеръ, кони, подаренные отцу Ганимеда, приводятся Куномъ (ib.) въ связь съ образомъ Сомы, какъ друга или сотоварища вѣтровъ — *vātāpi*, съ чѣмъ да сопоставитъ читатель то, что̀ сказано ниже въ главѣ II, § 2.

Далѣе къ тому же миѳу о похищеніи амбросіи птицею примыкаетъ греческое преданіе о томъ, что маленькій Зевесъ былъ вскормленъ на Критѣ *голубями*, которые носили ему *амброзію изъ океана* и *орломъ*, который приносилъ ему *нектаръ* со скалы. (*Kuhn*, 178) [2]).

У римлянъ Кунъ указываетъ легенду о Пикусѣ (Picus — собств. дятелъ), который кормилъ Ромула и Рема виномъ или медомъ. (Herabk., 33—35; 179).

У германцевъ отголосокъ миѳа о похищеніи Сомы сохранился въ слѣдующемъ сказаніи младшей Эдды о происхожденіи поэтическаго дара (искусства скальдовъ):

Асы враждуютъ съ Ванами. Война оканчивается миромъ,

---

[1]) *Kuhn. Herabkunft*, 176—179.

[2]) «Дождевая» концепція Сомы имѣетъ свой коррелятивъ въ миѳѣ о рожденіи Зегревса. Зевесъ въ видѣ змѣи настигаетъ Персефону въ пещерѣ,— плодомъ этой связи является Загревсъ. По Куну, Зевсъ въ видѣ змѣи это— молнія, Персефона — дождевая туча, а Зегревсъ (т. е. Діонисъ) — дождь. — (Herabk., 166).—Самое имя Ζαγρεύς должно быть сопоставлено съ вѣдійскимъ эпитетомъ Сомы *jāgṛvih*—бодрый (IX, 71, 1; 97, 2, 37 и др.).

при заключеніи котораго обѣ стороны плюютъ въ особый сосудъ. Изъ этой слюны Асы создаютъ мудреца Квасира. Два карлика убиваютъ мудреца и собираютъ его кровь въ два сосуда, называемые Son и Bodn, и ящикъ, называемый Odhrörir. Въ кровь примѣшиваютъ они медъ, и так. обр. получается крѣпкій напитокъ, который всякого, кто вкуситъ его, дѣлаетъ поэтомъ и мудрецомъ. Напитокъ этотъ достается великану Сутунгу, которому тѣ карлики принуждены были уступить свое сокровище въ видѣ уплаты за убіеніе его брата. Сутунгъ уноситъ напитокъ къ себѣ домой, прячетъ его въ горѣ и приставляетъ стеречь его свою дочь Gunnlöd. Вслѣдъ за тѣмъ богъ *Odhin* нанимается къ Сутунгу въ работники за одинъ глотокъ драгоцѣннаго напитка. Пробравшись въ видѣ змѣи въ сдѣланное имъ же отверстіе въ горѣ, гдѣ хранился напитокъ, Одинъ, съ разрѣшенія Gunnlöd, выпиваетъ три глотка, но этими тремя глотками онъ опоражниваетъ всѣ три сосуда. Затѣмъ онъ превращается въ *орла* и улетаетъ. Сутунгъ бросается (также обернувшись орломъ) за нимъ въ погоню. Асы же, увидавъ летящаго Одина, выставляютъ свои сосуды, куда Одинъ и выплевываетъ похищенный напитокъ.

Родство съ индійскимъ миѳомъ бросается въ глаза. Орелъ, похищающій напитокъ, соотвѣтствуетъ индійскому соколу, похитившему Сому, при чемъ германская легенда сходится съ тѣмъ варіантомъ индійскаго миѳа, который говоритъ о богѣ *Индрѣ*, превратившемся въ *сокола* для похищенія Сомы. Сутунгъ соотвѣтствуетъ индійскимъ Гандһарвѣ и стрѣлку Кришану. Наконецъ характеристика напитка, какъ источника мудрости и поэтическаго творчества, находится въ полномъ соотвѣтствіи съ данными Ригъ-Вѣды, которыя говорятъ намъ о соединеніи этихъ трехъ понятій (опьяняющій напитокъ, мудрость, поэзія) въ одну ассоціацію, о чемъ у насъ будетъ рѣчь ниже [1]).

§ 6. Миѳъ о сошествіи (или похищеніи) Сомы, объясняемый съ точки зрѣнія «небесной» (собств. «грозовой») миѳологіи.

Заслуга Куна далеко не исчерпывается сопоставленіемъ сходныхъ чертъ въ миѳологическихъ представленіяхъ индоев-

[1]) Подробности объ отношеніяхъ германскаго сказанія къ индійскому см. *Kuhn*, *Herab*, 148—158.

ропейскихъ народовъ о происхожденіи огня и священнаго напитка боговъ. Анализируя эти черты, Кунъ не только выяснилъ ихъ родство, ихъ общее происхожденіе, но также проникъ въ ихъ сокровенный смыслъ и дешифрировалъ эти миѳологическіе гіероглифы индоевропейской древности. Онъ показалъ съ большой убѣдительностью, что миѳы о сошествіи на землю небеснаго огня и небеснаго напитка относятся къ явленіямъ грозы. Божество огня (Agni, Mātariçvan, Bhrgu, Прометей, Фороней и пр.) и божество опьяняющаго напитка (Soma и его соколъ, орелъ Зевса и Одина) суть, по теоріи Куна, не что иное какъ именно миѳологическіе образы *молніи*. Небесный напитокъ (amṛtam, амбросія) — это *дождь*, проливаемый изъ тучи молніеноснымъ божествомъ. (См. въ особ. стр. 158—163),

Такая миѳологическая концепція грозы была построена въ глубокой индоевропейской древности путемъ перенесенія на небо процессовъ добыванія *земнаго* огня и *земнаго* опьяняющаго напитка. Какъ извѣстно, огонь добывался посредствомъ тренія двухъ кусковъ дерева. Это производилось различными способами, — чаще всего такъ: брали дощечку, дѣлали въ ней небольшое углубленіе, въ которое вставляли палку; затѣмъ палку приводили посредствомъ веревокъ или ремней въ быстрое вращательное движеніе, результатомъ чего и являлась искра. Эта манипуляція обозначалась глаголомъ *manth*, который выражалъ понятіе быстраго вращательнаго движенія. Этотъ же корень примѣнялся для обозначенія «взбиванія масла» и приготовленія опьяняющаго напитка или собственно того момента, когда этотъ напитокъ смѣшиваютъ съ водою и друг. ингредіентами. Оттуда названія санскр. *madhu*, *μέθυ*, *медъ* и пр., произведенныя отъ корня *madh*, близкаго къ корню *manth*. — Далѣе, процедура добыванія огня сравнивалась съ половымъ актомъ: дощечка представлялась началомъ женскимъ, а палочка—мужскимъ; искра, такимъ образомъ, побываемая, понималась, какъ чадо (сынъ) этихъ двухъ *aranī* (таково санскритское названіе обѣихъ частей инструмента). Оттуда—примѣненіе корня *manth* для обозначенія любви, половой страсти.

Все это вмѣстѣ взятое—инструментъ, процедура добыванія огня, взбиванія масла, мѣшанья напитка, метафоры, со всѣмъ этимъ связанныя, — было перенесено на небо и дало миѳологическое объясненіе *грозы*. Искра молніи—не есть ли это тотъ же

Агни, рожденный отъ тренія двухъ araṇi, только на сей разъ —небесныхъ? Линія, образуемая молніей, не есть ли это та же палка, которая сверлитъ доску—тучу? А дождь, падающій изъ грозовой тучи на землю, не есть ли это небесный напитокъ, добытый на небѣ путемъ взбалтыванія тучи молніею?

Однимъ словомъ, явленія грозы — это не что иное какъ производимыя на небѣ только въ колоссальныхъ, грандіозныхъ размѣрахъ процедура добыванія огня и процедура взбалтыванія опьяняющаго напитка [1]).

Такова въ немногихъ словахъ сущность теоріи Куна, проведенной имъ съ необыкновенной послѣдовательностью, силою доводовъ и глубиною анализа.

Далекій отъ мысли относиться къ этой теоріи отрицательно и отправляясь отъ признанія громадной важности открытій, сдѣланныхъ Куномъ, авторъ предлагаемаго опыта думаетъ однако же, что «грозовая теорія» далеко не исчерпываетъ всего миѳологическаго матеріала, относящагося къ огню и опьяняющему напитку. Какъ и концепція огня, такъ въ особенности концепція опьяняющаго напитка слишкомъ сложна и разносторонняя, чтобы умѣститься въ рамки грозовой или какой бы то ни было иной «небесной» миѳологической теоріи. Утверждая такъ, авторъ присоединяетъ и свой слабый голосъ къ тѣмъ авторитетнымъ голосамъ, которые подымались для протеста противъ крайностей и злоупотребленій въ дѣлѣ истолкованія миѳовъ съ точки зрѣнія теоріи небесной,—солнечной, грозовой и др. [2]).

Въ Пантеонѣ индоевропейскихъ божествъ огонь и опьяняющій напитокъ—Agni и Soma — занимаютъ свое особое мѣсто и составляютъ какъ бы особый *типъ* боговъ. По самому существу своему, это скорѣе боги земные, чѣмъ небесные; это —божества *культуры* попреимуществу.

---

[1]) Данныя о процедурѣ добыванія огня сгрупированы у *Куна Herabk.*, стр. 36 слѣд. См. также у *Тайлора*, *Доисторическій бытъ человѣчества* (перев. Валицкаго, Москва, 1864), стр. 319 слѣд.

[2]) Таковъ въ особ. протестъ проф. *Веселовскаго*. — См. также *Всев. Миллера*, *Очерки арійской миѳологіи*, I, предисловіе и стр. 106—108.—Любопытная мысль объ *этическомъ*, *культурномъ* значеніи древнѣйшихъ арійскихъ божествъ *Mitra*, *Aryaman*, *Bhaga*, *Aṇça* была высказана *Ротомъ—Die höchsten götter der arischen Völker* въ Zeitschr. d. deut. mergenl. Gesellsch., т. VI, стр. 76.

Происхожденіе культа огня и культа опьяняющаго напитка, хотя и утопаетъ въ туманѣ отдаленной древности, но легко можетъ быть постигнуто на основаніи данныхъ миѳологіи и религіи: поклоняясь огню и напитку, люди обоготворили свои собственныя изобрѣтенія, поклонились дѣлу рукъ своихъ. Это случилось, конечно, потому, что оба изобрѣтенія имѣли колоссальное значеніе на раннихъ ступеняхъ общественности. Когда впервые былъ найденъ способъ добывать огонь треніемъ двухъ кусковъ дерева, то въ распоряженіи младенческаго, полудикаго человѣчества явился могучій рычагъ для поступательнаго движенія общественности: малютка, рожденный деревомъ, сталъ творить чудеса, — онъ согрѣвалъ, варилъ пищу, освѣщалъ потемки, т. е. прогонялъ столь враждебный человѣку мракъ и пр. Тысячу услугъ — крупныхъ и мелкихъ, — тысячу благодѣяній оказывалъ онъ людямъ. Пылая на домашнемъ очагѣ, онъ собралъ, сгруппировалъ вокругъ себя людей, въ наивной душѣ которыхъ при видѣ племени, или же возженномъ, пробуждалось то чувство радости, то чувство восторга, которое намъ съ вами, читатель, разумѣется, дико и непонятно, но переживающіе слѣды котораго мы найдемъ у нашихъ дѣтей.

Благодѣянія, расточаемыя огнемъ очага, и чувства благодарности и восторга, испытываемыя дикарями по отношенію къ этому огню,—таковы культурно-психическія начала, легшія въ основу культа огня.

Но есть еще одинъ важный элементъ, который необходимо выдѣлить изъ психическаго начала, охарактеризованнаго нами терминомъ восторгъ. Это — чувство удивленія и благоговѣнія, соединенное съ признаніемъ какой то глубокой и непостижимой тайны, сокрытой въ процессѣ появленія огня изъ дерева.

Огонь выходитъ изъ дерева; стихія подвижная, эфирная, неустойчивая возникаетъ изъ твердаго и плотнаго тѣла; горячее выходитъ изъ холоднаго. Очевидно, въ деревѣ скрытъ огонь, и процессъ тренія только вызываетъ его наружу. Это, стало быть, не болѣе какъ магическая манипуляція, принуждающая скрытое въ деревѣ божество выйти изъ своего убѣжища. Но вотъ онъ вышелъ, онъ появился,—съ трескомъ и блескомъ; — сперва онъ неровенъ, угловатъ и безобразенъ; его кормятъ,— онъ пожираетъ щепки, вѣтви, листья, — пожираетъ и растетъ, и по мѣрѣ возрастанія незамѣтно превращается изъ неуклю-

жаго въ стройнаго и сильнаго,—вотъ онъ уже превратился въ яркое и мощное пламя, онъ уже далеко не безобразенъ, онъ красивъ и величественъ,—онъ великолѣпенъ,—въ особенности когда угостятъ его растопленнымъ масломъ (онъ любитъ эту пищу); пожирая масло и щепки, все растетъ и растетъ онъ; его огненные языки тянутся къ небу; онъ мечетъ искры и въ клубахъ дыма уносится въ небеса. Если въ этотъ дымъ бросить крылатое слово молитвы, оно улетитъ вмѣстѣ съ нимъ въ небеса, къ богамъ.

Здѣсь все полно тайны, здѣсь все чудесно [1]).

И вотъ разъ на лицо эти культурно-психологическіе моменты благоговѣнія, восторга, благодарности, признанія тайны и пр.,—мы уже въ сферѣ религіи, въ области культа. Культурно-психологическіе моменты эти суть по отношенію къ культу то же самое, что—въ языкѣ—значеніе слова—относительно его формы.

Все, что сказано здѣсь о культѣ огня, mutatis mutandis относится и къ культу опьяняющаго напитка.

Въ глубокой древности, на зарѣ культуры, — но, конечно, спустя много вѣковъ послѣ открытія огня, былъ найденъ способъ добывать опьяняющій напитокъ. Культурно-психологическое значеніе этого открыгія было огромно. Потребленіе опьяняющаго напитка дало могучій импульсъ дальнѣйшему развитію психической дѣятельности—въ весьма разнообразныхъ сферахъ ея. Онъ окрылялъ фантазію, развязывалъ языкъ, развивалъ общительность, подвигалъ впередъ поэтическіе, творческіе и культурные инстинкты человѣка. Это было острое, возбуждающее начало, которое—будучи внесено въ младенческую психію доисторическаго человѣчества—пробуждало ея дремлющія силы.

Неудивительно поэтому, если люди остановились передъ этимъ открытіемъ съ тѣмъ же чувствомъ благоговѣнія, какое испытывали они по отношенію къ огню. Новый Agni проявился среди людей!

Онъ чуденъ, онъ упоителенъ, онъ полонъ тайны — этотъ новый Agni. Рождаясь изъ растенія,—какъ огонь—изъ дерева—

---

[1]) Гимны Р. Вѣды, посвященные Agni, переполнены такого рода воззрѣніями и въ этомъ отношеніи представляютъ драгоцѣннѣйшій матеріалъ для изученія древняго культа Огня.

онъ согрѣваетъ и даже жжетъ, какъ огонь, — но только будучи выпитъ. Это какъ бы—жидкій огонь.—Онъ возбуждаетъ восторги еще въ большей степени чѣмъ Agni. Проникая въ человѣка, онъ приводитъ въ священный трепетъ всѣ силы души его, и человѣкъ чувствуетъ, что какое то божество —мощное и властное—вселилось въ него;—созданіе слабое и бренное, онъ теперь ощущаетъ въ себѣ необычайный приливъ силъ, наплывъ энергіи,—онъ мнитъ себя причастнымъ божественной субстанціи и обладателемъ всяческой мудрости.

Разъ эти психологическіе моменты на лицо,—мы уже въ сферѣ религіи и спеціально—на рубежѣ той могучей всемірно-исторической религіозной силы, которая называется *мистикою*. Если впервые дремлющая психія человѣка была пробуждена открытіемъ огня, то это пробужденіе доведено было до конца — мистикою, которой острое, возбуждающее, взбудораживающее дѣйствіе окончательно вырвало человѣка изъ животнаго прозябанія и вывело его на широкій путь всемірноисторическаго развитія.

Отправляясь отъ точки зрѣнія, здѣсь указанной, мы приходимъ къ тому воззрѣнію на разсматриваемые культы, въ силу котораго ихъ центромъ тяжести представится намъ именно ихъ психологическая и культурная сторона, сторона же «небесная» получаетъ выдающееся значеніе только постольку, поскольку она связывается съ психологической основой данныхъ культовъ, т. е. по скольку она является результатомъ мистическаго ихъ пошиба. Что же касается спеціально до стороны, такъ сказать, «природно-миѳологической», т. е. до миѳологическаго толкованія извѣстныхъ явленій природы, напр. грозы, путемъ перенесенія на небо понятія о земномъ культѣ огня и напитка, то это уже одинъ изъ дальнѣйшихъ и второстепенныхъ пунктовъ: не въ немъ лежитъ центръ тяжести обоихъ культовъ, не здѣсь проявляется ихъ основное значеніе, не здѣсь была разыграна ихъ культурная, религіозная, психологическая роль.

Повторяю: моя точка зрѣнія не исключаетъ теоріи Куна, но я думаю, что $^{9}/_{10}$ изучаемаго нами культа лежатъ за предѣлами «грозовой миѳологіи». Предлагаемый трудъ есть посильный Beitrag для разработки именно этой важнѣйшей *культурно-психологической* стороны культа Сомы.

§ 7. Общая характеристика Сомы, какъ божества экстаза.

Сома—въ своемъ качествѣ божества опьяняющаго напитка, вдохновенія и экстаза—характеризуется въ гимнахъ Ригъ-Вѣды цѣлымъ рядомъ эпитетовъ, повторяющихся очень часто. Вотъ списокъ 40 эпитетовъ этого рода съ указаніемъ нѣкоторыхъ мѣстъ, гдѣ они встрѣчаются:

1. *Madhumant*—снабженный опьяняющимъ напиткомъ, медовый, упоительный—IX, 68, 1; 77, 1; 80, 5; 85, 6, 10; 86, 1; 96, 13; 97, 48.

2. *Madhumattama* (превосходн. ст. предыдущаго)—IX, 63, 16, 19; 64, 22; 12, 1; 30, 5, 6; 67, 16; 80, 4; 108, 1.

3. *Matsara* — опьяняющій — IX, 63, 10, 17, 24; 13, 8; 65, 10; 66, 7; 17, 3; 21, 1; 27, 5; 26, 6; 30, 6; 96, 8, 13; 97, 11; 107, 14.

4. *Matsarintama* — самый опьяняющій (превосх. ст. отъ matsarin [1]) = matsara)—IX, 63, 2; 67, 2; 76, 5; 99, 8.

5. *Matsaravat* — опьяняющій — IX, 97, 32.

6. *Mada* — опьяненіе, восторгъ, экстазъ—IX, 17, 3; 21, 1; 27, 5; 64, 12; 80, 2; 85, 2.

7. *Madacyut* — возбуждающій опьяненіе, восторгъ—IX, 12. 3; 79, 2; 108, 11.

8. *Madacyuta* — id — IX, 98, 3.

9. *Madintama*—упоительнѣйшій—IX, 25, 6; 67, 18; 80, 3; 86, 1; 96, 13; 99, 6; 108, 5.

10. *Madishtha*—самый упоительный, самый возбуждающій —IX, 6, 9; VI, 47, 2.

11. *Madya* — опьяняющій, восторгающій — IX, 86, 35.

12. *Madira* — id. — IX, 85, 7; 86, 2; 107, 12.

13. *Mandin* — id. — IX, 107, 9.

14. *Mandra* — упоительный, чарующій, благозвучный — IX, 67, 1; 68, 6; 107, 8; 109, 8.

15. *Mandratama* — (превосх. ст. предыдущаго) IX, 97, 26.

16. *Mādayi'nu* — опьяняющій — IX, 101, 1.

17. *Mādayishnu* — id. — I, 14, 4.

18. *Manaçcit* — сердцевѣдецъ — IX, 11, 8.

19. *Manasas-pati* — владыка мысли — IX, 11, 8, 28, 1.

---

[1]) Matsarin въ полож. ст. не встрѣчается.

20. *Manīshin* — мудрый — IX, 96, 7; 97, 56; 107, 14.

21. *Matavat* — вѣщій — IX, 86, 13.

22. *Vacovid* — знающій пѣсни, пѣвецъ — IX, 91, 3.

23. *Rkvan* — поющій, пѣвецъ — IX, 91, 3; 107, 11.

24. *Kavi* — мудрецъ, поэтъ, вѣщій — IX, 12, 4; 14, 1; 20, 1; 63, 20; 25, 316; 82, 2; 84, 5; 107, 7.

25. *Girvaṇas* — наслаждающійся пѣніемъ — IX, 64, 14.

26. *Kavīyan* — мудрый, вѣщій — IX, 94, 1.

27. *Kavikratu* — вѣщій — IX, 25, 5; 62, 13.

28. *Padavih kavīnām* — вдохновитель (вождь) поэтовъ —

29. *Rshimanas* — «съ душою мудреца», вѣщій—IX, 96, 18.

30. *Rshikrt* — творящій поэтовъ (мудрецовъ), вдохновитель —IX, 96, 18.

31. *Medhira* — мудрый — IX, 68, 4.

32. *Vacana* — вѣщающій, поющій, пѣвецъ — 39, 1.

33. *Vacanāvat* — id. — 68, 1.

34. *Vipra* — экзальтированный, жрецъ въ экстазѣ — IX, 40, 1; 18, 2; 84, 5; 66, 8 и др.

35. *Vipramanman* — изобилующій вдохновенными гимнами — VI, 39, 1.

36. *Samanya* — пѣвецъ — IX, 96, 22.

37. *Sadhamādya* — геній (или соучастникъ) пиршества («собутыльникъ») — IX, 23, 6.

38. *Nrmadana* — напояющій людей, приводящій людей въ восторженное состояніе — IX, 24, 4; 67, 2.

39. *Sumedhas* — мудрый — IX, 93, 3.

40. *Vipaçcit* — экзальтирующій, вдохновляющій, вдохновенный — IX, 12, 3; 22, 3; 96, 22; 101, 12.

Нѣкоторыя изъ приведенныхъ эпитетовъ на первый взглядъ могутъ показаться не подходящими подъ рубрику, на заголовкѣ которой написано: «экстазъ». Таковы термины, которые значатъ «мудрый» (№№ 20, 31, 39). Но ниже, въ главѣ II-ой, мы убѣдимся, что понятіе о «мудрости» на раннихъ ступеняхъ культуры не отдѣлялось отъ понятія объ «экзальтаціи». «Мудрецъ» —это тотъ же «вѣщій», а «вѣщій» это прежде всего человѣкъ экзальтированный, поэтъ,—натура чуткая, воспріимчивая, нервная, легко приходящая въ состояніе экстаза. Забѣгая впередъ, укажу здѣсь же, что наше слово *мудрз*, церк.-слав. мѫдръ этимологически тожественно съ санскр. *mandra* (№ 14), что значитъ

«упоительный, чарующій, благозвучный», и возводится къ кор. *mad*, выражающему понятіе «опьяненія» и «экстаза».

Далѣе можетъ показаться, что термины, обозначающіе «пѣвецъ, поющій, вѣщающій» (№№ 22, 32, 33), также не принадлежатъ къ нашей рубрикѣ. Въ главѣ II-й я покажу, что эти термины занесены подъ данную рубрику совершенно законнымъ образомъ. Здѣсь же замѣчу только, что сѣдая древность не отличала «поэта», «пѣвца» отъ «вѣщаго»; для нея пѣвецъ мастеръ слова былъ своего рода кудесникъ, — опять таки натура нервная, легко возбуждающаяся и впадающая въ состояніе экстаза. Въ Ригъ-Вѣдѣ терминъ kavi — поэтъ силошь и рядомъ употребляется, какъ синонимъ *vipra* (жрецъ); но *vipra* собств. значило «трясущійся», находящійся въ экзальтированномъ состояніи, въ экстазѣ.

Такія же замѣчанія должны быть сдѣланы и относительно терминовъ *manasaspati* и *manaçcit* (№№ 32, 33)—владыка мысли, сердцевѣдецъ.

Наличность этихъ 40 эпитетовъ, частое употребленіе нѣкоторыхъ изъ нихъ, самое ихъ разнообразіе показываютъ, что Сома прежде всего былъ концепированъ, какъ божество *экстаза*. Состояніе экзальтаціи, производимое священнымъ напиткомъ,— вотъ основная и важнѣйшая сторона въ концепціи Сомы, — сторона, на которую главнымъ образомъ и было обращено вниманіе его поклонниковъ. Сома—это прежде всего и по преимуществу божество экстаза; это, во-первыхъ, божество экстаза опьяненія; во вторыхъ,—божество экстаза пѣнья; въ третьихъ — экстаза религіознаго и т. д. и т. д., и уже, примѣрно, въ десятыхъ—это божество молніи, грозы, солнца, луны — и чего угодно.

Оттуда — изученіе культа и концепціи Сомы, какъ и всякаго другого вакхическаго божества, должно направляться не съ небесъ на землю, а на оборотъ — съ земли на небо, отъ культуры—къ природѣ, отъ психологіи—къ метеорологіи.

Вообще, древніе далеко не были до такой степени астрономы и метеорологи, какъ это думаетъ современная сравнительно-миѳологическая школа. Конечно, явленія небесныя и метеорологическія обращали на себя ихъ вниманіе и вызывали въ нихъ усиленную миѳо-слагательную дѣятельность. Но за всѣмъ тѣмъ они не оставались глухи и слѣпы ко всему земному,

культурному, психологическому. Явленія самой культуры человѣческой и таинственный міръ душевныхъ движеній привлекали къ себѣ вниманіе и пытливость древнихъ не меньше, чѣмъ солнце, гроза, луна и звѣзды. Жизнь и смерть, духъ и тѣло, души умершихъ, тѣнь и двойники, сонъ и сновидѣніе, культурные факторы—огонь, искусственно добываемый, опьяняющій напитокъ съ его загадочнымъ дѣйствіемъ на душу, искусство врачеванія, чары поэзіи, музыка и пѣніе, законъ, правда, неправда,—весь міръ чувствъ соціальныхъ и мн. друг. — вотъ огромная область явленій, въ предѣлахъ которой было достаточно простору и импульсовъ для дѣятельности мысли и воображенія, —для миѳо-слагательнаго творчества.

Возвращаемся къ эпитетамъ Сомы. На сколько они характерны для этого божества экстаза, можно видѣть между прочимъ изъ слѣдующаго соображенія.

Извѣстно, что главнѣйшее и любимѣйшее божество эпохи Вѣдъ это — Индра, богъ грозы, богъ молніи, индійскій Зевсъ. Ему посвящено больше гимновъ, чѣмъ какому либо другому божеству, не исключая даже кроткаго друга людей—Agni. Индра—это популярное національное божество арійцевъ Семирѣчья. За вычетомъ чертъ національныхъ, это божество чисто природное, какъ сказано—грозовое (и также солнечное). — Индра стоитъ въ близкихъ отношеніяхъ къ Сомѣ: онъ вѣчно пьетъ Сому, онъ вѣчно пьянъ, всегда — въ экстазѣ, и вотъ въ этомъ то состояніи опьяненія онъ и творитъ всѣ свои благія для людей дѣянія, — разгоняетъ тучи, убиваетъ демона тучъ и мрака — Вритру, проливаетъ дождь и пр. Казалось бы, — допуская, что авторы гимновъ Ригъ-Вѣды употребляютъ эпитеты зря, расточая ихъ на право и на лѣво, — казалось бы, (говорю я), эти авторы должны были бы щедро надѣлить Индру тѣми же эпитетами, которые они относятъ къ Сомѣ. Въ такомъ случаѣ Индра непремѣнно величался бы *kavi* и *vipra*, какъ постоянно величается этими титулами Сома. Тѣмъ болѣе мы были бы вправѣ этого ожидать, что извѣстна манера поэтовъ Ригъ-Вѣды льстить божеству, къ которому обращаются въ данную минуту, и надѣлять его разными идущими и неидущими къ дѣлу титулами [1]).

[1]) Ср. *Max. Müller*, Essais sur l'histoire des religions (1872), стр. 36—37.

Что же находимъ мы въ дѣйствительности?

Мы находимъ, что—не взирая на указанную привычку поэтовъ Р. Вѣды, не взирая на близкія связи Индры съ Сомою, не взирая на то, что Индра—вѣчно въ экстазѣ, все-таки онъ не называется ни *kavi*, ни *vipra*. Я утверждаю это на основаніи слѣдующаго расчета: Индрѣ посвящено въ Р. Вѣдѣ болѣе 300 гимновъ, изъ коихъ многіе довольно велики; на этомъ пространствѣ 300 гимновъ Индра названъ *kavi* не болѣе *8—10 разъ*; онъ названъ *vipra*, всего нѣсколько разъ (если не ошибаюсь,—5 или 6 разъ)[1]). Такой процентъ слишкомъ ничтоженъ, и мы имѣемъ полное право утверждать, что *kavi* и *vipra не были* эпитетами Индры.

Вообще, пользуясь эпитетами для характеристики божествъ, нужно различать эпитеты постоянные и вытекающіе изъ основныхъ свойствъ даннаго божества отъ случайныхъ, спорадическихъ (если только эти послѣдніе не суть просто синонимы постоянныхъ) и не вытекающихъ изъ основной концепціи божества. Для Индры эпитеты *kavi* и *vipra* не только крайне рѣдки, но и не вытекаютъ изъ его основной концепціи. Поэтому то мы и считаемъ себя въ правѣ отнять отъ него эти титулы, приличествующіе божествамъ культурнымъ, а не природнымъ.

Кромѣ Сомы, сплошь и рядомъ характеризуется терминами *kavi* и *vipra* божество огня—Agni. Это одно уже показываетъ намъ, что Agni есть въ своей основѣ божество культурное, а не природное. Да припомнитъ читатель то, что было сказано выше о культурной роли огня, искусственно добываемаго, о его психологическомъ воздѣйствіи на дикарей въ эпоху, когда впервые стали слагаться основные элементы общественности. Піонеромъ этой младенческой культуры, первымъ цивилизаторомъ людей и былъ огонь. Оттуда концепція Agni — какъ божества культурнаго, какъ перваго законодателя, мудреца и жреца. Онъ *vipra* и *kavi*—по праву[2]).

---

[1]) Vipra въ стихѣ IV, 26, 1 (какъ увидимъ ниже) не относится къ Индрѣ, какъ таковому. Индра названъ vipra въ I, 51, 1; I, 130, 6; VIII, 98, 1.

[2]) См. *Bergaigne* Religion védique, I, 38 сл.—Agni божество домашнее *damunās* (VII, 9, 2; III, 1, 11; гость людей—*atithi*—VII, 8, 4 и др.; божество общественное—samanagā—VII, 9, 4; домовладыка—grhapati—VII, 15, 2; цивилизаторъ—III, 1, 18.—Мудрецъ—jātavedas, janmāni ā vi vidvān—VII, 10, 2 и пр.

Но возвратимся къ Сомѣ.

Опьяняющее дѣйствіе Сомы, картина экстаза, имъ возбуждаемаго изображается множествомъ оборотовъ и фигуръ, изъ коихъ здѣсь мы отмѣтимъ только нѣкоторые, самые общіе.

Сюда относится гимнъ X, 119, въ которомъ по указателю къ Р. Вѣдѣ — Anukramani — изображенъ пьяный Индра. Я не вижу ясныхъ указаній, что тутъ выведенъ именно Индра, — скорѣе это просто изображеніе душевнаго состоянія человѣка, упившагося Сомою.

X. 119.

1. «Таково, таково мое желаніе: я стяжалъ бы корову (и) лошадь! Вѣдь я напился Сомы!

2. Подобно сильно-дующимъ вѣтрамъ, возбудили меня выпитые (напитки)! Вѣдь я напился Сомы!

3. Меня возбудили выпитые (напитки), какъ быстрые кони (влекутъ) колесницу. Вѣдь я и пр.

4. Ко мнѣ прильнула молитва, какъ мычащая корова — къ милому сыну. Вѣдь я и пр.

5. Какъ плотникъ (выгибаетъ) козлы, такъ выгибаю я сердцемъ молитву. Вѣдь я....

6. Даже пылинкою не представляются мнѣ пять племенъ! Вѣдь я....

7. Оба міра (т. е. земля и небо) не равны половинѣ меня! Вѣдь я....

8. Я превзошелъ небо величиною (и) эту великую землю Вѣдь....

9. Ну-ка, поставлю я эту землю туда и сюда! Вѣдь...

10. Быстро эту землю хвачу я туда и сюда! Вѣдь....

11. Одна половина моя на небѣ, другую я протянулъ внизъ! Вѣдь....

12. Я величественъ, я возвышенъ до облаковъ! Вѣдь....

13. Служитель разукрашенный иду я, неся приношенія богамъ! Вѣдь....[1]).

[1]) Этотъ гимнъ приведенъ м. пр. у *Всев. Милера*, Очерки арійс. культ. 96 — 97. Въ примѣч. на стр. 97-й указано, что стихъ 13-ый не подходитъ къ Индрѣ, при чемъ Вс. Милеръ склоненъ смотрѣть на этотъ стихъ, какъ на приставку, не идущую къ дѣлу. Мнѣ казалось бы, что онъ будетъ умѣста, если мы не будемъ влагать гимнъ въ уста пьянаго Индры, а припишемъ его просто жрецу, который съ избыткомъ пріобщился Сомѣ.—Таково же мнѣніе *Бэрэпя*, Religion Véd. I, 151.

Кромѣ бахвальства пьянаго, здѣсь любопытны три черты: 1) иллюзіи (я возвышенъ до облаковъ, сдвину землю и пр.), 2) сопоставленіе напитковъ съ вѣтрами и 3) тяготѣніе молитвы (гимна) къ пьяному. Эти черты указываютъ на то, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ простымъ (т. ск. свѣтскимъ, мірскимъ), но съ *религіознымъ* опьяненіемъ, въ экстазѣ котораго человѣкъ мнитъ себя всемогущимъ чародѣемъ и глубоко убѣжденъ, что онъ не просто пьянъ, но священнодѣйствуетъ. Съ этой точки зрѣнія я считаю послѣдній стихъ гимна логическимъ завершеніемъ всего предыдущаго.

Опьяненіе Сомы — это таинство, это — актъ религіозный, объятый мистикой. Na vi jānāmi yadivedam asmi nihyaḥ samnaddho manasā carāmi yadā māgan prathamajā ṛtasyād id vāco açnuve bhāgam asyāḥ—говоритъ стихъ I, 164, 37—«я не знаю что есть я такое: полный тайный, препоясанный разумомъ хожу я. Когда пришелъ ко мнѣ первородный закона, тогда получилъ я (свою) долю этой рѣчи»[1]). Дѣло идетъ о наитіи Сомы, возбуждающемъ даръ слова. Жрецъ, пріобщившійся Сомѣ, носитъ его въ сердцѣ (X, 32, 9). Сома хватаетъ за сердце (hṛdisprç —X, 25, 2), приводитъ душу въ священный трепетъ, въ восторгъ, изображенный столь яркими красками въ цитированномъ уже стихѣ VIII, 48, 3: «мы напились Сомы, мы стали безсмертными, мы пришли въ область свѣта, мы обрѣли боговъ»!

Языкъ Вѣдъ изобилуетъ терминами, обозначающими питье Сомы, опьяненіе Сомою, экстазъ, имъ производимый, и т. под. Сюда относятся:

Somapā—пьющій Сому, опьяненный Сомою.

Somapāvan — id.

Somapīti — питье Сомы (т. е. процессъ питья).

Somapeya — id.

Somaçita — изощренный Сомою (т. е. возбужденный Сомою).

Somamad — опьяненный Сомою.

Samavṛddha — наслаждающійся Сомою, взлелѣянный Сомою и пр. т. под.

Этимъ мы закончимъ общую характеристику Сомы—какъ божества опьяненія и экстаза.—Готовясь перейти къ болѣе под-

---

[1]) *Bergaigne*, Rel. véd. I, 150. Характеристика Сомы, какъ опьян. напитка сдѣлана Бэргэнемъ на стр. 149—152.

робному изученію вѣдійской концепціи *экстаза* въ его отношеніяхъ къ *рѣчи* и *пѣнью* а равно и къ анализу нѣкоторыхъ данныхъ языка, сюда примыкающихъ,—мы скажемъ предварительно нѣсколько словъ о самомъ матеріалѣ, надъ которымъ мы будемъ работать.

§ 8. Гимны Ригъ-Вѣды, посвященные Сомѣ.

Въ Ригъ-Вѣдѣ, какъ извѣстно, посвященъ Сомѣ цѣлый отдѣлъ — IX-ое Mandala: здѣсь собраны почти всѣ (за немногими изъятіями) гимны Сомѣ — счетомъ 114 (соб. 113). Ихъ можно подраздѣлить на *два типа*: 1) гимны (или отдѣльные стихи) *литургическаго* характера и 2) гимны (или стихи) характера *теософическаго* или *мистическаго*. Внѣшняя грань между этими двумя разрядами проведена крайне непослѣдовательно: въ гимны литургическіе занесены стихи теософическаго характера и на оборотъ гимны теософическіе часто расположены примѣнительно къ процедурѣ культа.

Гимны (стихи) перваго типа—литургическаго — описываютъ самую процедуру добыванія напитка: это, очевидно, тѣ *mantra* (изрѣченія, религіозныя формулы), которыя пѣлись или произносились жрецами во время совершенія обряда прессовки и очищенія Сомы. Я отношу сюда гимны IX, 1—IX, 67. Какъ на внѣшній ихъ признакъ, можно указать на то, что всѣ они (за исключеніемъ нѣсколькихъ отдѣльныхъ стиховъ) имѣютъ одинъ и тотъ же ритмъ—Gayatrī. Этотъ короткій восьмисложный размѣръ, какъ мнѣ кажется, весьма подходитъ къ отрывочнымъ изрѣченіямъ, произносимымъ при совершеніи обряда [1]).

---

[1]) Вотъ для обращика отрывокъ изъ гимна IX, 1 въ русскомъ переводѣ:

Найсладчайшею струею,
Упоительной — теки ты,
Сома, выжатый для Индры!

—

Бичъ ракшасовъ, всенародный,
Въ матку, кованную мѣдью,
Онъ по древу опустился.

—

Будь подателемъ простора,
Щедрымъ будь, убійцей Вритры,
Поощри щедроты щедрыхъ! и пр.

Sit venia cacophoniae!

Общій характеръ этихъ гимновъ — отрывочность и сжатость выраженій. Ихъ содержаніе вращается вокругъ одной центральной точки — самой процедуры культа и распредѣляется между описаніемъ этой послѣдней и молитвенными обращеніями къ Сомѣ. Въ описаніи процедуры различаются слѣдующіе моменты: 1) прессовка растенія, что выражается корнемъ *su* (прич. прош. стр. *sutas*); 2) очищеніе посредствомъ процѣживанія, что выражается корнемъ *pu* — очищать, откуда другое имя Сомы — *Pavamāna* — очищающійся, свѣтло-текущій; 3) стеканіе жидкости въ сосудъ, который метафорически называется *yoni* — матка; 4) смѣшеніе Сомы съ молокомъ, водою и ячменемъ, причемъ пускаются входъ причудливыя метафорическія выраженія, въ родѣ того что эта вода называется океаномъ, молоко—коровою и т. п. Для обозначенія соединенія съ молокомъ часто употребляется глаголъ *çrī* — варить (*gavāçir* — смѣшеніе съ молокомъ, также *yavāçir*—смѣшеніе съ ячменемъ).

Гимны втораго типа — теософическаго — отличаются отъ гимновъ литургическихъ, какъ по содержанію, такъ и по внѣшней формѣ.—Сюда относятся гимны IX, 68—IX, 114 [1]).

Въ нихъ мы находимъ изложеніе—часто весьма туманное —сложныхъ концепцій Сомы небеснаго и мистическаго. Хотя это содержаніе обставлено пріемами литургическими, но я думаю, что въ этихъ гимнахъ мы имѣемъ дѣло съ отрывками изъ религіозно-философскихъ (конечно, устныхъ) произведеній древнихъ вѣдійскихъ мудрецовъ—*rshayas*.

Со стороны внѣшности эти гимны отличаются отъ первой категоріи большей длинотою, абстрактностью и вычурностью языка и наконецъ—метромъ. Здѣсь преобладаютъ метры *Jagati*, *Trishtubh* и *Anushtubh*. *Gayatri* и другіе размѣры попадаются лишь изрѣдка.

Что касается вопроса объ относительной древности того или другаго гимна или отдѣльныхъ стиховъ, то единственнымъ критеріемъ является здѣсь содержаніе: чѣмъ оно проще, яснѣе и наивнѣе, тѣмъ гимнъ (или стихъ) древнѣе; чѣмъ оно туманнѣе, чѣмъ больше въ немъ мистики и абстракцій, тѣмъ гимнъ

[1]) За вычетомъ гимна IX, 112, который къ Сомѣ не относится, и отдѣльныхъ стиховъ, относящихся къ процедурѣ культа или имѣющихъ характеръ молитвенный.

(или стихъ) позднѣе, новѣе. Оговариваюсь, что этотъ общій критерій можетъ допускать множество исключеній. Намъ еще прійдется, анализируя тотъ или другой гимнъ или стихъ, не разъ возвращаться къ этому вопросу.

ГЛАВА II.

Экстазъ опьяненія и экстазъ пѣнія.

§ 1. Пѣніе (гимновъ) дѣйствуетъ экстатическимъ образомъ

Въ гимнахъ Ригъ-Вѣды, подлежащихъ нашему анализу, пѣніе (гимновъ, священныхъ пѣсенъ) разсматривается, какъ одна изъ важнѣйшихъ дѣйствующихъ силъ, при посредствѣ коихъ Сома пріобрѣтаетъ свою чудодѣйственную мощь. Въ основѣ этой мощи, какъ мы видѣли въ предыдущей главѣ, лежитъ *экстазъ*, котораго сосудомъ и является богъ Сома, — божество пьянства, пѣнья и поэзіи. Вотъ именно это *состояніе экстаза* и приводится въ причинную связь съ *пѣніемъ* гимновъ, которымъ сопровождается процессъ приготовленія священнаго напитка Сомы.—Таковъ, по моему крайнему разумѣнію, основной смыслъ многихъ мѣстъ IX-го Mandala, изъ коихъ важнѣйшія суть слѣдующія:

IX, 2, 7. «Giras ta inda ojasâ marmṛjyante apasyuvaḥ yâbhir madâya çumbhase», т. е. «для тебя, о Инду, мощно очищаются дѣятельные голоса, которыми ты украшаешься для опьяненія». «Голоса», т. е. пѣніе, пѣсни, гимны,—которыми сопровождается процессъ приготовленія чудодѣйственнаго напитка, называются здѣсь «apasyuvaḥ», т. е. дѣятельные, энергичные, активные. Этимъ эпитетомъ характеризуется выдающаяся роль пѣнія въ этомъ процессѣ: пѣніе образуетъ въ немъ отнюдь не побочный элементъ, но одну изъ его существенныхъ составныхъ частей, безъ которой не было бы и искомаго результата. Глаголы marmṛjyante—«очищаются» и çumbase—«ты украшаешься»—суть техническіе термины, взятые отъ процедуры приготовленія напитка. Основной смыслъ приведеннаго мѣста можетъ быть формулированъ такъ: *giraḥ* (пѣніе, пѣсня, гимны) являются причиной по отношенію къ *mada* (опьяненіе, экстазъ

опьяненія). Дѣйствіе, которымъ эта причина связывается со своимъ слѣдствіемъ, живописуется различными терминами, изъ коихъ главнѣйшіе суть: *çumbh*—украшать, *vāsay*—одѣвать, *hi*—устремлять, гнать, погонять, *parish-kr*—украшать, *mrj*—очищать и пр. Употребленіе перваго изъ этихъ терминовъ мы нашли въ вышеприведенномъ примѣрѣ [1]): Сома украшается пѣснями, —наряжается въ пѣніе, какъ бы въ одежду. Второй терминъ, близкій по значенію къ первому, мы находимъ въ выраженіи: «tam gīrbhir vāsayāmasi» — «его (Сому) мы одѣваемъ пѣніемъ (гимнами)». (IX, 35, 5; 43, 1). То-же значеніе имѣетъ и терминъ parishkr: «gīrbhir parishkrtah viprasya» — «украшенный пѣснями жреца» (IX, 43, 3); или: «tvâm... anu viprāso... amadan... viçvābhir matibhir parishkṛtam»,—«жрецы привели въ экстазъ тебя,... украшеннаго всѣми гимнами (молитвами)» (IX, 86, 24). Пѣніе возбуждаетъ Сому, устремляетъ, погоняетъ его, какъ всадникъ погоняетъ коня (IX, 44, 2: dhiyā hitah...). Подъ воздѣйствіемъ священныхъ пѣсенъ Сома *растетъ* въ процессѣ культа—«ukthâir yajñeshu vardhate» (IX, 17, 4); — Сома взлелѣянъ пѣніемъ:—«tvā hinvanti vedhasah... girāvrdham (IX, 26, 6)—«вѣрные (т. е. вѣрующіе, поклонники) устремляютъ (погоняютъ) тебя пѣніемъ—взлелѣяннаго». При hinvanti нужно подразумѣвать girā, находящееся въ girāvrdh: его погоняютъ, т. ск. понукаютъ пѣснями, которыми онъ взлелѣянъ [2]). Посредствомъ пѣнія гимновъ онъ достигаетъ своей цѣли, — приходитъ къ извѣстному результату, — является во всеоружіи экстаза. Эта мысль выражена съ большой живостью изображенія въ интересномъ гимнѣ IX, 71, гдѣ между прочимъ говорится, что Сома sādhate girā—достигаетъ своей цѣли посредствомъ пѣнія —и что онъ vepate matī—находится въ состояніи экстаза благодаря гимну—(71, 3) [3]).

---

[1]) См. также IX, 40, 1 çumbhanti vipram dhitibhih — «украшаютъ жреца (т. е. Сому) молитвами».

[2]) Правда, въ Girā можно видѣть также locat. sing. отъ *giri*—гора и переводить girāvrddham—«выросшаго на горѣ». Но я не вижу въ этомъ надобности—въ виду столь частаго употребленія термина *gir*—голосъ.

[3]) Охарактеризованное мною воззрѣніе на пѣніе, какъ на причину экстаза, присущаго Сомѣ, сказывается или подразумѣвается также въ слѣд. мѣстахъ IX Mandala: 34, 6; 43, 2; 63, 21; 14, 2; 17, 7; 29, 2; 72, 1; 100, 1

Важнѣйшіе термины, которыми обозначается понятіе пѣнія гимновъ, суть слѣдующіе: *gir* (собств. *голосъ*), *vāc* (соб. *слово*), *dhî*, *dhīti*, *mati* (соб. *мысль*, *чувство*) *vip* (соб. *экстазъ*). Кромѣ этихъ выраженій употребляются и другія, напр. bhaга—гимнъ, kâra—гимнъ и пр.,—но эти послѣднія встрѣчаются рѣже и составляютъ какъ бы особый разрядъ терминовъ для обозначенія пѣнія. Здѣсь мы займемся анализомъ лишь вышеприведенныхъ наиболѣе употребительныхъ терминовъ. — Прежде всего нужно замѣтить, что ни одинъ изъ нихъ не называетъ предметъ, подлежащій обозначенію, такъ сказать, его собственнымъ именемъ: пѣніе не названо пѣніемъ, гимнъ, не названъ гимномъ, — для обозначенія этихъ понятій взяты слова, выражающія понятія «голосъ», «слово», «мысль», «чувство», «экстазъ». Каждое изъ этихъ словъ живописуетъ отдѣльную сторону понятія «пѣть гимны» и переносится на это послѣднее въ силу правила pars pro toto, при чемъ другія стороны подразумѣваются. И только совокупность всѣхъ четырехъ развертываетъ предъ нами все содержаніе разсматриваемаго понятія, какъ оно было установлено въ той отдаленной древности: чтобы получилось понятіе «пѣть гимны», необходима была наличность понятій, во первыхъ,—*голоса* (звуковъ пѣнія) — *gir*, но — голоса членораздѣльнаго, стало-быть *слова* (vāc), служащаго выраженіемъ извѣстнаго психическаго состоянія,—мысли, чувства (dhî, dhīti, mati, manman) и имѣющаго результатомъ произведеніе экстатическаго состоянія (а также, какъ увидимъ ниже, являющагося и само результатомъ послѣдняго)—что и выражается терминомъ *vip*.

Эти четыре представленія сливаются въ одно нераздѣльное пѣлое, такъ что когда говорили, напр., *gir*, то при этомъ подразумѣвали и всѣ прочіе термины,—и эта психологическая связь ясно обнаруживается въ тѣхъ мѣстахъ нашихъ гимновъ, гдѣ съ однимъ изъ разсматриваемыхъ терминовъ сопоставляются слова, произведенныя отъ корней другихъ терминовъ, или по крайней мѣрѣ—слова, по своему значенію могущія служить

(гимны лижутъ, цѣлуютъ Сому, какъ коровы—теленка); 105, 2; 107, 24; 61, 14; 62, 15 (gira jāta—рожденный гимномъ).

Гимнъ IX, 71 принадлежитъ, судя по содержанію, къ числу болѣе позднихъ. Онъ излагаетъ абстрактную теософическую доктрину Сомы небеснаго и не лишенъ темноты.

эквивалентами этихъ послѣднихъ. Такъ напр. когда мы читаемъ IX, 17, 7: ... tvā... naro *dhībhir viprâ*... mṛjanti, т. е. «тебя (Сому) очищаютъ мужи—жрецы молитвами», то наше вниманіе невольно останавливается на сопоставленіи словъ dhībhir viprā. Это послѣднее — vipra — произведено отъ корня vip—трястись, дрожать и обозначаетъ понятіе «жреца, трясущагося въ экстазѣ». Связанное этимологически и позначенію съ терминомъ *vip* (экстазъ и гимнъ), слово *viprāḥ* въ данномъ случаѣ является не только ближайшимъ опредѣленіемъ слова *naraḥ*, но служитъ также выраженіемъ подразумѣваемаго при dhībhiḥ понятія экстаза. Я думаю, что первоначально *vipra* могло означать не только жреца (въ экстазѣ), но всякаго человѣка, приходящаго въ экстазъ,—оно могло значить просто «трясущійся», «возбужденный». Допуская это, мы можемъ приведенное мѣсто перевести такъ: «тебя очищаютъ молитвами люди въ экстазѣ», при чемъ *viprāḥ* имѣло бы здѣсь тотъ оттѣнокъ, какой былъ бы лицо, если бы вмѣсто viprâḥ стояло vipā — Instrum. слова vip — экстазъ,—что мы находимъ напр. IX, 3, 2; Eṣa devo vipā kṛto —«этотъ богъ, созданный экстазомъ (=гимномъ)». Такое приравненіе выраженія *viprāḥ* къ выраженію *vipā* оправдывается, какъ намъ кажется, стихомъ, непосредственно слѣдующимъ за только что приведеннымъ, т. е. IX, 3, 3, гдѣ параллельно выраженію Eṣa devo vipā kṛto стоитъ: Eṣa devo *vipanyubhiḥ*... mṛjyate—этотъ богъ очищается жрецами (vipanyu—отъ vi-pan —прославляющій, воспѣвающій,—эпитетъ жреца). Далѣе такое же «описаніе» понятія *dhi* понятіемъ *vip* находится въ стихѣ IX, 22, 3: Eté... vipaçcitaḥ somâso... vipâ vyânaçur dhiyaḥ — «эти вдохновенные (или вдохновляющіе, — экстатическіе) Сомы достигли до (нашихъ) мыслей (гимновъ) путемъ экстаза (силою экстаза)». (См. также IX, 26, 1; 40, 1). Сопоставленіе *gir* и *vāc* находимъ въ стихѣ IX, 35, 5: «tam gīrbhir vācam-iṅkhayam... vāsayāmasi»,—«его (Сому), возбуждающаго *рѣчь*, мы облекаемъ *голосами* (гимнами)», т. е. мы облекаемъ Сому звуками пѣсенъ, имъ же вдохновленныхъ. Понятіе *gir* здѣсь описано понятіемъ *vāc*.—Сопоставленіе *vāc* и *mati* находимъ въ стихѣ IX, 97, 32... hinvāno *vācam matibhiḥ* kavīnām,—«побуждаемый къ пѣнью гимнами мудрецовъ» [1]).—Тамъ же, въ стихѣ 34, молитвы = мысли

[1]) См. также IX, 85, 7.

matayaḥ назы в аютсяvāvaçānaḥ—кричащія, поющія, голосящія [1]) —въ стихѣ же 35 онѣ «описываются» понятіемъ *vipra*: viprā matybhiḥ prcchamānāḥ, — «жрецы (въ экстазѣ, вдохновенные) молитвами (гимнами) умоляя (прося)»—т. е. жрецы (идутъ къ Сомѣ) умоляя его своими вдохновенными, исполненными энтузіазма гимнами [2]). Въ стихѣ IX, 99, 6 Сома названъ patir *dhiyaḥ* — владыка гимна (молитвы) и къ нему отнесенъ глаголъ *vacasyate* — шумитъ, голоситъ, поетъ,—глаголъ, произведенный отъ существ. *vacas* — слово (=vāc).—Въ стихѣ IX, 64, 25 понятіе слова=пѣнія описано понятіемъ экстаза: «tvaṃ soma *vipaçcitam*... *vācam* ishyasi»—«ты, Сома, производишь (соб. приводишь въ движеніе) вдохновляющую (вдохновенную исполненную энтузіазма) рѣчь (пѣсню)».

Обращаясь къ этимологіи приведенныхъ названій *гимна*, мы опять встрѣчаемся съ чередованіемъ и сцѣпленіемъ понятій *голоса*, *рѣчи*, *экстаза* и *мысли* (*чувства*) обстоятельство, указывающее на то, что сопоставленіе этихъ понятій не составляетъ исключительной особенности стиля Вѣдъ, что оно было вообще присуще индоевропейской древности и должно быть разсматриваемо, какъ *исконная психологическая ассоціація*, возстановленіе которой можетъ бросить нѣкоторый свѣтъ *на роль языка и присущаго ему ритма* на древнѣйшихъ ступеняхъ культуры.

Мы начнемъ нашъ анализъ съ термина *gir*. Это слово значитъ собственно *голосъ*, *звуки голоса* и возводится къ корню *gar*, первоначальное глагольное значеніе котораго было, какъ я думаю, весьма неопредѣленно: онъ могъ выражать разнообразныя глагольныя понятія, имѣвшія между собою одну лишь общую черту, — это именно то, что всѣ они обозначали дѣйствія, связанныя такъ или иначе съ *горломъ*,—таковы напр. понятія *кричать* и *пѣть* съ одной стороны и *глотать*, *пожирать* съ другой. Можно думать, что корень *gar* обозначалъ первоначально не какое-либо глагольное понятіе, а именно понятіе *горла* или *глотки*, и въ послѣдствіи, получивъ глагольное значеніе, сталъ обозначать всякое дѣйствіе, произведенное горломъ или глоткой. — Здѣсь мы разсмотримъ только тѣ изъ разнообразныхъ

---

[1]) Или, б. м., вожделѣющія,—отъ vaç—вожделѣть.

[2]) См. также IX, 107, 24.

отпрысковъ этого корня, которые примыкаютъ къ представленію о горлѣ, какъ органѣ звуковой и словесной функціи, относя въ примѣчаніе разсмотрѣніе нѣкоторыхъ другихъ отпрысковъ, примыкающихъ къ понятію о горлѣ, какъ орудіи глотанія и т. п.—См. прим. 1.

Отъ первоначальнаго корня *gar* — въ значеніи издавать звуки мы имѣемъ въ санскритѣ глаголы gṛnâti—поетъ и jarate —поетъ (употребл. въ формѣ Atmanepada)[1]. Оба эти глагола встрѣчаются въ гимнахъ IX-го Mand. въ опредѣленномъ значеніи «пѣть», т. е. не кричать, не издавать звуки вообще, а именно *пѣть*, т. е. съ понятіемъ, выражаемымъ глаголами gṛnâti и jarate, неразрывно связывается понятіе ритма. При глаголѣ *jar* — пѣть—находится и сущ. *jaritar* — пѣвецъ, употребляющееся, какъ синонимъ vipra, kavi, kâru и проч. Понятіе пѣнія удерживается также, какъ мы видѣли, и въ словѣ *gir*, обозначающемъ *гимнъ* или *пѣніе гимновъ*. Но обыкновенное, преобладающее значеніе этого слова есть представленіе *голоса* вообще, безъ опредѣленной квалификаціи его. Почти таково же значеніе греческаго γῆρυς, которое оттѣняется только представленіемъ *громкаго* голоса, *зова*. Этотъ оттѣнокъ однако же не ограничивается формой γῆρυς, но составлялъ принадлежность всѣхъ тѣхъ формъ корня *gar*, которыя получили значеніе *будить*, быть *разбуженнымъ*, — *бодрствовать*, — значенія, возникшія, очевидно, изъ основнаго понятія *будить крикомъ*, *отрывать отъ сна* громкимъ зовомъ или же въ значеніи «средняго» залога—быть разбуженнымъ крикомъ, зовомъ и т. п.

Сюда принадлежатъ удвоенныя формы санскр. jâgṛ—jâgrati —«онъ бодрствуетъ» и греч. perf. ἐγρήγορα—бодрствую, затѣмъ греч. ἐγείρω—бужу.—На славянской почвѣ мы имѣемъ отъ корня gar слова *горло*, которое, въ отличіе отъ *глотки*, должно было выражать представленіе «звучащаго»[2], и *глаголъ* — тер-

[1]) Эти двѣ формы *gar*—и *jar* — представляютъ собою лишь раздвоеніе одного и того же основнаго корня *gar*,—раздвоеніе, произшедшее отъ двоякой вокализаціи корня: 1) *gar* и *gr* и 2) *ger*. Это раздвоеніе имѣло мѣсто еще въ индоиранскомъ праязыкѣ, что видно изъ наличности обѣихъ формъ въ языкѣ Авесты: *gere*,—т. е. gr и (aibi-) *jaretar* (пѣвецъ, прославляющій).—Ср. *Joh. Schmidt*, Zwei arische a—laute и пр. Z. f. v. Spr. XXV, 72.

[2]) Ср. *горлица*: «и сядѣть, аки *горлица*, на сусѣ древѣ *желѣючи*...» (изъ письма Владиміра Мономаха къ Олегу).

минъ, присоединяющій къ до сихъ поръ разсмотрѣннымъ понятіямъ *пѣнія*, *голоса* и *крика* (или *зова*) [1]) еще и понятіе *рѣчи*, —членораздѣльной, человѣческой рѣчи.

Чередованіе тѣхъ же понятій мы находимъ и въ различныхъ отпрыскахъ корня *vac*, основное значеніе котораго есть понятіе *рѣчи*. Въ санскритѣ глаголъ vac (vak) значитъ *говорить*. Но очень часто, и въ особен. въ гимнахъ Вѣдъ, это значеніе переходитъ въ значеніе *пѣть*, или, точнѣе, оба значенія сливаются, соединяются въ одномъ и томъ же терминѣ. (Ср. напр. IX, 97, 7: pra *kāviam*... *bruvāno*... devānām janimā *vivakti*). Отожествленіе этихъ двухъ понятій выразилось въ выше-указанномъ употребленіи слова *vāc* въ значеніи *гимна*. На ряду съ *vāc* (ж. р.) въ этомъ же значеніи употребляется и слово *vacas* (ср. р.). Что такое употребленіе этихъ терминовъ, выражающихъ собственно понятіе *рѣчи*, *слова*, не есть исключительная особенность санскрита или, тѣснѣе, стиля Вѣдъ, на это указываютъ ихъ греческіе и латинскіе эквиваленты. Санскр. *vāc* значитъ собств. 1) *рѣчь* и 2) *голосъ*. Это второе значеніе удержалось въ латин. *vox*, которое однако же, какъ извѣстно, употребляется также въ значеніяхъ *слово*, *языкъ* (Sprache) и *акцентъ*, *удареніе*, *тонъ*. Мы наблюдаемъ здѣсь переходъ отъ представленія голоса, звуковъ голоса къ представленію членораздѣльности и ритма,—переходъ, являющійся уже завершеннымъ въ греческомъ терминѣ ἔπος, этимологически тождественномъ съ санскр. *vacas*. Гр. ἔπος значитъ собств. *пѣсня*, во множ. числѣ ἔπεα, ἔπη —поэма, эпическія сказанія, которыя *пѣлись*, а не «говорились». У Гомера слово ἔπος, ἔπεα употребляется и въ *значеніи рѣчи*, *слова*. Понятіе *рѣчи* и *пѣнія* такъ же категорически отожествляются и на греческой почвѣ, какъ это имѣетъ мѣсто въ Вѣдахъ. Соотвѣтствующій глаголъ εἰπεῖν (аористъ) употребляется въ обоихъ значеніяхъ говорить и пѣть. Это послѣднее значеніе *пѣть* онъ имѣетъ, какъ я думаю, въ первомъ стихѣ Одисеи: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα...; глаголъ ἔννεπε, очевидно, употребленъ здѣсь, какъ синонимъ глагола ἄειδε, который находится въ соотвѣтствующемъ первомъ стихѣ Иліады: Μῆνιν ἄειδε, θεά... У насъ, на славянской почвѣ, отъ корня *vak* мы имѣемъ наше

[1]) Понятіе зова лежитъ также въ основѣ греч. ἀγείρω—собираю (=созываю) и ἀγορά—собраніе, рынокъ, *вѣче*.

древнее, историческое слово *вѣче*, которое этимологически соотвѣтствуетъ санскритскому *vākya*—рѣчь Глаголъ *вѣщать* представляется отъ-именнымъ, Denominativum, произведеннымъ отъ *вѣче*, или быть можетъ, отъ исчезнувшаго *вѣкъ* — (сравни, ниже, въ § 5, чело-*вѣкъ*), который соотвѣтствовалъ санскритскому *vāc* и отъ котораго мы имѣемъ интересный эпитетъ Олега — *вѣщій* [1]).

Аналогія въ чередованіи значеній словъ, происшедшихъ отъ корня *vac*, и словъ, происходящихъ отъ корня *gar*, дополняется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что, подобно тому какъ отъ *gar* мы имѣемъ слово *горло*, т. е. названіе того органа, функція котораго выражается корнемъ *gar*, такъ и отъ *vac* мы имѣемъ въ санскритѣ слово *vaktra*, обозначающее *рота*, т. е. опять органъ, котораго функція обозначается корнемъ *vac*. Такое же семазіологическое происхожденіе имѣетъ и наше слово *губа*, которое возводится къ любопытному корню *gub* или *guv*, отъ котораго въ древнеперсидскомъ сохранился глаголъ *a-gaub-a-ta* — сказалъ, перешедшій и въ новоперсидскій въ формѣ *guften* — говорить. Несомнѣнно, что тотъ же корень находится и въ нашемъ *гов-орить*. Въ греческомъ онъ, какъ я думаю, находится въ словѣ γεύ ειν—пробовать (ртомъ), вкушать, отвѣдывать лат. *gustare*.—Къ этимъ примѣрамъ можно бы, кажется, присоединить и греч. γλῶσσα—языкъ (въ обоихъ значеніяхъ),—слово котораго формацію можно объяснить себѣ слѣд. обр.: изъ *gar* возникло (Brugman, Morph. Unter. I, 50) grā (черезъ gar-ā), что на греч. почвѣ могло дать γλω,– откуда съ нарощеніемъ χ—*γλωχ:α—γλῶσσα. Я отмѣчаю здѣсь это явленіе—названія горла, рта, губъ и языка отъ ихъ словесной (звуковой) функціи, — не дѣлая пока ни-

---

[1]) *Вѣщать* и *вѣщій* образовались изъ формы *вѣкъ* — чрезъ посредство «дентализированной» формы *вѣт—*, фигурирующей въ качествѣ коренной въ словахъ *отвѣтъ*, *завѣтъ*, *привѣтъ* и др. Движеніе это можетъ быть формулировано такъ:

вѣк—(от-)вѣтить (вм.—вѣкить)—(от-)вѣтъ—
вѣщать (изъ *вѣтjать).

Ср. *Буслаевъ*. Опытъ истор. грамм. (1858). Стр. 61.

Явленіе *т* вм. *k* въ словахъ (от-)вѣтъ, претить (прекъ), чьловѣчьстии и мн. др. должно быть сопоставлено съ явленіемъ дентализма въ греческомъ яз. См. Курціусъ, Grundzüge 442 сл.; *Joh. Schmidt*, Z. V. Sp. XXV, 153 сл.

какихъ выводовъ изъ него,—эти выводы я постараюсь сдѣлать ниже, въ параграфѣ 5-мъ,—здѣсь же намъ предстоитъ еще разсмотрѣть термины *vip*, *dhi* и *mati*, къ которымъ и обратимся.

Корень *vip*, какъ было указано выше, значитъ дрожать, трястись. Думаютъ, что онъ сохранился въ лат. *vibrare* и литовск. *wirpeti* — дрожать. Если это сопоставленіе вѣрно, то любопытно то, что приведенные лат. и лит. глаголы произведены не прямо отъ корня *vip*, а отъ темы *vipra*,—которая извѣстна намъ изъ санскр. vipra-s — жрецъ, вдохновенный пѣвецъ. Отъ корня *vip* въ санскритѣ имѣются сущ. vip и *vipas, сохраненное въ словахъ vipaçcit — вдохновенный или вдохновляющій и vipodha — вдохновляющій. Эти существительныя, какъ мы видѣли, обозначаютъ энтузіазмъ, экстазъ. Мы знаемъ также, что слово *vip* употребляется въ Вѣдахъ, какъ синонимъ *гимна* и *слова* (Com. vâṅnâma). Этотъ терминъ vip — гимнъ, слово, рѣчь — прямо говоритъ намъ о томъ, что термины gir, vâc и пр. только подразумѣваютъ. Мы указали уже и ниже дадимъ новыя подтвержденія тому, что термины gir, vâc и т. п., обозначающіе *рѣчь* и *пѣніе*, въ тоже время, такъ сказать, подразумѣваютъ еще два понятія, а именно: *ритмъ* и *экстазъ*. Вотъ именно это послѣднее понятіе—экстаза—и выражается опредѣленно въ терминахъ *vip* и *vipra*.

Термины *dhî* и *mati* или *manman*, какъ мы указали уже, обозначаютъ гимнъ со стороны, такъ сказать, содержанія. Гимнъ названъ dhî или mati (manman), по скольку онъ является выраженіемъ извѣстныхъ мыслей и чувствъ.—Корень *dhî* значитъ *воспринимать*, *чувствовать*, *мыслить*. Отъ него произведены сущ. *dhî* — и *dhîti* — (оба жен. р.) — съ употребленіемъ которыхъ въ гимнахъ 9-го Mand. мы познакомились выше. Судьбы этого корня и его отпрысковъ въ другихъ родственныхъ языкахъ мнѣ не ясны. Въ санскритѣ онъ является также въ формахъ *dhyâ* и *dhyâi*—съ которыми Боппъ [1]) сопоставляетъ греч. θέα — зрѣлище, θεάομαι — гляжу, созерцаю, указывая на аналогичный переходъ значеній отъ понятій «мыслить, знать» къ понятію «смотрѣть, видѣть» въ корнѣ *vid*. (Санскр. знать, лат. видѣть) и *budh* (санскр. знать и авест. видѣть). То-же сопоставленіе дѣ-

[1]) Glossarium Sanscritum,—подъ корнемъ dhyâi.

лаетъ и Фикъ (Vergleich Wörterb. I, 117). Курціусъ считаетъ такое сопоставленіе невозможнымъ въ виду того, что основной греческой формой приведенныхъ словъ и ихъ родичей является форма *ϑāF*, которая плохо вяжется съ санскр. *dhyā* или *dhyâi*. (Griech. Etym. стр. 238). Болѣе удачнымъ представляется мнѣ толкованіе Потта (Etym. Forsch., II, II, I, стр. 574), который объясняетъ dhī изъ adhi + i (предлогъ adhi съ глаголомъ i — итти) и dhyâi изъ adhi + âi (вриддһированная форма корня i), — въ значеніи стремиться, желать, умолять (въ такомъ смыслѣ въ Вѣдахъ очень часто употребляется глаголъ *itti*). Это объясненіе получаетъ интересъ при сличеніи съ слѣдующимъ мѣстомъ: IX, 15, 1, 2: Esha (этотъ, Сома) *dhīyā yâti* —(идетъ молитвою, — побуждаемый гимномъ)... Esha (этотъ Сома) purû *dhiyâyate*... devatâtaye... (молитвами настраивается для... жертвоприношенія). Dhiyāy есть глаголъ, произведенный отъ сущ. dhī, и обыкновенно переводится «Andacht üben» или «Andachtswerk vollbringen» (Grass.). Мнѣ кажется, что въ приведенномъ мѣстѣ dhiyāyate значитъ то же самое, что въ предыдущемъ стихѣ *dhiyā yāti*, т. е. итти, двигаться, стремиться къ чему-либо подъ воздѣйствіемъ *dhī*—гимна, молитвы, — настраиваться молитвою въ извѣстномъ смыслѣ, для извѣстной цѣли. Выраженіе *dhiyā yāti* представляется мнѣ описательнымъ: глаголъ yāti нѣкоторымъ образомъ «описываетъ» понятіе «прибѣгать съ молитвой», (понятіе движенія, соединеннаго съ извѣстнымъ душевнымъ настроеніемъ), заключающееся въ *dhī*.

Пятый терминъ *mati* возводится къ корню *man*, выражающему понятіе *думать*, *мыслить*. Несомнѣнно, что первоначально значеніе этого корня было несравненно шире и что онъ служилъ выраженіемъ не только понятія мыслительной дѣятельности, но также — понятій о *всякой* психической дѣятельности, о самыхъ различныхъ психическихъ состояніяхъ, явленіяхъ и актахъ. Въ языкѣ Авесты отъ корня man образовалось сущ. *mainyu* — духъ, геній. Онъ употребляется въ значеніи теософическомъ, напр. Spenta-Mainyu—духъ благодѣтельный, т. е. Ормаздъ, Aŋgra-Mainyu — духъ утѣсненія, духъ зла—Агарманъ. Въ санскритѣ эквивалентъ авест. mainyu есть слово *manyu*, значеніе котораго уже совсѣмъ иное: *гнѣвъ*. Далѣе, отъ корня *man* мы имѣемъ санскр. *manas*—душа, разумъ, чувство, зендское *manδ*—мысль, греч. μένος — мужество, храбрость. Любопытно это рас-

предѣленіе значеній между тремя приведенными словами, которыя въ отношеніи этимологическомъ совершенно тожественны. Оно показываетъ намъ, что корень *man* первоначально относился къ весьма различнымъ психическимъ категоріямъ, что подтверждается еще и другими производными отъ корня *man*, каковы напр., санскр. *mantra*—изрѣченіе, совѣтъ, зенд. *mąθra* — изрѣченіе, слово, религіозная формула, слав. *мысль*, греч. μῆνις—гнѣвъ, μεναίνω—сильно желаю, лат. *mens*—умъ, *memini*—помню, наше по*мнить* и па-*мять* и пр. Значенія этихъ словъ очень разнообразны, но всѣ они вращаются въ сферѣ явленій психическихъ.

Для насъ, въ настоящемъ случаѣ, любопытны тѣ производныя отъ корня *man*, которыя показываютъ чередованіе понятій *рѣчь*, *гимнъ*, *мысль* и *экстазъ*. Только что приведенныя санск. *mantra* и зенд. *mąθra* представляютъ намъ наглядный переходъ отъ понятія слова—рѣчи къ понятію гимна. *Mantra*—это *изрѣченіе*, это нѣчто среднее между *словомъ* и *пѣснью*. Это—священная формула, которая либо *пѣлась*, либо произносилась нараспѣвъ, речитативомъ, — таково, вѣроятно, было одно изъ древнѣйшихъ значеній этого слова, удержавшееся и въ санскритѣ и въ языкѣ Авесты Суффиксъ *tra* (муж. и ср. р.) служитъ по большей части для образованія именъ, имѣющихъ значеніе *орудія*, *средства*, при помощи котораго производится или осуществляется то, что выражается корнемъ. Поэтому *man-tra* есть орудіе, которымъ осуществляется дѣйствіе или состояніе, выражаемое корнемъ *man*. Корень *man* обозначаетъ психическую дѣятельность вообще, слѣдов. *mantra* есть собственно «орудіе психическаго воздѣйствія» т. е. «магическая формула», а потомъ и вообще «совѣтъ», «наставленіе», «изрѣченіе» и т. п. Замѣняя суфф. *tra* суффиксовомъ *tar*, который выражаетъ понятіе дѣйствующаго лица, мы получимъ собственное имя греческаго Ментора (Μέντωρ)—этого «совѣтника» по преимуществу.

Вѣдійское mati (ж. р.) — гимнъ, молитва — представляетъ только дальнѣйшее развитіе понятія «священной, магической формулы» — mantra. Въ греч. языкѣ мы находимъ близкую къ санскр. mati форму — въ словѣ μάντις. Но оно разнится отъ mati по роду (суфф. ti одинаково служитъ для образованія именъ,

какъ женскаго, такъ и муж. рода) и по значенію [1]). Μάντις значитъ колдунъ, предсказатель будущаго, вѣщій, мудрецъ и т. п. Однимъ словомъ, это почти тоже, что санскрытское kavi. — Но что особенно любопытно для насъ,—это наличность въ греч. яз. одного глагола, который возводится къ тому же корню *man*, а по своему значенію тѣсно примыкаетъ къ слову μάντις. Это глаголъ μαίνεσθαι—быть въ изступленіи, въ экстазѣ, бѣсноваться. При немъ стоитъ сущ. μαινάς—бѣснующаяся вакханка, женщина въ религіозномъ экстазѣ. Глаголъ μαίνεσθαι употребляется, между прочимъ, для обозначенія поэтическаго вдохновенія, творческаго экстаза поэтовъ.—Въ виду глагола μαίνεσθαι слово μάντις получаетъ значеніе сан—го vipra, съ которымъ мы познакомились выше, а равно и вѣдійскаго *muni*—отъ того же корня *man*. Это muni впослѣдствіи получило значеніе «отшельникъ, подвижникъ», но въ Ригъ-Вѣдѣ оно значитъ «изступленный, находящійся въ экстазѣ».

И такъ рядъ производныхъ отъ корня *man*—mantra, mati, muni, μάντις, μαίνεσθαι — представляютъ сцѣпленіе понятій *рѣчи*, *пѣнія* и *экстаза*.

На славянской почвѣ мы имѣемъ слово мѫдръ, которое связывается съ корнемъ *man* чрезъ посредство другаго санскритскаго (resp. индоевропейскаго) корня — *mand*, который фигурируетъ въ двухъ формахъ: *mand* и *mad*. Отношеніе между этими двумя формами первоначально было такое же, какъ между *man* и *ma*, т. е.—mand : mad=man : ma=перв, mand, man: mnd, mn.

Значенія корня mand(mad) — быть опьяненнымъ, возбужденнымъ, радоваться, ликовать, прославлять и пр.—въ разныхъ направленіяхъ примыкаютъ къ разнообразнымъ значеніямъ корня *man* (*ma*). Отпрыски одного изъ этихъ корней развиваютъ

---

[1]) Что касается до внѣшней формы, то разница между matis и μάντις зиждется на различіи въ вокализаціи корня, связанной съ удареніемъ: санскр. mati возводится къ формѣ mnti, гдѣ коренной слогъ *an*, не имѣя надъ собою ударенія, утратилъ *a* и вокализировалъ *n*, между тѣмъ какъ въ μάντις коренной слогъ *an*, защищенный удареніемъ удержался въ своемъ первоначальномъ видѣ,—или же возвратился къ таковому вмѣстѣ съ перенесеніемъ ударенія назадъ.

въ себѣ значенія, взятыя, повидимому, отъ другаго; такъ греч. μαίνεσθαι—отъ *man*—по значенію примыкаетъ къ *mand*; наоборотъ наше мѫдръ — отъ mand — примыкаетъ по значенію къ *man* Отъ *mad* мы имѣемъ въ санскритѣ сущ. *mada*—опьяненіе, экстазъ,—слово, которое въ Авестѣ, гдѣ оно звучитъ *maδa*, не утрачивая значенія «экстазъ, опьяненіе», развило также значеніе «врачебное искусство». Едва ли можно отдѣлять отъ этихъ формъ латинское *med*—въ medeor, medicus, medicina. Конечно, допуская, что mad = mn̥d, мы должны ожидать въ лат. форму *mend*; — быть можетъ, мы ее и находимъ въ *mendax*, гдѣ значеніе приняло только, такъ сказать, «отрицательное» направленіе—весьма возможное въ развитіи терминовъ, каковы «возбужденный», «шаманъ», «знахарь» и пр. Гласный *e* въ *medicus*, *medeor*, *meditor* является «неправильнымъ» (sit venia verbo) отголоскомъ носоваго сонанта n̥,—развившимся здѣсь, какъ я думаю, потому, что уже въ индоевроп. праязыкѣ этотъ санантъ въ корнѣ mn̥d сталъ выраждаться въ ирраціональный гласный, который и выразился на латин. почвѣ въ видѣ *e*, между тѣмъ какъ въ корнѣ pn̥th (πενθ—πάσχω, πάθος) онъ принялъ форму *a*, *pati*, *passus*. Мнѣ кажется, что возникновеніе ирраціональныхъ гласныхъ изъ n̥, m̥ должно было начаться еще въ индоевроп. праязыкѣ, гдѣ формы съ такими гласными и формы съ носовымъ могли фигурировать рядомъ, другъ друга не исключая. Совпаденіе индоиранскаго ирац. *a* съ таковымъ же греческимъ даетъ нѣкоторое право утверждать, что это *a* стало выдѣляться изъ n̥, m̥ еще индоевр. праязыкѣ.

Далѣе отъ *mand* мы имѣемъ эпитеты Сомы *mandra*, *mandin mat-sara* и пр.,—см. въ вышепривед. перечнѣ (стр. 26).

Нашъ анализъ корня *man* будетъ незаконченнымъ, если мы упустимъ изъ виду еще одинъ любопытный корень, состоящій въ несомнѣнномъ родствѣ съ корнемъ *man*.

Если мѫдръ, примыкая по значенію къ *man*, въ то же время этимологически восходитъ къ *mand*, то гр. μανθ, μαθ (учиться, познавать), примыкая по значенію къ *man*, этимологически восходитъ къ корню *manth*, *math*. См. прим. 3-е.

Корень *manth* (*math*) означаетъ въ санскритѣ «приводить въ быстрое вращательное движеніе» и спеціально примѣняется къ обозначенію процесса *добыванія огня* и процедуры *взбиванія*

масла. Далѣе его значенія развиваются въ направленіи понятій: кружить, вырывать, похищать, разрушать, возбуждать, мутить, умопомрачать. — Оттуда *agnimanthana* — добываніе огня посредствомъ тренія двухъ кусковъ дерева — двухъ *araṇi; manthin* — напитокъ Сомы, т. е. *возбуждающій, вдохновляющій*, а равно: «составленный изъ смѣшенія извѣстныхъ ингредіентовъ». Далѣе: *manmatha* — любовь и богъ любви, — Эросъ. По мнѣнію Потта (Etimologisch. Forsch. V, 273), это—сложное слово изъ *man* = *manas* (чувство, разумъ) и *matha* и значитъ «смущающій, помрачающій чувство или разумъ»,—а—не просто удвоенная интензивная форма отъ корня *manth.* Такой взглядъ онъ основываетъ на томъ обстоятельствѣ, что съ одной стороны есть форма *manomathana* — синонимъ manmatha, — представляющая уже безспорно сложное слово изъ *manas* и *mathana*, — а съ другой имѣется сложное *mandhātar*—мыслитель,—гдѣ форма *man* фигурируетъ, какъ эквивалентъ *manas.* Но я думаю, что, во-первыхъ, сложное *manomathana* не можетъ служить указаніемъ для этимологическаго объясненія слова *manmatha*: если по своей формаціи эти слова и стоятъ въ связи, то это связь чисто-искусственная,—это обращикъ «народной этимологіи»: грамматическое чутье поняло удвоенную форму manmatha — какъ manas + matha. Во-вторыхъ, слово mandhātar можетъ быть разсматриваемо не какъ сложное изъ man=manas+dhātar, но какъ *простое* nomen agentis, произведенное отъ *сложной* темы *man-dhā*, — ср. *çraddhā.* Во всякомъ случаѣ наличность слова *mandhātar* еще не достаточна для того, чтобы принять существованіе слова *man*, неизвѣстнаго въ словарѣ и едва ли возможнаго въ такой голой формѣ; понятія «ума» и «чувства» выводятся изъ корня *man*, котораго значенія, какъ мы видѣли, весьма разнообразны, всегда при помощи какихъ-нибудь суффиксовъ (man-as, men-ti).—Въ виду этихъ соображеній я считаю болѣе умѣстнымъ разсматривать слово *manmatha*—просто какъ удвоенную форму корня *manth.* По своему значенію, оно представляетъ лишь дальнѣйшее развитіе основной концепціи, выражаемой этимъ корнемъ: manmatha — это «возбудитель», — начало или божество, приводящее человѣка въ состояніе остраго душевнаго возбужденія,—въ экстазъ любви.

На славянской почвѣ форма *manth* находится въ словахъ

мѧтити, мѧсти, а форма *math=mṇth*—въ словѣ *мѣтати* (мотать) —συστρέφτσθαι, verti (Miklos. Lexc. 385) [1]).

Мы, кажется, неошибемся, если примемъ, что основнымъ значеніемъ корня manth (math) было понятіе быстраго (вращательнаго) движенія,—но только концепированнаго съ точки зрѣнія его психологической подкладки или его психологическихъ результатовъ. Первоначально этотъ корень могъ выражать самыя разнообразныя дѣйствія,—добываніе огня, взбиваніе масла, смѣшиваніе и взбалтываніе опьяняющаго напитка, круговую пляску и мн. др, — но всегда съ обозначеніемъ психическаго состоянія, сопутствовавшаго всѣмъ подобнымъ актамъ. Отличительными признаками психическаго состоянія, выражавшагося корнемъ manth, несомнѣнно были: оживленіе, возбужденіе, энергія, прыть, экстазъ; затѣмъ эти психологическія представленія могли отдѣлиться отъ своихъ физическихъ коррелятивовъ, и тѣ и другіе получили отдѣльное развитіе, осложненное новыми ингредіентами. Я думаю, что греч. Про-μηθ-εύς, μόθος (свалка, сраженіе, смятеніе), μόθων (Hesych: εἰδός τι ὀρχήσεως — родъ танца) и нѣк. др., въ самомъ дѣлѣ, принадлежатъ къ разсматриваемому корню, при чемъ — въ двухъ послѣднихъ — коренной гласный получаетъ слѣдующаго рода объясненіе: при корнѣ μαθ (изъ mṇth) были образованы μόθος, μόθων, какъ при βάλλω—βόλος, при κταν—(ἔκτανον, κτατός, κτείνω)—κτόνος, при ἔταμον—τόμος и пр., такъ что отношеніе ε: o, представляемое формами ἔχω — ὄχος, φέρω—φόρος и др, сохранялось и въ формахъ κτείνω—κτόνος, τέμνω—τόμος и наконецъ проникло въ корни типа μανθ,—откуда и произведены μόθος, μόθων,—формы, «неправильность» которыхъ сводится къ отсутствію ν передъ θ (а также къ отсутствію формы *μενθ,—если не считать μενθῆναι—Saussure

---

[1]) Ъ изъ nasalis sonans мы имѣемъ въ словахъ:

съ = sa (=sṃ, но сѫ = sam);

къ = kam (вм. ·ka = kṃ);

сѣто = çatam, ἑκατον (=k_1ṇta_1m);

аор. несъ = na_1k_1m

несохъ = na_1ka_2sm (гр.—σα).

Ь изъ nasalis sonans:

льгъкъ = laghu (вѣд. raghu), ἐλαχύς (авест. reṇj).

Mém. 152)[1].—«Правильную» (т. е. раціональную) вакализацію мы находимъ въ лат. *mentula.*

И такъ, мы примемъ, что уже въ индоевроп. праязыкѣ были родственные корни man (mn), mand (mnd) и manth (mnth), выражавшіе разнообразные виды и оттѣнки душевныхъ состояній и движеній и, между прочимъ, примѣнявшіеся, для обозначенія концепціи *экстаза* въ его отношеніяхъ къ *рѣчи—пѣнію, круговой пляскѣ* и *опьяняющему напитку.*

§ 2. Пѣніе, служа причиной экстаза, является въ то-же время и результатомъ послѣдняго.—Концепція экстаза.

Мы видѣли, что въ ряду представленій, групирующихся вокругъ терминовъ *gir, vāc, dhī* и пр., находится и представленіе *экстаза*,—представленіе, для выраженія котораго существуютъ особые термины, исходящіе въ большинствѣ случаевъ изъ корня *vip.* Въ этомъ параграфѣ намъ предстоитъ обозрѣть тѣ мѣста IX Mandala, въ которыхъ понятіе экстаза (vip) разсматривается какъ причина по отношенію къ понятіямъ gir, vāc, dhī и пр. Такихъ мѣстъ весьма много. Идея объ экстатическомъ происхожденіи *рѣчи—пѣнія* такъ же присуща гимнамъ IX Mandala, какъ и вышеочерченная нами противуположная идея — объ экстазѣ, какъ результатѣ рѣчи — пѣнія. Наиболѣе интереснымъ и такъ сказать, категоричнымъ мѣстомъ, въ которомъ выразилась занимающая насъ мысль, является IX, 96, 7: «*prāvīvipad* vāca ūrmim na sindhur *giraḥ* somaḥ pavamāno *manīshāḥ*,...», т. е. «всколебалъ (породилъ экстазомъ»—экстазировалъ»—sit venia verbo!) рѣчи (род. ед.) волну, какъ рѣка,—(всколебалъ) гимны Сома Павамана—молитвы....» т. е. подобно тому какъ рѣка вздымаетъ волну, такъ Сома воздвигъ молитвы, гимны—эту волну рѣчи—силою экстаза.—Эту мысль мы могли бы выразить въ слѣдующаго рода формулѣ: *экстазъ* (vip) *относится къ пѣнію гимновъ, какъ причина—къ слѣдствію.* Вотъ какимъ образомъ эта мысль выражается въ изучаемыхъ нами гимнахъ.

а. Сома *рождаетъ* гимны: janayan girah (25, 5) janayanto arkam—рождающіе (Сомы мн. ч.) гимны—dhārābhir madhoh—

[1]) Ср. πόθος при παθ (ἔπαθον, πάσχω) и при наличности формы πενθ (πένθος).

струями опьяняющаго напитка (73, 2)[1]), pra vācam janayan (78, 1), vacam janayan (86, 33; 106, 12), janayan matim (107, 18).—b. *Сома — родитель, отецъ гимновъ*, — слова, рѣчи, пѣнія мысли: pitā matīnām (76, 4), janitā matīnām (96, 5). c. *Сома — владыка рѣчи, пѣнія, гимновъ мысли*: manasas patih (11, 8), patim vācah (26, 4), patir dhiyah (75, 2), brahmanaspate (83, 1), patir dhiyah (99, 6), vācaspatih (101, 5); вождь, предводитель, глава и пр. рѣчи, пѣнія и т. д.: netar matīnām (103, 4), agre vāco agriyah (86, 12; 106, 10); d. *Сома издаетъ звуки, говоритъ, поетъ, «обнаруживаетъ» рѣчь, вздымаетъ рѣчь и т. п.*: avishkrnoti vagvanum (3, 5), vācam ishyasi (64, 9, 25), vācam ā bhara (64, 26), kāram bibhrat purusprham—неся вожделенный гимнъ (14, 1), vagnum iyarti (14, 6), mahe bhāraya kārinah = kāram bibhrat (16, 5), stanayan (19, 3), kanikradat iyarti vagnum (30, 2), ud vācam īrayati (72, 1) и т. д. Вообще отношеніе Сомы, какъ опьяняющаго напитка, какъ вдохновляющаго божества, къ пѣнію живописуется крайне разнообразными и всегда яркими, образными чертами. Съ громкимъ пѣніемъ проникаетъ Сома во чрево Индры;—онъ заставляетъ расти рѣчь, гимнъ (97, 36); онъ расчищаетъ путь гимну (91, 5; 96, 10), даетъ силу, мощь гимну (90, 6), дождемъ разливаетъ гимнъ (100, 3)[2]); движетъ рѣчью, подобно тому какъ гребецъ кораблемъ: iyarti vācam ariteva nāvam (95, 2) и пр. Эти и подобныя метафоры могутъ быть раздѣлены на два отдѣла: 1) метафоры болѣе или менѣе изолированныя и 2) метафоры необходимыя, проходящія черезъ всю совокупность разсматриваемыхъ гимновъ и составляющія ихъ неотъемлемую принадлежность. Къ первому отдѣлу принадлежитъ послѣдній изъ только что приведенныхъ примѣровъ. Ко второму относятся всѣ тѣ метафоры, эпитеты, сравненія и пр., которые возникли изъ извѣстныхъ основныхъ воззрѣній, изъ опредѣленныхъ миѳологическихъ представленій и мистическихъ идей,—какія были присущи той отдаленной эпохѣ. Въ слѣдующемъ параграфѣ мы и обратимся къ изученію этихъ воззрѣній, и идей — въ ихъ отношеніяхъ къ концепціи Сомы, какъ божества экстаза, опьяненія и пѣнія. Здѣсь же намъ предстоитъ еще остановиться на разъясненіи обычнаго въ Вѣ-

[1]) Въ этомъ же стихѣ опять встрѣчаемъ терминъ *avīvipan*.

[2]) Подробный анализъ этой метафоры см. ниже, § 3.

дахъ изображенія Сомы, какъ вдохновеннаго жреца (*vipra*) и какъ *поэта попреимуществу—kavi*. Названія vipra и kavi — относимыя къ Сомѣ—встрѣчаются въ IX Mand. очень часто. — Я укажу здѣсь только наиболѣе т. ск. категорическіе обороты: IX, 107, 6, 7: tvaṃ vipro abhavo.... tvaṃ kavir abhavo.... IX, 18, 2: tvaṃ vipras tvaṃ kavir.... IX, 64, 30: divaḥ kaviḥ...,— чтобы сейчасъ же перейти къ сравнительному этимологическому анализу самаго слова *kavi* и къ нѣкоторымъ замѣчаніямъ, какія я считаю необходимыми для правильнаго освѣщенія вопроса.

Санскритскій глагольный корень *ku* или *kū*, съ которымъ можно было бы связать слово *kavi*, значитъ *кричать* [1]). Но сопоставленіе и анализъ другихъ словъ, имѣющихъ болѣе или менѣе ясное соотношеніе къ *kavi*, заставляетъ насъ принять первоначальный корень *ku* въ значеніи чувствовать, испытывать и т. п. Такой корень *ku* дастъ намъ вполнѣ удовлетворительное, какъ въ этимологическомъ, такъ и въ семазіологическомъ отношеніи объясненіе разнообразныхъ словъ, связывающихся такъ или иначе съ санскритскимъ *kavi*. На возможность и вѣроятность существованія въ санскритѣ корня *ku* или *kū* въ приведенныхъ значеніяхъ указываютъ составители С.-Петерб. словаря: «die den *kava*, *kavatnu*, *kāvari*, *kavi* zu Grunde liegende Wz. *ku* oder *kū* hat viell. die Bed. «Etwas im Sinn führen» gehabt.» (см. подъ глаг. корнемъ *kū*—кричать). Этотъ то исчезнувшій въ санскритѣ кор. *ku*, *kū* — «Etwas im Sinn führen» — сохранился у насъ въ глаголахъ чоути, *чув*-ствовать, въ словахъ *чув ство*, *чу-т-кій*, *чу-т-ье* и пр. и греческомъ яз. — въ глаголѣ ἀ κούω—слышу, внимаю, а также въ суфф.—σ-κοο-ς слова θυο-σ-κόος — (наблюдающій жертвенное животное, гадающій по внутренностямъ жертв. животныхъ), гдѣ этотъ корень является въ сложной формѣ *sku*, къ которой примыкаетъ нѣмецкое *schauen*. (См. Курціусъ, Grundzüge, 144—145). Въ латинскомъ къ корню *ku* въ приведенныхъ значеніяхъ примыкаетъ глаголъ *cavere* (cautus). Въ санскритѣ, кромѣ *kavi*, сюда относятся; ā-kūti — намѣреніе, *kavatnu* и *kavāri*—эгоистъ, скупой, себялюбивый. Эквивалентъ санскритскаго *kavāri* мы имѣемъ въ словѣ *ковар-ный*. Это послѣднее слово заставляетъ насъ вспомнить о словахъ

[1]) Или вообще издавать звуки: см. въ Петерб. сл. подъ kū и у *Розена*, *Radices*, стр. 39, 48.

ковы, *ковать*, *козни*, *злокозненный*, изъ которыхъ два послѣднія, въ этимологическомъ отношеніи, даютъ поводъ къ кое-какимъ недоумѣніямъ. Что касается до двухъ первыхъ *ковы*, *ковать*, то семазіологически — въ значеніи *коварство*, *хитрость*, «ковать ковы»—т. е. замышлять, строить хитрые планы, злоумышлять и т. п.—они прекрасно объясняются корнемъ *ku*—etwas im Sinn führen—который одинаково могъ, въ старину, употребляться и въ хорошемъ и въ дурномъ смыслѣ, въ особенности же долженъ былъ примѣняться къ обозначенію той магической, колдовской дѣятельности, которая по самой сущности своей представлялась, такъ сказать, дуалистической: колдунъ могъ произвести и благо и зло, или благо—для однихъ, зло—для другихъ и т. п. Но выраженіе «*ковать ковы*» не отдѣлимо, конечно, отъ словъ *ковать* (ремесло кузнеца), *кузнецъ*, *кузница*. Первое изъ этихъ словъ—*ковать*—является связывающимъ звѣномъ между двумя рядами терминовъ, изъ коихъ одинъ рядъ слагается изъ словъ ā kū-tī, kavāri, (θεο)-σ-κόος, коварный, коварство, ковы и пр., а другой — изъ словъ, относящихся къ ремеслу кузнеца—*о-ковы под-кова*, *кузнецъ*, *ковачъ* и др. Спрашивается теперь, какова семазіологическая связь этихъ двухъ рядовъ? Что сцѣпленіе всѣхъ этихъ терминовъ не случайно, что они дѣйствительно связываются семазіологически,—это видно изъ слѣдующаго обстоятельства. Слова *куз-нецъ куз-ни-ца*, а, можетъ быть, и *козни*, (зло)—*козненный* возводятся корню *kud*, откуда и латинскій глаголъ *cudere*. Звукъ *з* есть здѣсь результатъ смягченія первоначальнаго *d*. Такъ вотъ отъ этого корня *kud* мы имѣемъ слова: *чудный*, *чуд-о* (чудес-), *чудес-ный* и *кудес-никъ*, которыя въ семазіологическомъ отношеніи снова приводятъ насъ къ нашему первому ряду. Мы примемъ наличность двухъ родственныхъ корней *ku* (*kū*) и *kud* [1]) (kūd) — въ значеніяхъ *воспринимать*, *внимать*, *наблюдать*, *чувствовать*, *проявлять извѣстную психическую дѣятельность*, *замышлять*, *строить планы* и пр. т. п. Оба корня должны были примѣняться къ обозначенію магической дѣятельности колдуновъ, жрецовъ и проч., а также и къ тѣмъ родамъ дѣятельности, въ которыхъ на раннихъ ступеняхъ культурнаго развитія люди усматривали дѣйствіе или вмѣшатель-

[1]) Ср. Pott, Etym. Forsch., II, 487: *kūd* есть eine Secundärbildung изъ *ku* посредствомъ *d*.

ство сверхъ-естественныхъ силъ;—между прочимъ, и обработка металловъ, ремесло кузнеца разсматривались какъ своего рода магическая дѣятельность, состоявшая подъ верховнымъ покровительствомъ особыхъ геніевъ или божествъ, о чемъ свидѣтельствуютъ разнообразныя легенды о миѳическихъ кузнецахъ, помѣщаемыхъ то на небѣ, то подъ землею, и религіозныя концепціи въ родѣ концепціи греч. Гефеста (см. прим. 3).

Такимъ образомъ, данныя языка раскрываютъ передъ нами древнюю концепцію *поэта—kavi*, какъ *кудесника*. Онъ орудуетъ рѣчью, магическими формулами. Слово — его оружіе, и этому оружію приписывается чудодѣйственная сила. Такъ Brahmanaspati—божество молитвы—дѣйствуетъ этой самой молитвой такъ точно, какъ Индра—божество грозы—дѣйствуетъ своими перунами (vajra). Эпитетомъ kavi, какъ мы уже знаемъ, часто характеризуются культурныя божества Вѣдъ,—каковы *Agni* — божество огня, домашняго очага—и Сома—богъ экстаза и опьяненія. Агни и Сома величаются kavayas—поэтами-кудесниками, потому что они были представителями и, такъ сказать, выразителями того по своему времени громаднаго проявленія духовной дѣятельности, которая выразилась въ изобрѣтеніи средствъ искусственно добывать огонь и приготовлять опьяняющій напитокъ. Эти два открытія были, какъ я бѣгло указалъ на это въ первой главѣ, въ свое время величайшими подвигами пробуждающагося или, точнѣе, возникающаго разума и въ свою очередь послужили отправными пунктами для дальнѣйшихъ успѣховъ разума и сознательности, для послѣдующаго развитія культуры. Легенды о древнихъ мудрецахъ, которые «нашли», открыли Агни и Сому, передавались изъ поколѣнія въ поколѣніе, и преданіе окружило этихъ мудрецовъ ореоломъ той высшей психической мощи, понятіе о которой связывалось съ терминомъ *kavi*. Этотъ почетный титулъ, придаваемый древнимъ мудрецамъ, былъ данъ также и тѣмъ божествомъ культуры, которые явились олицетвореніями успѣховъ общественности, достигнутыхъ благодаря развитію психической дѣятельности. Агни и Сома суть поэтому мудрецы—кудесники по преимуществу—kavayas kavīnām. Въ нераздѣльной связи съ этимъ *культурнымъ* происхожденіемъ и значеніемъ термина *kavi*, относимаго къ Агни и Сомѣ, находится его *психологическое* значеніе. Огонь домашняго очага и дѣйствіе опьяняющаго напитка на

раннихъ ступеняхъ культуры имѣли значеніе могучихъ факторовъ, сильно способствовавшихъ группировкѣ людей, развитію общительности и общественности. Эти факторы реагировали на младенческую и грубую психію дикаря *экстатическимъ образомъ*, и этотъ примитивный экстазъ былъ могучимъ стимуломъ для дальнѣйшаго развитія психической дѣятельности. Значеніе и роль экстаза на раннихъ ступеняхъ культуры могутъ быть приблизительно постигнуты дедуктивнымъ путемъ, «отъ извѣстнаго къ неизвѣстному»: отправляясь отъ роли экстаза въ настоящее время,—роли, доступной наблюденію и непосредственному изученію, мы можемъ воспроизвести, хоть приблизительно, роль экстаза въ древности. Опытъ такой дедукціи мы сдѣлаемъ въ послѣдней главѣ этой книги. Онъ будетъ служить намъ дополненіемъ и, такъ сказать, повѣркой *индуктивныхъ* положеній, которыя мы добудемъ въ теченіи нашего труда. Эти индуктивныя положенія мы извлечемъ изъ прямыхъ и косвенныхъ свидѣтельствъ памятниковъ древности, — въ предлагаемомъ томѣ собственно Р. *Вѣды*,—и также изъ *данныхъ языка*.

Данныя языка, до сихъ поръ сгруппированныя намп, указываютъ на элементъ *экстаза*, входящій составною частью въ тѣ стороны психической дѣятельности, которыя характеризуются терминами, выраженіями, корнями и пр., нами разобранными. Между прочимъ, мы видѣли, что явленіе экстаза тѣснѣйшимъ образомъ соединяется съ дѣятельностью словесной, поэтической, фигурируя какъ ея причина и ея слѣдствіе. Въ терминѣ *kavi* эта концепція экстаза находитъ себѣ одно изъ наиболѣе категорическихъ выраженій, при чемъ только, такъ сказать, подчеркивается спеціальное представленіе о связи экстаза (куда привносится и представленіе «мудрости») съ дѣятельностью словесной, поэтической: *kavi* — это въ одно и тоже время и «мудрецъ», и ποιητής, и μαινόμενος,—человѣкъ, котораго психія находится въ томъ возбужденномъ, напряженномъ состояніи аффектаціи, которое, какъ мы видѣли, именно и обозначалось корнемъ *ku*. Какъ божество опьяняющаго напитка, какъ виновникъ опьяненія, производящаго экстаза, аналогичный экстазу поэта, Сома называется *kavi*, *kavih kavītām*, — поэтъ поэтовъ, т. е. носитель попреимуществу того экстаза, который служилъ источникомъ поэтической дѣятельности, а эта дѣятельность въ старину въ извѣстномъ смыслѣ охватывала и проникала различныя

сферы жизни, — и между прочимъ сферы, въ которыхъ теперь мы ничего, кромѣ прозы, не видимъ. Такъ напр. такая чисто-хозяйственная функція, какъ процедура изготовленія опьяняющаго напитка—занятіе въ настоящее время совершенно прозаическое — было насквозь прохвачено поэзіей, и притомъ высшимъ, могущественнѣйшимъ изо всѣхъ родовъ и видовъ поэзіи — *поэзіей религіозной*. Это былъ *культъ*,—и одинъ изъ важнѣйшихъ, — весь составленный изъ символовъ и метафоръ, исполненный тайны, объятый мистикой. И самой таинственной, самой мистической его стороною было это загадачное соотношеніе напитка—этого «жидкаго огня», принимаемаго внутрь,—съ тѣмъ воспламененіемъ души, которое изливается изъ устъ потокомъ рѣчи, рождаетъ гармонію ритма, творитъ поэтическіе образы и всѣмъ этимъ вмѣстѣ развиваетъ дальше, охватившее человѣка, состояніе экстаза. Наблюденіе надъ этимъ соотношеніемъ, надъ этимъ психическимъ процессомъ было, несомнѣнно, однимъ изъ первыхъ и важнѣйшихъ въ свое время шаговъ на пути самосознанія и — съ тѣмъ вмѣстѣ и на пути не отдѣлимыхъ отъ него иллюзій: цѣлый міръ таинственныхъ явленій открывался человѣку, и цѣлыя системы — религіозныя, мистическія и философскія—возникали, какъ результатъ такого «откровенія». Вышеприведенныя черты, живописующія взгляды древнихъ на соотношеніе «экстаза» и «рѣчи» суть обломки этихъ древнихъ мистическихъ воззрѣній. Любопытныя вообще, воззрѣнія эти, между прочимъ, представляютъ особый интересъ въ томъ отношеніи, что въ ихъ основѣ лежитъ вышеуказанное наблюденіе надъ реальнымъ психологическимъ фактомъ. Вскрыть этотъ психологическій фактъ и фактъ его наблюденія древними —въ этомъ и состоитъ одна изъ существеннѣйшихъ задачъ исторіи культуры и той части языкознанія, которая называется *Семазіологіей*—ученіемъ о значеніи словъ, о переходѣ значеній, о законахъ, имъ управляющихъ. — Послѣ этихъ замѣчаній, которыя казались мнѣ необходимыми, чтобы освѣтить черты, мною группируемыя и разбираемыя, мы можемъ продолжать нашъ анализъ дальше.

Выраженія въ родѣ tvaṃ viprah tvaṃ kavih были въ свое время одной изъ обычныхъ и наиболѣе ясныхъ формулировокъ вышеобозначеннаго психологическаго наблюденія. Терминъ vipra обозначалъ, какъ мы знаемъ, человѣка, находящагося въ состо-

нія экстаза. Терминъ kavi присоединялся къ vipra какъ его синонимъ, при чемъ онъ только развивалъ концепцію экстаза дальше, выставляя на видъ представленіе рѣчи-пѣнія, какъ результата экстаза. Эквивалентовъ *kavi* является описательное выраженіе vācamīnkhaya—возбуждающій рѣчь,—какъ бы вытряхивающій звуки рѣчи (IX, 35, 5; 101, 6).

Такое же значеніе должно быть приписано выраженію ādāro matīnām—«ключъ (соб. отворяющій) молитвъ», отнесенному къ Сомѣ въ ст. I, 46, 5.—Въ наиболѣе полномъ видѣ титулъ Сомы находится въ стихѣ IX, 96, 6: brahmā devānām padivīh kavīnām rshir viprānām—выраженіе, которое въ переводѣ («священникъ боговъ, путеводитель поэтовъ, мудрецъ жрецовъ») утрачиваетъ добрую долю своихъ характерныхъ красокъ и своего настоящаго смысла, ибо наши термины «священникъ», «жрецъ» и пр. далеко не покрываютъ своимъ содержаніемъ соотвѣтствующіе термины подлинника. Слово brahman употребляется въ Вѣдахъ въ двухъ формахъ: въ ср. р. въ значеніи молитва, гимнъ и пр. и въ муж. р. въ значеніи «тотъ, кто произноситъ молитвы, молящійся». Въ приведенномъ выраженіи brahmā devānām слово brahmā стоитъ именно въ этой послѣдней формѣ: оно обозначаетъ не *молитву*, а *молящагося*. Но и терминъ «молящійся «не передаетъ всѣхъ оттѣнковъ понятія *brahmán*. Кр. *barh* или *brah* выражаетъ понятія *напряженія*, *подъема*, *увеличенія*, *умноженія*, *усугубленія* и пр., — оттуда *bráhman* (въ ср. р.) должно было обозначать тотъ *подъемъ духа*, который присущъ молящемуся и который въ молитвѣ находитъ себѣ выраженіе. Это, стало быть, одинъ изъ видовъ экстаза, и терминъ *bráhman* (ср. р) обозначаетъ экстазъ молитвы, экстазъ въ его отношеніяхъ къ молитвѣ, къ гимну, къ ритмической рѣчи [1]). Brahmán въ муж. р. обозначаетъ человѣка, находящагося въ такомъ экстазѣ и выражающаго свое настроеніе въ молитвѣ, въ гимнѣ, въ ритмической рѣчи,—представленіе, весьма опредѣленно выраженное въ ст. IX, 113, 6:... brahmā... chandasyām vacām

[1]) См. *Roth, Brahma und die Brahmanen*—Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft, т. I, стр. 67—68. — «Sie (die Wurzel *brh*) bedeutet nach den Angaben der Grammatiker *anstrengen* oder *mit Anstrengung bewegen* (udyame)»... «Das aus dieser Wurzel... gebildete Nomen *brahman* würde darnach ursprünglich nichts Anderes aussagen, als *Anstrengung*, *Erschütterung*».

vadan—«brahmán произносящій ритмическую рѣчь». Всего проще было бы перевести brahmán «вдохновенный поэтъ или пѣвецъ» и разсматривать его какъ синонимъ *kavi*. Мы должны поэтому эпитетъ Сомы brahmā devānām передать такъ: вдохновенный поэтъ боговъ, т. е. среди боговъ,—тотъ изъ боговъ, которому попреимуществу приличествуетъ титулъ brahmā — вдохновенный поэтъ, пѣвецъ, верховный источникъ вдохновенія.

Формула rshir viprānām удобнѣе всего можетъ быть передана выраженіями въ родѣ: «вѣщій среди вдохновенныхъ», поэтъ-мудрецъ среди тѣхъ, кого называли *vipra*», — будутъ ли это жрецы или не жрецы,—но во всякомъ случаѣ люди въ экстазѣ,—*восторженные*. Самое слово *rshi*—собств. *пѣвецъ*, *поэтъ* —будетъ разобрано въ слѣд. параграфѣ [1]).

Концепція экстаза, живописуемая приведенными терминами, находитъ себѣ въ Вѣдахъ и другое выраженіе — не менѣе живописное. Въ основѣ этого послѣдняго лежитъ представленіе *вѣтра*. Сюда относятся тѣ мѣста гимновъ, гдѣ Сома сопоставляется съ вѣтрами; это сопоставленіе пріурочивается къ кар-

---

[1]) Гимнъ, откуда взяты эти «формулы», — IX, 96 — былъ уже неоднократно цитированъ. Считаю не лишнимъ сдѣлать здѣсь общую характеристику этого гимна. Онъ принадлежитъ къ числу тѣхъ сводныхъ гимновъ, въ которыхъ сгруппированы различныя концепціи Сомы и которыхъ авторы какъ-бы пытаются перейти отъ описанія процедуры культа къ эпическому и теософическому изображенію воспѣваемаго божества. Но въ данномъ случаѣ литургическій характеръ является преобладающимъ, и сторона теософическая намѣчена лишь слегка и притомъ—въ формулахъ довольно простыхъ, —еще не доразвившихся до той замысловатости и темноты, которыхъ образцики мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ. Въ общемъ гимнъ удобопонятенъ (кромѣ второй половины стиха 7-го) и не лишенъ теплоты чувства и поэтическаго вдохновенія. Я не склоненъ поэтому причислять его къ числу позднѣйшихъ гимновъ и думаю, что въ немъ сохранились отдѣльныя черты высокой древности. Сюда я отношу между прочимъ образъ Сомы—героя, шествующаго во главѣ войска (стихъ 1-ый) и думаю, что «Сома, стяжавшій яркія одѣянія»—это *идолъ* Сомы, наряженный въ трофеи и несомый впереди воинства. Далѣе стихъ 11-ый «древніе мудрые отцы, которые тобою, о Сома, установили таинство культа»—принадлежитъ къ числу древнѣйшихъ преданій эпохи Вѣдъ.—Въ стихахъ 18—19 образы Сомы—поэта и Сомы—сокола представляются мнѣ отголосками древнѣйшаго — *психологическаго* фазиса въ развитіи концепціи и мифа Сомы,—о чемъ будетъ рѣчь въ § 6.

тинѣ быстро текущихъ струй Сомы, просачивающихся сквозь цѣдилку. Но не трудно видѣть, что гиперболическій характеръ такихъ сравненій долженъ быть отнесенъ во-первыхъ насчетъ Сомы небеснаго и, во-вторыхъ, на счетъ неразлучнаго съ послѣднимъ образа небеснаго представителя экстаза. Когда мы читаемъ (IX, 22, 1, 2), что Сомы, т. е. струи Сомы потекли какъ бурные кони, какъ быстрыя колесницы на ристалищѣ, какъ потоки дождя, какъ прихотливо мечущееся пламя огня (agner iva bhramā vṛthā), то гиперболичность этихъ выраженій, по скольку все мѣсто относится къ процедурѣ культа, становится очевидной; но въ то же время она легко объясняется тѣмъ, что поэты Вѣдъ, говоря о процедурѣ культа, всегда обращались мысленно къ Сомѣ мистическому и небесному и переносили на землю черты, взятыя изъ концепціи небесной дѣятельности или небеснаго бытья Сомы. Таковы и только что приведенныя черты гимна IX, 22, гдѣ въ стихѣ 2-мъ, мы находимъ и сопоставленіе Сомы съ вѣтрами: vātā ivoravaḥ — какъ широкіе (т. е. широко, далеко вѣющіе) вѣтры. Это выраженіе въ связи съ тѣми, которыя мы только что привели, рисуетъ намъ образъ небеснаго Сомы, бѣснующагося въ экстазѣ: въ потокахъ дождя, въ прихотливомъ сверканіи небесныхъ огней, въ шумѣ вѣтровъ ширококрылыхъ чудилось поклонникамъ Сомы таинственное присутствіе божества экстаза. Въ стихѣ IX, 88, 3, гдѣ Сома сравнивается съ вѣтромъ, Ашвинами и Пушаномъ и названъ обладателемъ всяческихъ благъ, подателемъ благъ и возбудителемъ молитвы, этотъ послѣдній эпитетъ — dhījavanaḥ—приводящій молитву (мысль) въ движеніе, вдохновляющій—долженъ быть приведенъ въ связь именно съ вѣтромъ—vāyu (а также съ Асвинами) подобно тому какъ остальные эпитеты скорѣе примыкаютъ къ представленію Пушана. Сома приводитъ молитву или мысль въ движеніе, т. е. вдохновляетъ, приводитъ въ экстазъ своихъ поклонниковъ, ибо онъ самъ подобенъ вѣтру (vāyur na), который на каняхъ (niyutvān) летитъ, куда хочетъ (ishṭayāma)[1]) — всѣ пути ему открыты. Въ стихѣ 7-мъ того же гимна поэтъ обращается къ Сомѣ съ такимъ воззваніемъ: «струись какъ бурный сонмъ вѣтровъ,

[1]) Людвигъ переводитъ ishṭayāma иначе: «von gesetzbestimmtem gange».

какъ блаженное небесное племя!...». Вѣтры образуютъ сонмъ, племя, семью небожителей,—сборище, справляющее, въ вихрѣ бурь, своего рода небесное «радѣніе». И этотъ вихрь небеснаго экстаза есть прирожденная стихія Сомы;—Сома взлелѣянъ въ этомъ вихрѣ бурь. Поэтъ вдохновенный — kavi, онъ былъ воспитанъ вѣтрами (Марутами); «милаго малютку украшаютъ, очищаютъ, лелѣютъ вѣтры—цѣлымъ сонмомъ»—говоритъ стихъ IX, 96, 17, и вслѣдъ затѣмъ (17, 18) идетъ уже знакомая намъ характеристика Сомы, какъ божества экстаза: kavih... rshimanā —съ душею поэта—rshikṛt — творящій поэтовъ... padavīh kavīnām—вдохновитель поэтовъ.—Очевидно, это Маруты (вѣтры) открыли ему тайны экстаза и поэзіи. — Стихъ IX, 84, 4 говоритъ, что Сома вѣтрами или вмѣстѣ съ вѣтрами вздымаетъ океанъ (небесный; induḥ samudram udiyarti vayubhiḥ) Въ стихѣ IX, 107, 25 струи Сомы сравнены съ конями (hayās) и охарактеризованы эпитетомъ marutvantas — «изъ вѣтра» или «соединенные съ вѣтромъ», — вѣтрообразные, — вѣтромъ окрыленные. Здѣсь опять въ описаніе процедуры культа привносится образъ небеснаго Сомы, при чемъ взятъ именно моментъ экстаза, обнаруживающагося въ бѣшенной пляскѣ и стремительномъ движеніи вѣтровъ,—моментъ, воспроизведенный также въ стихѣ IX, 97, 17, гдѣ поэтъ обращается къ Сомѣ съ такого рода воззваніемъ:... dhanhā vicinvan bandhūñr imāñ avarāñ indo vāyūn—«лети, разбрасывая тѣхъ младшихъ (или близкихъ) родичей (твоихъ), о Инду, — вѣтры»! Вѣтры представлены здѣсь близкими или младшими (avara имѣетъ то и другое значеніе) родственниками Сомы; они столпились вокругъ Сомы, и когда этотъ богъ экстаза ринется въ пространство,—ему прійдется разметать во всѣ стороны сонмъ своихъ родичей. Когда дуютъ сильные вѣтры, когда подымаются бури,—это Сома ураганомъ несется по небу, это онъ гонитъ вѣтры, пролагая путь своему изступленному бѣгу.

Концепція экстаза, сопоставляемаго съ образомъ вѣтровъ и бури, нашла себѣ любопытное выраженіе въ гимнѣ X, 136. Я привожу его цѣликомъ.

1. Keçy agnim keçī visham keçī bibharti rodasī | keçī viçvam svar drçe keçīdam jyotir ucyate ‖

2. Munayo vātaraçanāḥ piçaṅgā vasate malā | vātasyānu dhrājim yanti yad devāso avixata ‖

3. Unmaditā mauneyena vātāñ ā tasthimā vayam | çarîred asmākam yūyam martāso abhi paçyatha ‖

4. Antarixena patati viçvā rūpāvacākaçat | munir devasya —devasya saukrtyāya sakhā hitah ‖

5. Vātasyāçvo vāyoh sakhātho deveshito munih | ubhau samudrāv ā xeti yaç ca pūrva utāparah ‖

6. Apsarasām gandharvānām mrgānām carane caran | keçī ketasya vidvān sakhā svādur madintamah ‖

7. Vāyur asmā upāmanthat pinashti smā kunannamā | keçi vishasya pātrena yad rudrenāpibat saha ‖

«1. Кешинъ—основа огня, Кешинъ—основа воды, Кешинъ — основа двухъ міровъ; Кешинъ—цѣлое солнце съ виду, Кешинъ—называется этотъ свѣтъ.

2. Иступленные подвижники надѣваютъ золотистыя рубища, препоясавшись вѣтромъ; (они) слѣдуютъ за тягой вѣтра, когда боги приникли (въ нихъ).

3. Опьяненные экстазомъ, мы вступили въ вѣтры, а вы—смертные—взираете на наши тѣла.

4. Летитъ по воздуху, созерцая всѣ предметы, восторженный подвижникъ, ставъ другомъ любаго божества, (ему) во благо.

5. Конь вѣтра и другъ Вāю (вѣтра), божествомъ возбужденный, подвижникъ въ экстазѣ обитаетъ въ двухъ океанахъ—восточномъ и западномъ.

6. Идя путемъ Апсарасъ, Гандhарвовъ, птицъ, Кешинъ (есть) милый, плѣнительный другъ (боговъ), знающій (ихъ) волю. (?)

7. Вѣтеръ (Vāyu) бушуетъ около него въ изступленіи, разбиваетъ твердыни, когда Кешинъ вмѣстѣ съ Рудрой пилъ изъ кубка (опьяняющую) жидкость».

Этотъ любопытный гимнъ принадлежитъ къ числу тѣхъ гимновъ Ригъ-Вѣды, которые въ переводѣ теряютъ добрую долю—не только своихъ красокъ, но и своего смысла. Онъ требуетъ обстоятельнаго комментарія. Прежде всего, что такое этотъ Кеçin? Слово Кеçin значитъ «волосатый, кудлатый» и употребляется, какъ эпитетъ коня (т. е. «пышно-гривый») и женщинъ («прекраснокудрая, длинноволосая» и т. п.), а въ стихѣ I, 164, 44, какъ думаютъ, отнесенъ къ солнцу, огню и *вѣтру*. Въ нашемъ гимнѣ Кеçin есть особое миѳическое существо, родственное Вѣтру. Но прежде всего это — божество экстаза, названное *волосатымъ*—можетъ быть, въ томъ же смыслѣ, какъ

Rudra, богъ вѣтра и отецъ Марутовъ (вѣтровъ) названъ *Kapardin* — кудрявый. Въ основѣ обоихъ эпитетовъ лежитъ, какъ я думаю, антропоморфическое представленіе вѣтра, при чемъ развивающіеся или взъерошенные волосы являются весьма естественнымъ аттрибутомъ этого образа. Эпитетъ Гандарвовъ — vāyukeça — «съ волосами изъ вѣтра» взятъ также изъ указаннаго образа и весьма приличествуетъ Гандарвамъ, которые проходятъ воздушное пространство и стало быть, является какъ-бы спутниками вѣтровъ. На родство Keçin'a съ вѣтромъ указываетъ и стихъ 7-й нашего гимна, гдѣ Keçin является въ обществѣ съ Vāyu (вѣтромъ) и Rudra (отцемъ вѣтровъ). Но съ другой стороны нашъ гимнъ представляетъ такія черты, въ силу которыхъ мы должны поставить этого Keçin въ прямую связь съ Сомой или даже просто отождествить его съ Сомою. Онъ находится въ состояніи экстаза, онъ — божество экстаза, онъ пьетъ опьяняющій напитокъ и наконецъ, въ стихѣ 6-мъ, прямо названъ svādur madintamaḥ — собств. «сладкій, найопьяняющій (упоительнѣйшій)» — эпитеты, столь часто относимые въ гимнахъ IX-го М. къ Сомѣ или напитку, жидкости Сомы, а здѣсь лишь взятые въ переносномъ смыслѣ, при чемъ однако же ихъ прямой смыслъ довольно отчетливо просвѣчиваетъ сквозь пелену метафоры. Въ своемъ переводѣ этого стиха я поставилъ вопросительный знакъ — именно потому, что неувѣренъ, въ самомъ-ли дѣлѣ слѣдуетъ понимать это svādur madintamaḥ въ томъ переносномъ смыслѣ, какъ я перевелъ и какъ переводитъ, напр., Грассманнъ? Весьма возможно, что svādur madintamaḥ значитъ буквально «сладкая, опьяняющая жидкость (Сомы)», — понимаемая, какъ «другъ боговъ» — sakhā, а этотъ «другъ», въ свою очередь, представленъ, какъ олицетворенный экстазъ, и названъ keçin. Такъ что второе полустишье стиха 6-го можно перевести и такъ: keçī—сладкій, упоительнѣйшій другъ (боговъ и — людей) ketasya vidvān — знающій волю, исполняющій волю (мож. б.—ихъ—боговъ, а, можетъ быть, и—свою). Наконецъ въ стихѣ 1-мъ Keçin является въ роли совершенно аналогичной роли мистическаго и миѳологическаго Сомы, съ которымъ мы познакомимся въ главахъ IV-й и V-й.

Такимъ образомъ, Keçin—этотъ волосатый богъ экстаза—есть не что иное, какъ небесный Сома, взятый въ моментъ экстаза и въ связи съ вѣтромъ.

Но нашъ гимнъ толкуетъ не только о Кеçin, но и о muni или—во множ. числѣ—munayas—т. е. о человѣкѣ или людяхъ въ состояніи экстаза, въ мистическомъ изступленіи. Психическое состояніе этихъ munayas—изступленныхъ, этихъ μαινομένων сопоставляется, почти отожествляется съ экстатическими подвигами небеснаго мистика — Кеçin. Экстазъ на небѣ и экстазъ на землѣ воспроизведены параллельно, при чемъ земной приравненъ къ небесному, переносится на небо. Изступленные munayas становятся своего рода богами, имъ кажется, что они парятъ въ воздухѣ и несутся вмѣстѣ съ вѣтрами. Они, по живописному выраженію подлинника, опоясались вѣтрами; ихъ рубища представляются имъ золотымъ одѣяніемъ, подобнымъ тому, какое носитъ самъ Кеçin — сіяющій какъ солнце, весь проникнутый блескомъ небесъ. Опьяненные экстазомъ—mauneyena — изступленные munayas какъ бы уносятся на небо на крыльяхъ вѣтра,—они стали богами, и взобравшись на эту высь мистическую, они обращаются оттуда къ людямъ съ высокомѣрною рѣчью: «вы, смертные, видите лишь тѣла наши», — а мы сами—не здѣсь, среди васъ, мы далеко, высоко, — вмѣстѣ съ вѣтромъ мы носимся въ пространствѣ.

Эта концепція экстаза въ приведенномъ гимнѣ не только охарактеризована въ ея цѣломъ, но и расчленена на ея составныя части, на ея, если можно такъ выразиться, мистико-психологическіе моменты. Прежде всего указанъ тотъ моментъ, который во всей исторіи мистицизма, какъ у древнихъ, такъ и у новыхъ народовъ, играетъ столь выдающуюся роль: это — вѣра, что божество вселяется въ того, кто приходитъ въ экстазъ. Эта мысль выражена во 2-мъ стихѣ нашего гимна такъ: «когда боги вселились (въ нихъ), то они (munayas) слѣдуютъ за тягой (за дуновеніемъ) вѣтра», т. е. приходятъ въ то экстатическое состояніе, которое обозначается терминомъ mauneya (т. е состояніе muni, состояніе изступленнаго) и приравнивается къ представленію вѣянія, дуновенія, тяги вѣтра. Далѣе указана аналогія мистическаго экстаза съ опьяненіемъ: unmaditās mauneyena — опьяненные экстазомъ. Здѣсь разобранные нами выше корни *mad* и *man* сопоставлены и другъ друга «описываютъ», вызывая ту цѣпь представленій (опьяненіе, экстазъ, рѣчь и пр.), которая соединяется съ этими корнями и словами, отъ нихъ произведенными. Наконецъ указано и даже подчерк-

нуто вѣрованіе, въ силу котораго мистикъ въ экстазѣ понимался какъ своего рода могущественный волшебникъ, располагающій таинственными силами природы, волшебникъ, дружбы котораго ищетъ любое божество, ибо онъ своими чарами можетъ быть полезенъ самому божеству. Эта мысль выражена въ словахъ «devasya—devasya saukrtyāya sakhā hitaḥ—сдѣланный, ставшій другомъ (сотоварищемъ) каждаго божества, ему (божеству) во благо».

Эти составные моменты мистической концепціи экстаза получили въ исторіи религій вообще и мистики въ особенности обширное и сложное развитіе, видоизмѣняясь и соединяясь съ другими культурными и психологическими элементами соотвѣтственно степени развитія даннаго народа или общества, условіямъ данной эпохи, характеру данной религіи и т. д. Здѣсь, въ гимнѣ X, 136, мы находимъ эту концепцію, если не въ примитивной, то въ одной изъ древнѣйшихъ ея формъ. Это — та форма, которая соотвѣтствуетъ «магическому» характеру религіи, каковой характеръ именно и присущъ религіи Вѣдъ. Но необходимо помнить, что эта «магія» Вѣдъ уже развилась до извѣстной широты обобщеній и соединяется съ довольно широкими мистическими идеями, съ которыми мы познакомимся въ главѣ IV-ой и которыя именно отразились и на нашемъ гимнѣ, гдѣ Кешинъ представляетъ мистическаго Сому. Но въ то же самое время этотъ гимнъ сохранилъ и указаніе на болѣе первобытную концепцію экстаза,—это указанное уже мною соединеніе представленій экстаза и вѣтра. Изступленный muni слѣдуетъ за дуновеніемъ вѣтра, вступаетъ въ вѣтры,—носится въ воздухѣ,—«паритъ душою», при чемъ на землѣ остается только его тѣло. Однимъ словомъ, онъ уподобляется небесному muni—Кеçin, который шествуетъ по пути Apsarasām—Апсарасъ—нимфъ небесныхъ водъ, Гандарвовъ—небесныхъ хранителей Сомы, любовниковъ тѣхъ нимфъ, и — mṛgāṇām — птицъ. Слово mṛga въ санскритѣ значитъ звѣрь, животное вообще и олень, серна въ особенности; въ Вѣдахъ оно употребляется также для обозначенія «звѣрей крылатыхъ», т. е. птицъ, а въ Авестѣ — mərəγa (mṛγa)—собственно и обозначаетъ птицу. Я думаю, что въ нашемъ гимнѣ (стихъ 6) оно взято именно въ этомъ древнемъ значеніи—*птица*; путь птицъ, т. е. воздухъ, есть именно «путь Гандһарвы», который въ стихѣ X, 139, 5 названъ «проходящимъ воздушное пространство» (rajaso vimānaḥ).

На этомъ мы пріостановимъ пока нашъ анализъ экстаза, чтобы перейти къ разбору двухъ концепцій *рѣчи-пѣнія*, которыя занимаютъ видное мѣсто въ ряду понятій, нами изучаемыхъ. Эти концепціи суть: 1) концепція рѣчи-пѣнья, какъ текущей жидкости и 2) концепція «звука» въ его отношеніяхъ къ «свѣту».

§ 3. Рѣчь—пѣніе, какъ текущая жидкость.

Сравненія рѣчи и пѣнія съ потоками водъ, съ рѣкою, быстро текущею и т. п. встрѣчаются въ языкахъ очень часто. Напр. у Горація—Од. III, 2, 5—8—читаемъ:

Monte decurrens velut amnis, imbres
Quem super notas aluere ripas,
Fervet immensusque ruit profundo
Pindarus ore.

Мы говоримъ: «рѣчь льется», «пѣсни льются», «пѣсни текутъ» и пр. — Все это метафоры. Но то, что теперь является метафорой, въ глубокой древности могло и не быть таковою или по крайней мѣрѣ могло заключать въ себѣ гораздо менѣе «переносности».—Я убѣжденъ, что въ основѣ приведенныхъ метафоръ лежитъ древнее представленіе о *рѣчи*, какъ о своего рода *жидкости*. — Это представленіе входило, какъ ингредіентъ, въ составъ понятій, группировавшихся вокругъ культа Сомы.

Сома есть жидкость—текучая, очищающаяся, приготовляющаяся въ процессѣ теченія. Онъ прежде всего rasaḥ — сокъ, жидкость. Онъ течетъ dhārayā — струею, струится и пр. Однимъ изъ важнѣйшихъ терминовъ, которымъ обозначается это представленіе текущаго, струящагося Сомы, является глаголъ *arsh*—течь, струиться.—Но—какъ мы видѣли—Сома—не только *жидкость:* онъ также поэтъ, пѣвецъ, — *kaviḥ*, *viprāḥ*. Отсюда естественно возникаетъ ассоціація идеи «теченія» и «жидкости» съ одной стороны и идеи «пѣнія» — съ другой. Эта ассоціація нашла себѣ весьма опредѣленное выраженіе въ текстахъ. Она породила также интересный терминъ *rshi*—мудрецъ, поэтъ, — служащій эпитетомъ Сомы и являющійся синонимомъ термина *kavi*. Слово rshi возводится къ только что указанному корню *arsh*—течь. Так. обр. этимологическая связь терминовъ *arsh* и *rshi* является выраженіемъ ассоціаціи идей *жидкости* и *пѣнія*.

Обращаясь къ текстамъ, мы находимъ слѣдующіе пріемы, которыми выражается ассоціація «течь—пѣть»: 57, 2: abhi....

kāvyā... arshati—струитъ гимны, 7, 4: pari... kāvyā... arshati; 23, 1: somā asrgram âçavo madhor madasya dhārayā abhi viçvāni kāvyā—быстрые Сомы потекли струею опьяняющаго напитка на встрѣчу всѣмъ гимнамъ; въ стихѣ 78, 2 Сома называется поэтомъ—волной: ūrmih kavir... Въ стихѣ 84, 5 сопоставляются выраженія *krtvyo raso* (чудодѣйственный или вдохновляющій сокъ) и *viprah kavih*; въ вышеприведенномъ мѣстѣ 96, 7 Сома, пораждающій гимны экстазомъ, сравнивается съ рѣкой, вздымающей волны; въ стихѣ 97, 51 поклонникъ Сомы проситъ его принести въ своихъ струяхъ *ārsheyam* — гимнъ, вдохновеніе, или скорѣе гимнъ, какъ результатъ вдохновенія пѣвца (ṛshi). Это интересное слово—ārsheyam—мы должны внести въ группу выраженій, вращающихся вокругъ ассоціаціи *arsh—rshi*.

Приведенныя выраженія, въ которыхъ ассоціируются представленія Сомы—жидкости и Сомы—пѣвца, обязаны, очевидно своимъ происхожденіемъ двумъ началамъ: характеру самаго священнодѣйствія, при помощи котораго изготовляется напитокъ, и особенностямъ самаго напитка, который есть *вдохновляющая жидкость*. Только что приведенныя цитаты представляютъ собою не что иное какъ разложеніе на составныя части и описательную перефразировку выраженій «опьяняющій напитокъ», «вдохновляющая жидкость» и пр.,—при чемъ въ такую перефразировку вносятся подробности изъ самой процедуры приготовленія Сомы. Представленіе жидкости, разложенное на свои составныя части и описанное синонимами, эпитетами и чертами изъ культа и т. п., даетъ ряды терминовъ: *течь*, *быстрый*, *струею* и пр. Представленіе вдохновляющихъ свойствъ этой жидкости, разлагаясь, перефразируясь и описываясь, даетъ выраженія viçvāni kāvyā, krtvya, vipra, kavi и пр. — во всевозможныхъ сочетаніяхъ. Возводя всю эту вереницу перефразировокъ и описаній въ ихъ прототипу, къ ихъ исходной точкѣ, мы получаемъ простое понятіе «вдохновляющей, опьяняющей жидкости, приготовляемой при помощи извѣстной процедуры». Въ этомъ понятіи ассоціированы идеи жидкости и вдохновенія, а стало быть, какъ мы видѣли въ § 2, и пѣнія.

Но ассоціація представленій жидкости и пѣнья имѣетъ и другую сторону, уже выходящую за предѣлы культа Сомы, — далеко за предѣлы Вѣдъ и даже всей индоевропейской сферы.

Мы и начнемъ наше изложеніе указаніемъ на соотвѣтствующій лингвистико-психологическій фактъ изъ области, довольно отдаленной отъ непосредственнаго предмета нашего изученія: изъ Библіи. 32-ая глава книги Второзаконія начинается слѣдующими высоко-поэтитескими строками, которыя такъ и просятся на страницы трактата о 9-й Mandala Ригъ-Вѣды:

הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה
וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי
יַעֲרֹף כַּמָּטָר לִקְחִי
תִּזַּל כַּטַּל אִמְרָתִי
כִּשְׂעִירִם עֲלֵי דֶשֶׁא
וְכִרְבִיבִים עֲלֵי עֵשֶׂב

Т. е. буквально: «внимайте, небеса, и я буду говорить!
«И ты слушай, земля, слова устъ моихъ!
«*Потечетъ*, какъ *дождь*, *ученье* мое,
«*Прольется*, какъ *роса*, *вѣщаніе* мое,
«Какъ *ливень* на всходы,
«Какъ *проливной дождь* на растенія.

Рѣчь, а стало быть (какъ мы видѣли въ § 1) и *пѣніе*, сравнивается съ *дождемъ*, или вѣрнѣе она сравнивается съ дождемъ именно потому, что она—рѣчь—есть пѣніе: ритмъ рѣчи льется какъ дождь. Рѣчь — пѣніе есть начало текучее, *плавное*, аналогичное водѣ текущей, дождю струящемуся, росѣ ниспадающей на траву. Мы говоримъ: *плавная* рѣчь, и этотъ эпитетъ, характеризующій именно хорошую, хорошо построенную рѣчь,—сохранившую сьой ритмическій складъ, есть эпитетъ очень древній, сохранившійся въ языкѣ, какъ обломокъ того исконнаго воззрѣнія на рѣчь какъ на жидкость, библейское поэтическое воспроизведеніе котораго мы только что привели и которое въ Вѣдахъ находитъ себѣ весьма разнообразныя и характерныя проявленія. Нашему эпитету рѣчи «*плавная*» соотвѣтствуетъ вѣдійскій эпитетъ гимна и Сомы—*udaprut*,—текущій водою—отъ *ud*—вода и *pru*=$\sqrt{}$плу—плыть. Мы находимъ его между прочимъ въ стихѣ 108, 7: ā sotā parі shiṅcata... stomam... udaprutam» — «выдавливайте (выжимайте), разливайте вокругъ гимнъ текущій водою (плавный)». Въ этомъ стихѣ stoma — гимнъ обозначаетъ самаго Сому, или, вѣрнѣе, Сома отожест-

вленъ съ гимномъ, его (гимнъ—Сому) выжимаютъ, разливаютъ, ибо онъ есть жидкость. Здѣсь мы находимъ идею жидкой природы гимна поставленною въ соотношеніе съ процедурой культа, но въ то же время эпитеты гимна, изъ коихъ мы привели пока одинъ — udaprut, — выводятъ насъ за предѣлы культа, и переносятъ вопросъ въ болѣе широкую область миѳологіи, мистики и того исконнаго представленія пѣнія, какъ жидкости, которое мы теперь изучаемъ. Эти эпитеты, кромѣ udaprut, суть: aptur — проходящій черезъ воды или движущійся въ водахъ, vanakraksha—водою шумящій (—kraksh—есть звукоподражательная тема, родственная нашему *крик-*), вмѣсто котораго въ соотвѣтствующемъ стихѣ Sāma-Veda, I, 6, 2, 6—стоитъ vanapraksha—живущій въ водѣ — и *rajastur* — проходящій воздушное пространство.

Поэтъ, слагавшій впервые этотъ стихъ, имѣлъ въ виду, очевидно, процедуру приготовленія земнаго Сома,—приготовленія опьяняющаго напитка, сообразно съ чѣмъ и началъ воззваніемъ, ā sotā parishiñcata... выжимайте! разливайте вокругъ! Но вслѣдъ за тѣмъ, какъ это зачастую имѣетъ мѣсто въ нашихъ гимнахъ, мысль поэта перенеслась отъ напитка-жидкости реальной—къ его эквиваленту и результату—гимну—жидкости, такъ сказать идеальной, и вмѣсто выраженія somam, или rasam и т. п. онъ поставилъ *stomam*—гимнъ, «жидкую природу» котораго онъ тутъ же и описалъ эпитетомъ aptur, за каковымъ не замедлили, въ силу ассоціаціи представленій, послѣдовать и другіе, частью аналогичные и однозначущіе, частью же переносящіе мысль отъ земнаго Сомы къ небесному, отъ аттрибутовъ культа въ сферу небесныхъ водъ, въ область воздушнаго пространства — rajas. — Так. обр., хотя приведенное мѣсто и имѣетъ отношеніе къ процедурѣ изготовленія напитка, но оно въ тоже время является выраженіемъ исконнаго воззрѣнія на пѣніе, какъ на жидкость,—воззрѣнія, сложившагося независимо отъ культа. Въ эпоху, когда слагались изучаемые нами гимны, это воззрѣніе было уже установлено. Ниже я постараюсь, по мѣрѣ возможности и умѣнія, опредѣлить относительную исконность этой идеи въ ряду другихъ идей древности, здѣсь же поведемъ нашъ анализъ дальше и сгруппируемъ тѣ черты гимновъ, въ которыхъ разсматриваемое воззрѣніе выразилось болѣе или менѣе независимо отъ аналогіи съ самой процедуройкульта.

Въ стихѣ IX, 34, 6 гимны—*girah*—названы *sasrutah*—текущіе вмѣстѣ—и къ нимъ отнесенъ глаголъ sam·arshanti — текутъ вмѣстѣ. Итакъ, гимны (пѣсни) текутъ, какъ жидкость — выраженіе, аналогичное нашему: «пѣсни льются». Въ стихѣ IX, 100, 3 поэтъ обращается къ Сомѣ съ воззваніемъ: «tvam dhiyam. . srjā vrshtim na tanyatuh» т. е. «пролей гимнъ, какъ громъ (проливаетъ) дождь». Здѣсь мы находимъ, такъ сказать, буквальное сопаденіе съ вышеприведеннымъ мѣстомъ Библіи. Сопоставленіе пѣнія съ дождемъ, несомнѣнно, представлялось ему тѣхъ, которые слагали изучаемые нами гимны, всякій разъ, когда рѣчь шла объ отношеніяхъ Сомы къ небеснымъ водамъ или когда Сома прямо сравнивался съ дождемъ или дождевой тучей. Такихъ мѣстъ весьма много, — мы ими займемся ниже, здѣсь же ихъ разсмотрѣніе было бы не у мѣста, такъ какъ эти мѣста не могутъ быть разсматриваемы, какъ прямое выраженіе идеи о жидкой природѣ рѣчи — пѣнія, и имѣютъ въ своей основѣ извѣстныя миѳическія представленія, имѣющія только нѣкоторыя точки соприкосновенія съ разсматриваемой идеей. — Миѳическое представленіе «Сома=дождь», столь распространенное въ нашихъ гимнахъ, вытѣснило собою большую часть тѣхъ выраженій, въ которыхъ дождь прямо отожествлялся или сопоставлялся съ пѣніемъ, и на долю этой послѣдней идеи достались другія выраженія, въ которыхъ фигурируютъ, вмѣсто *дожди*, другія представленія жидкости. Въ числѣ этихъ послѣднихъ находится, между прочимъ, представленіе *струи* — *dhārā*. Вотъ мѣста, гдѣ слово dhārā, какъ мнѣ кажется, употреблено, какъ эквивалентъ «гимна»: 12, 8... somo hinvāno arshati viprasya dhārayā... «Сома течетъ устремляемый (погоняемый) «*струею*» экзальтированнаго жреца»... Въ стихѣ 44, 2 Сома представленъ поэтомъ, который вдохновленъ, возбужденъ, приведенъ въ движеніе гимнами жреца, въ свою очередь находящагося въ состояніи экстаза. Гимны обозначены терминами mati и dhī, рядомъ съ которыми стоитъ слово *dhārā*, какъ въ только что приведенномъ мѣстѣ (12, 8): viprasya dhārayā,— съ тою лишь разницею, что тамъ это выраженіе изолировано, а здѣсь оно «описано» и пояснено терминами mati и dhiyā. Какъ мы видѣли выше, mati и dhī суть синонимы; я думаю, что и третій терминъ—dhārā — присоединенъ къ нимъ также какъ ихъ синонимъ и обозначаетъ «гимнъ», а не самую струю напитка. Моя догадка нахо-

дитъ себѣ, какъ мнѣ кажется, подтвержденіе въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ описывается тотъ же процессъ вдохновенія, возбужденія Сомы гимнами жреца и гдѣ при томъ же родит. падежи vaprasya мы находимъ терминъ, обозначающій гимнъ. Напр., въ стихѣ 43, 3 мы находимъ выраженіе: gīrbhir parishkṛtaḥ viprasya — украшенный гимнами жреца. Сопоставляя эти мѣста, я думаю, что въ подобныхъ оборотахъ термины *dhārā* и *gir* могутъ быть разсматриваемы, какъ эквиваленты. Далѣе въ стихѣ 63, 21 мы находимъ опять творит. пад. dhārayā сопоставленнымъ съ творит. падежами dhībhiḥ и matī. Но здѣсь при dhārayā стоитъ уже не viprasya, а ṛtasya: стало быть—«струя закона». Спрашивается теперь, какъ слѣдуетъ понимать это выраженіе? Обозначаетъ ли оно струю напитка, текущаго по всѣмъ правиламъ установившагося обычая? Отвѣтъ на этотъ вопросъ мы найдемъ, обратившись къ глаголу разбираемой фразы. Этотъ глаголъ—*samasvaran*—значитъ «*воспѣли*»: «жрецы въ экстазѣ (viprāḥ) воспѣли (всѣ) вмѣстѣ (savasvaran) Сому гимнами (dhībhiḥ и matī).. и... ṛtasya dhārayā—«струею закона». Очевидно, что dhārā здѣсь просто синонимъ гимна, живописующій его водную, жидкую природу и вставленный въ стихъ, какъ *приложеніе* къ dhībhiḥ и matī: жрецы воспѣли Сому гимномъ, который есть своего рода жидкость, своего рода струя. Родит. пад. ṛtasya присоединенъ для ближайшаго опредѣленія этой струи гимновъ и можетъ понимаемъ такъ: «струя, текущая по тѣмъ вѣчнымъ законамъ, совокупность которыхъ называется *ṛta*», или же: «струя гимна, входящая, какъ составная часть, въ порядокъ священнодѣйствія (ṛta культа)». Поводомъ ко внесенію въ стихъ этого приложенія (ṛtasya dhārayā) могъ послужить эпитетъ Сомы—aptur, тутъ же находящійся: самъ Сома есть начало жидкое, водное, текущее водою, и вотъ въ паралель съ этимъ гимны, въ которыхъ онъ воспѣвается, отмѣчены также со стороны ихъ жидкой природы. Сущность разбираемаго мѣста я передалъ бы такъ: Сому, *текущаго водою*, жрецы воспѣли гимнами,—*этою струею культа*». Въ дополненіе къ сказанному укажемъ также на выраженія ṛtasya dhītim (76, 4) и ṛtasya jihvā (75, 2)—гимнъ закона (культа) и языкъ закона (культа),—которыя, на нашъ взглядъ, могутъ служить такимъ же поясненіемъ выраженія ṛtasya dhārā, какимъ послужилъ терминъ gīrbhir viprasya по отношенію къ viprasya dhārayā.

Представленіе пѣнія въ видѣ текущей жидкости обнаруживается также въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ мы находимъ эти два понятія сопоставленными или сравниваемыми одно съ другимъ. Такъ напр. въ стихѣ 95, 3 говорится, что гимны (молитвы) вздымаются на встрѣчу Сомѣ, подобно волнамъ водъ — apām iva ūrmayaḥ. То же сравненіе находится въ интересномъ мѣстѣ 96, 7, которое мы привели выше. Сопоставленіе указанныхъ понятій видно также въ стихѣ 86, 12, гдѣ Сома представляется текущимъ во главѣ *ṛkṣ* и во главѣ *ṛṣvi*, хотя собственно этотъ стихъ, на мой взглядъ, имѣетъ миѳологическое происхожденіе. То-же самое слѣдуетъ сказать и о стихѣ 68, 8, гдѣ Сома изображенъ вздымающимъ рѣчь волною (небесной). Въ стихѣ 86, 33 Сома представленъ «тысячеструйнымъ царемъ рѣкъ», рождающимъ гимнъ [1]).

Это исконное воззрѣніе, въ силу котораго рѣчь — пѣніе представляется текущей жидкостью, выразилось также въ родствѣ нашихъ глаголовъ *пить* и *пить*. Я не думаю, чтобы созвучіе этихъ словъ могло быть результатомъ случайности. Оба они возводятся къ первоначальному корню *pī*, который долженъ былъ обозначать понятіе «пить». Эта форма *pī* должна быть разсматриваема либо какъ ослабленіе формы *pā* (пить) либо какъ самостоятельная, но родственная этой послѣдней форма.

---

[1]) Концепція рѣчи—пѣнія, какъ жидкости, явствуетъ также изъ слѣдующихъ мѣстъ:

V, 11, 5: tvām (Agni) girah sindhum ivāvanīr mahīr ā pṛṇanti.... «тебя пѣсни (гимны) наполняютъ, какъ великіе потоки—рѣку...».

VIII, 98. 8: vār na ṭvā yavyābhir vardhanti çūra brahmāṇi — «словно озеро потоками наполняютъ тебя (Индру) молитвы (гимны), о герой!

I, 57, 4:. . nahi tvadanyo girvaṇo girah saghat kshonīr iva prati no harya tad vacah — «никто другой, кромѣ тебя, о наслаждающійся гимнами (Индра)! да не воспріиметъ пѣсни; какъ потоки, воспріими эту рѣчь (пѣснь) нашу».

Грассманнъ беретъ здѣсь kshonīr въ смыслѣ напитка Сомы, Людвигъ переводитъ—три міра. Мой переводъ представляется мнѣ проще и яснѣе.

X, 25, 4: sam u pra yanti dhītayah sargāso 'vatāḥ iva . . . «стекаютъ молитвы, какъ потоки—въ колодези...».

Этотъ корень pā, pī, какъ извѣстно, принимаетъ удвоеніе, соединенное съ ослабленіемъ коренной согласной въ *b* или *v*; такъ, въ санскр. мы имѣемъ формы *pibāmi* и *pivāmi*, въ лат. *bibere*. Я думаю, что остатокъ, такого удвоенія и ослабленія можетъ быть усмотрѣнъ въ нашей формѣ *пив*, гдѣ слогъ *пи* принадлежитъ удвоенію, а *b* представляетъ ослабленное *n* (p) корня. Едва ли въ словахъ *пив*-о, *вы-пив*-ка и пр. согласный *в* могъ бы быть отнесенъ къ суффиксу или же разсматриваться, какъ звукъ вставочный. Если въ словѣ *пиво* мы могли бы принять слогъ *во* за суффиксъ, то въ словѣ *выпивка* была бы уже большой натяжкой относить *в* къ суффиксу, ибо, очевидно, это слово произведено не отъ дѣепричастья, а прямо отъ корня. Что же касается до мысли о неорганическомъ, чисто — эвфоническомъ происхожденіи этого *в*, то я, во-первыхъ, не вижу данныхъ для вставки эвфоническаго звука въ форму *выпивка*, а во-вторыхъ, держусь въ этихъ случаяхъ привила, гласящаго: прежде чѣмъ принять данный звукъ за вставочный, необходимо испробовать всѣ пріемы, которыми онъ можетъ быть объясненъ, какъ звукъ органическій. Въ данномъ случаѣ я нахожу возможнымъ объяснить разсматриваемое *в* именно какъ звукъ органический, принадлежащій корню и представляющій собою ослабленіе первоначальнаго *n* (p), подобно тому какъ это мы видимъ въ скр. формѣ *pivāmi*. — Принимая такимъ образомъ форму *пив* за удвоенный корень (pā) pī, мы получаемъ новую опору для установленія этимологической связи между глаголами *пѣть* и *пить*. Выше мы эту связь основывали на чисто внѣшнемъ, бьющемъ въ глаза сходствѣ этихъ словъ и на родствѣ ихъ значеній, установленномъ въ силу вышеразсмотрѣнной древней идеи о жидкой природѣ пѣнія. Теперь мы пріобрѣтаемъ новое данное, говорящее въ пользу этимологическаго родства разсматриваемыхъ глаголовъ. Это новое данное состоитъ въ томъ, что глаголъ *пѣть* представляетъ ту-жу самую удвоенную и ослабленную форму, которую мы констатировали для глагола *пить* и которая и въ санскритѣ имѣетъ своего представителя — *pivāmi*. Параллельно слогу *пив* въ словахъ *пиво* и *выпивка*, мы имѣемъ слогъ *пѣв* въ словахъ *с-пѣв-ка*, *пѣв*-ецъ, *на пѣв-в* и пр. Относительно звука *в* этихъ формъ нужно сказать то-же самое, что было сказано выше о звукѣ *в* формъ *пиво* и *выпивка*. Тема — *пѣв*- возникла изъ темы — *пив*- путемъ позднѣйшаго, уже на

славянской почвѣ происшедшаго усиленія (гунированія). Въ основѣ обѣихъ темъ лежитъ идея жидкости: «пить» значитъ принимать жидкость въ ротъ, «пѣть» значитъ изливать изъ устъ ритмическую рѣчь, которая есть своего рода жидкость. Къ формѣ — *piv* — я бы отнесъ также лат. *conviva* (вм. *con-biba*). Анализъ нашихъ словъ *пить* и *пѣть* даетъ мнѣ поводъ попытаться объяснить изъ темы — пѣв- (-paiv-) греческій глаголъ ποιέω, столь хорошо извѣстный со стороны его значенія и употребленія и столь загадочный со стороны формы. Ποιέω значитъ *дѣлать* въ самомъ обширномъ смыслѣ этого слова. Такое значеніе довольно мудрено, конечно, связать со значеніемъ темы — пѣв-, но это затрудненіе до извѣстной степени устранится, если мы вспомнимъ, что глаголы, обозначающіе понятіе *дѣлать*, первоначально не имѣли такого абстрактнаго и широкаго значенія и выражали собою только различныя проявленія дѣятельности. Они имѣли болѣе конкретное значеніе, обозначали *извѣстную* дѣятельность, а не дѣятельность, вообще. Такъ корень *kar* — дѣлать, относился первоначально къ извѣстной религіозно-обрядовой дѣятельности и только впослѣдствіи, обобщившись, получилъ абстрактное значеніе «*дѣлать*». Первоначальное религіозно-обрядовое значеніе корня *kar* сказалось въ значеніи терминовъ kāru — пѣвецъ (жрецъ, поющій гимны) и kāra — гимнъ. Оттуда же лат. carmen и наше слово *чары*, — термины, подѣлившіе между собою первоначальное религіозно обрядовое значеніе корня *kar*. Послѣдній обозначалъ, во первыхъ, исполненіе извѣстныхъ обрядовыхъ дѣйствій и, во-вторыхъ, пѣніе гимновъ, составлявшее неотъемлемую часть священнодѣйствія. Первое понятіе сохранилось въ нашемъ словѣ *чары*, второе въ лат. *carmen*. Относительно формы наше слово *чары* сходится съ санскр. kāru—пѣвецъ и еще ближе съ санскр. cāru — прелестный (ср. о-*чаров*-ать и пр.), которое возводится къ тому же корню *kar*. Обращаясь отъ этихъ данныхъ къ греческому ποιέω, мы должны прежде всего указать на то, что и этотъ глаголъ долженъ былъ первоначально обозначать не «дѣйствіе» вообще, а какое-нибудь спеціальное дѣйствіе, по всей вѣроятности также религіозно-обрядовое, а именно (или же въ числѣ другихъ дѣйствій) *пѣніе священныхъ гимновъ*, а потомъ (когда процессъ обобщенія понятій сталъ дѣлать свое дѣло)—и вообще всякихъ пѣсенъ. Эту догадку я основываю на значеніи происходящихъ

отъ ποιέω словъ ποίημα—стихотвореніе и ποιητής—поэтъ, пѣвецъ, а также и на нерѣдкомъ употребленіи самаго глагола ποιέω въ значеніи «сочинять» (и главнымъ образомъ въ стихахъ): ποιήσαντι Φρυνίχῳ δρᾶμα... (Herod. VI, 21) [1]).—Что касается формы, то объясненіе глагола ποιέω изъ темы—*paiv*—не можетъ представлять затрудненій:—paiv—на греческой почвѣ превращается въ ποιF, откуда глаголъ могъ быть образованъ при помощи суффикса уа=гр. ε: *paiv-yā (mi)—на греческой почвѣ превращается въ ποιFέω — ποιέω. Къ этой же темѣ—paiv—примыкаетъ, по всей вѣроятности, и слово παιάν—торжественный гимнъ, — представляющее только болѣе усиленную форму (αι вм. οι) и въ своемъ значеніи оставшееся въ сторонѣ отъ того движенія и обобщенія понятій, благодаря которымъ глаголъ ποιέω утратилъ свое первоначальное конкретное значеніе.

Къ корнямъ pā, pī, piv — имѣющимъ основное значеніе «пить» — примыкаютъ родственные имъ, какъ я думаю, корни *pi*, *pyā*, *pinv*, значенія которыхъ — «наполнять или наполняться жидкостью», «вздувать или вздуваться», «увлажнять», «утучнять» и пр. — могутъ быть легко сведены къ основному понятію «изобиловать жидкостями, соками». Оттуда санскр. *payas*— 1) вода и 2) молоко; pīva—жиръ; pīvara—жирный; гр. πίων, πιαρός и пр. Къ этимъ корнямъ, или собств. къ корню *pyā* я отношу наши слова *пьявка* и *пьянъ*. — Въ гимнахъ IX Mandala корень pi, pyā употребляется часто для характеристики жидкой природы Сомы, какъ напитка (напр. 67, 28 pra pyāyasva —«вздувайся» или «теки изобильно»). Струя Сомы характеризуется терминомъ pipyushī—напр. 16, 17: pipyushī dhārā—изобильная, жирная, вздутая и т. п. струя. Но этотъ же самый корень pi, pyā, нераздѣльный отъ понятія жидкости, относится также къ *гимнамъ*: IX, 19, 2: pipyatam dhiyah—вздуйте (какъ жидкость) гимны (наши; поэтъ обращается къ Индрѣ и Сомѣ).

Другой глагольный корень, въ основѣ котораго лежитъ представленіе текущей жидкости, — это корень *sar*, состоящій въ родствѣ съ корнемъ *sru*, о чемъ см. Ioh. Schmidt, Zur gesch. des Ind. Vocal. II, 281. Въ санскритѣ *sar* значитъ *течь*, *стру-*

---

[1]) Ср. *Fick*, *Ethymologien* въ *Orient* und *Occ.* Бенфея, т. III, стр. 114; Fick производитъ здѣсь ποιέω отъ корня *pī*, которому онъ придаетъ сомнительное значеніе *dichten*.—(punano arkam).

иться. Въ IX Mand. мы находимъ его въ примѣненіи къ Сомѣ, текущему чрезъ сито: 86, 13 (sasāra ūrminā—потекъ волною); 92, 2 (asarat pavitre). Въ словѣ Ap-saras—собственномъ имени нимфъ—любовницъ Сомы—терминъ sar соединенъ съ родственнымъ ему по значенію словомъ ар—вода. Ар saras значитъ текущая водою. Въ стихѣ IX, 78, 3 Апсарасы названы водными,—живущими въ водѣ, въ океанѣ—*samudriyāh*. Отъ того же корня *sar* произведено имя *Sarasvatî*, собственное имя миѳической рѣки. Но оно есть также и собственное имя *богини краснорѣчія*. Какъ имя нарицательное, оно значитъ просто *рѣчь*. Этимологія его ясна: отъ корня *sar*—течь образовалось слово *saras* (которое въ санскр. значитъ *озеро* и этимологически соотвѣтствуетъ греческому ἕλος); отъ этого saras посредствомъ суффикса *vat*, въ жен. р. *vatî*, образовалось слово Sarasvatî, что могло первоначально значитъ *водная*. Теперь мы поймемъ происхожденіе латинскаго слова *sermo* — рѣчь, которое образовано отъ того же корня sar при помощи суфф. *man* (sermonem), и первоначально должно было означать понятіе *водный*, *текущій*. — Глаголъ sero (an einander reihen), сущ. series (рядъ) и др. я отношу къ тому же корню *sar*: въ ихъ основѣ лежитъ представленіе *теченія*, *чередованія волнъ*. (Ср. Pott, Etym. Forsch. II, III, 674 и сл.). Въ гимнахъ IX Mand мы встрѣчаемъ —sara—и —sarin—въ эпитетахъ Сомы *matsara*, *matsarintama*, *matsaravan*. Первая составная часть этихъ терминовъ есть уже знакомый намъ корень *mad*, выражающій понятіе опьяненія, экстаза. Въ приведенныхъ эпитетахъ соединяются, стало быть, представленія опьяненія (экстаза) и жидкости (или рѣчи, по скольку термины—sara-, -sarin-, -saravan—могутъ въ тоже время выражать идею рѣчи—пѣнія). Въ стихѣ 97, 32 эпитетъ *matsaravān* сопоставленъ съ одной стороны съ представленіемъ *теченія* (pavase), а съ другой—съ представленіемъ рѣчи—пѣнія (vacām... matibhis). Въ стихѣ 63, 10 поэтъ взываетъ къ гимнамъ, дабы они разлили вокругъ Сому, который обозначается здѣсь эпитетомъ *matsara*. Но въ большинствѣ изъ мѣстъ, гдѣ находятся приведенные эпитеты, Сома изображается не столько въ его отношеніяхъ къ гимнамъ, сколько въ его отношеніяхъ къ Индрѣ,—онъ изображается скорѣе какъ Сома небесный, сопоставляемый или отожествляемый съ дождемъ,—одолѣвающій и прогоняющій темныя силы—демоновъ тучъ, враговъ Индры и т. п. (см. напр.

17, 3; 27, 5; 26, 6; 21, 1; 30, 6). Этотъ небесный Сома, этотъ Сома—дождь даетъ мнѣ поводъ вспомнить о греческомъ Гермесѣ, котораго отношенія къ Сомѣ будутъ разобраны въ третьей части этого труда. Здѣсь же я вспоминаю объ этомъ греческомъ богѣ дождя, имѣя въ виду собственно этимологію его загадочнаго имени, Мнѣ кажется, что Ἑρμῆς, Ἑρμείας возводится къ тому самому корню *sar* — течь, который входитъ составной частью въ только что приведенные эпитеты Сомы. Отъ корня *sar*, отъ коего на санскритской почвѣ мы имѣемъ слова sa-rit —рѣка, salila—вода и пр., на греческой произошли ἁλ-ς—море, ἁλ-μή — морская вода, быть можетъ ὁρμή — стремленіе, быстрое движеніе (ср. Курц. Griech. Etym. 324). Корень sar (sal) несомненно существуетъ въ греч. яз. въ значеніи *вода*. Оттуда и Ἑρ-μῆς—водный, дождевой,—богъ дождя. Но существенная трудность въ объясненіи имени Ἑρ-μῆς состоитъ (какъ указалъ Курціусъ, l. c.) въ томъ, что отъ него нельзя отдѣлить словъ Ἑρμηνεύς—толкователь, переводчикъ, Ἑρμηνεύω—толкую, объясняю, перевожу и Ἕρμαιον—находка. Сюда же слѣдуетъ отнести и слово Ἕρμα—подпора, курганъ,—глаголъ Ἔιρω—прилаживать, соединять и пр. (Ср. Курц. Gr. Et. 330). Возводя всѣ эти формы къ корню *sar* — въ значеніи течь, струиться, двигаться, идти (Ср. лат. salire—пригать),—мы могли бы объяснить Ἕρμαιον — находка такъ же, какъ наше *находка* объясняется глаголомъ ходить. Выше мы уже указали на связь латин. sero и series съ корнемъ *sar*. Но sero и series не отдѣлимы отъ греч, Ἔιρω Ἕρμα и пр., а также и отъ разныхъ отпрысковъ корня ἀρ—ἀραρίσκω и пр. Остается объяснить ἑρμηνεύς и пр. Мнѣ кажется, это слово возникло изъ корня *sar* такъ же и въ томъ же смыслѣ, какъ и лат. ser-mon-, разобранное выше. Нѣсколько ниже мы увидимъ, что слово ποιητής толкуется терминомъ Ἑρμηνεύς—истолкователь, переводчикъ — божественнаго вдохновенія, пѣвецъ, вдохновенный свыше. Таково, по всей вѣроятности, и было первоначальное значеніе слова ἑρμηνεύς. Ἑρμῆς — водный — богъ дождя — былъ то же время и Ἑρμηνεύς — поэтъ, истолкователь воли боговъ.

Къ этимъ отпрыскамъ корня sar слѣдуетъ еще присоединить греческое слово ἁρμονία — складъ, ладъ, ритмъ, гармонія. Оно образовано изъ корня ἀρ=sar посредствомъ того же суфф. man, который находится въ только что упомянутомъ лат. sermo

(sermonis). Греч. ἁρμονία предполагаетъ форму ἅρμον = sermon. Къ этому то ἅρμον—а стало быть и къ слову ἁρμονία слѣдуетъ отнести все то, что выше было сказано по отношенію къ лат. *sermo*. Основная форма: sr-ma$_2$n.

Водное, жидкое происхожденіе Гармоніи имѣетъ своимъ коррелятивомъ *водную* природу девяти греческихъ *Музъ*—этихъ богинь рѣчи — пѣнія. Извѣстно, что миѳологія и культъ Музъ состоятъ въ тѣсной связи съ *источниками*, *ключами*, *ручьями*. «Die Musen — говоритъ Преллеръ — wurden am Olymp und anderswo wesentlich und ursprünglich als Nymphen begeisternder Quellen gedacht...» («Griech. Mythologie, томъ I, стр. 280). Древнѣйшій культъ Музъ процвѣталъ, какъ извѣстно, у Олимпа, на мѣстѣ, называвшемся Λεῖβηθρον или Λίβηθρα и славившимся своими *ключами*, *виноградниками*, и *вакхическимъ культомъ*. Названіе Λεῖβηθρον (Λίβηθρον, Λίβηθρα) возводится къ корню *λιβ*, отъ котораго есть глаголъ λείβειν—лить, въ среднемъ зал. λείβεσθαι — течь, струится. (См. Curtius, Grundzüge der Griech. Etym., стр. 341). Это тотъ же корень, къ которому возводится и латинское имя Діониса *Liber*.—Равнымъ образомъ и культъ Музъ у Геликона состоялъ въ связи съ ручьями Aganippe и Hippokrene, которыхъ вода считалась священной.

Переходимъ къ другому корню, который, подобно разсмотрѣннымъ корнямъ pā (pī) и sar (sru), обнаруживаетъ связь представленій *жидкости* и *пѣнія* — и притомъ въ ихъ отношеніяхъ къ культу. Это корень *hū* или *hu*. Форма *hū* употребляется въ Вѣдахъ въ значеніи *звать*, *взывать*, произносить религіозныя формулы, обращаться съ рѣчью (къ богамъ) и пр. т. п. Въ ея спряженіи чередуются темы *hū*, *hu*, *juhū*, *hve*. Вторая форма *hu* употребляется въ значеніи *лить* вообще и *совершать возліяніе* въ особенности, т. е. въ значеніи спеціально обрядовомъ: *лить жертвенный напитокъ*. Въ ея спряженіи чередуются темы *hu* и *juhu*.—Обѣ формы — hū и hu — представляются мнѣ не двумя различными корнями, между собою родственными, а однимъ и тѣмъ же корнемъ въ двухъ формахъ. Онъ находится въ языкѣ Авесты въ формахъ *zu* и *zba* и у насъ, въ славянщинѣ, въ словахъ *звать*, *зовъ*, *звукъ* и пр. Тожество обѣихъ формъ *hū* и *hu* обнаруживается, между прочимъ, въ томъ обстоятельствѣ, что форма *hu* — въ значеніи *лить* — примѣняется не только къ жидкостямъ, жертвенному напитку и т. п., но и

къ гимнамъ, напр. въ стихѣ VIII, 39, 3: agne manmāni tubhyam kam ghṛtam na juhva āsani—«о Агни, гимны тебѣ, какъ возліяніе, я лью въ устахъ». Обѣ формѣ слиты въ производномъ *hávana*, которое употребляется въ двухъ значеніяхъ: 1) воззваніе и 2) возліяніе. Любопытна форма *juhū*, какъ существительное, въ значеніяхъ *языкъ* и *ложка*, посредствомъ которой дѣлается возліяніе. Въ стихѣ II, 27, 1 читаемъ: imā gira ādityebhyo... juhvā juhomi... эти гимны Адитьямъ (чадамъ Адити) языкомъ лью (я)... Этотъ оборотъ показываетъ, что языкъ названъ *juhū* не только въ качествѣ звучащаго, но и въ качествѣ «льющаго рѣчь». Обыкновенное слово, обозначающее языкъ въ санскритѣ,—*jihvā* едва ли можетъ быть отдѣлено отъ этого вѣдійскаго *juhū*. Но она, очевидно, возникла не изъ *juhū*, а развилась параллельно послѣднему изъ того же корня hū (hu, hva) при посредствѣ суфф. ж. р. ā, и приняла ослабленное удвоеніе *ji* вм. *ju*. Это ослабленіе удвоенія могло возникнуть въ силу аналогіи съ другимъ словомъ, обозначавшимъ языкъ,—словомъ не сохраненнымъ въ санскритѣ, но долженствовавшемъ нѣкогда существовать въ индоевропейской древности: это — гипотическое *rihvā или *lihvā, отъ корня *rih*, *lih*—*лизать*; этой гипотической формой объясняются лат. *dingua* и *lingua* [1]). — быть можетъ, тотъ же кор. *hu* находится въ слогѣ -зы — нашего *языкъ* (ѢЗЫКЪ) [2]).

Сопоставленіе «молитвы» и «возліянія» очень часто встрѣчается въ Вѣдахъ. Сюда относятся такіе обороты, какъ напр. въ стихѣ IX, 77, 3... indavo... brahma-brahma ye jujushur havir-havih—«Инду (во мн. ч.—Сомы)... которые вкусили молитву за молитвой, возліяніе за возліяніемъ». Глаголъ jush значитъ «вку-

---

[1]) Ср. *Hofmann*, «*Uber homo und deus*» въ Zeitschr. d. d. Morg. Gesellsch. т. I, стр. 323.

[2]) Корень hu несомнѣнно родственъ греческому χέFω, χέω (лить). Индоевроп. формы была *ghᵢu*, гдѣ ghᵢ = авестійскому z, слав. з, санскр. h вм. žh. (Hübschmann, «gᵢ ghᵢ im sanscrit und iranischen» Z. f. v. Sp. XXIII, 384 и слѣд.). — Оттуда, совершенно правильнымъ эквивалентомъ санскр. *hu* является авест. *zu*, наше зов-ж, а также авест. *zbā* (сан. hvā) изъ zavā, — съ нарощеніемъ ā и выпаденіемъ кореннаго *a*, какъ въ *ptā* изъ *p(a)tā* и пр. (Brugman, «Das verbale suffix ā» и пр. въ «Morphologische Untersuch». Остгофа и Бругмана, I, стр. 1 и сл.).

шать», «отвѣдывать», напр. жертвенную пищу и въ особенн. возліянія,—священный напитокъ. Сомы *вкушаютъ*, *пьютъ* молитвы, какъ пьютъ они возліянія.

§ 4. Звукъ и свѣтъ.

Понятія «звукъ» и свѣтъ», слышать» и «видѣть» ассоціируются: «свѣтъ», подобно звуку, понимался, какъ своего рода *жидкость*, которая льется, течетъ, струится. Глагольный корень *arc* употребляется въ Вѣдахъ въ двухъ значеніяхъ: 1) *пѣть* и 2) *сіять*, *испускать лучи*. Существительныя *rc* и *arka*, произведенныя отъ корня *arc*, употребляются въ значеніяхъ 1) *пѣснь*, *гимнъ* и 2) *блескъ*, *лучъ*, *солнце* и пр. Эти столь, повидимому, отличныя другъ отъ друга представленія совмѣщаются въ одномъ и томъ же словѣ или корнѣ потому, что въ ихъ основѣ лежитъ одно и то же основное представленіе—*текущей жидкости*. Корень *arc* первоначально долженъ былъ обозначать именно понятіе *теченія*, *изліванія жидкости*: онъ былъ синонимомъ корня *ric*. Оба корня, мнѣ кажется, должны быть разсматриваемы, какъ этимологически родственные, и, по всей вѣроятности, къ нимъ примыкаетъ и третій корень — *ruc* — сіять, блестѣть, свѣтить. Мы получаемъ, такимъ образомъ, три родственныя формы: *arc*, *ric*, *ruc*, основное значеніе которыхъ было течь, струиться, лить и т. п. и которыя впослѣдствіи слѣдующимъ образомъ распредѣлили между собою значенія, возникшія изъ указаннаго первичнаго представленія текущей жидкости: arc—пѣть и сіять, ric—течь, ruc—сіять.—На славянской почвѣ *arc* и *ric* смѣшались: въ глаголѣ *рещи* и его производныхъ чередуются формы *рек* изъ *ark* (санскр. *arc*) и *рьк* изъ *rik* (санскр. *ric*) — рекѫ, рекохъ, рѣчь; что касается до формы *рьжѫ*, то въ ея основѣ лежитъ, вѣроятно, не rik (ric), а первичное *ri*, *rī*, — испускать, струить жидкость, — сохранившееся, кромѣ того, въ глаголѣ *лить*, *лью*. (Корни *arc* и *ric* суть, какъ думаютъ, только «нарощенныя» формы основныхъ *ar* и *ri* (приводить въ движеніе, струить).—Отъ ric—течь мы имѣемъ слово *рѣка*. — Отъ ruc — сіять мы имѣемъ *луч*ъ, лат. lux, lu(c)men и пр., а также слово *ручей*, произведенное отъ *ruk* (ruc) въ его основномъ значеніи *струить* или *струиться*.

Разсматриваемая ассоціація представленій нашла себѣ прямое выраженіе въ памятникахъ древности. Въ гимнѣ X, 71 въ стихѣ 4-мъ, читаемъ слѣдующее: uta tvaḥ paçyan na dadarça vācam uta tvaḥ çṛnvan na çṛnoty enām — «одинъ, *глядя*, не *видитъ рѣчь*, а другой, *слушая*, *не слышитъ* ее». Ниже въ ст. 7-мъ *друзья* (sakhāyaḥ), состязающіеся въ пѣніи, охарактеризованы двумя эпитетами, стоящими рядомъ: *axanvantaḥ* и *karnavantaḥ*, изъ коихъ послѣдній прекрасно идетъ къ пѣвцамъ, —онъ значитъ «снабженный ушами», т. е. имѣющій хорошій слухъ, между тѣмъ какъ первый, повидимому, къ дѣлу не идетъ, ибо онъ значитъ: «снабженный глазами», — имѣющій хорошіе глаза. Его наличность, съ нашей теперешней точки зрѣнія неумѣстная, объясняется той ассоціаціей понятій видѣть и слышать, зрѣніе и слухъ, свѣтъ и звукъ, слѣды которой мы только что указали въ данныхъ языка. *Рѣчь* можно было — по понятіямъ древности—*видѣть*, ибо «видѣть» и «слышать» были— не то чтобы совсѣмъ ужь синонимы, но понятія весьма близкія одно къ другому,—сливающіяся въ одномъ основномъ представленіи *текущей жидкости*. Подъ этой жидкостью понимались и звукъ и свѣтъ и рѣчь, потому что все это начало текучія, льющіяся, струящіяся. Мы и теперь говоримъ: потоки свѣта, струи лучей, волны звуковъ и пр. т. п. Мало того, мы сохранили остатокъ и этого вѣдійскаго оборота «видѣть рѣчь». Мы говоримъ: видите ли?» вмѣсто «слышите ли?» «понимаете ли?».

Послѣ всего сказаннаго мы легко поймемъ, какимъ образомъ комментаторъ Aupamanyava, цитируемый Яской (Yāska Nirukta, 2, 11) могъ прійти къ мысли — объяснить слово *rshi* изъ корня *darç*—видѣть; rshi—поэтъ, пѣвецъ, по его мнѣнію, это тотъ, кто «увидѣлъ гимны»—stomān dadarça—отъ боговъ, — воспринялъ священныя пѣсни отъ самихъ боговъ. Это выраженіе «увидѣлъ гимны» значитъ «услышалъ», «воспринялъ» гимны и вовсе не указываетъ на существованіе письменъ еще до Яски, какъ хочетъ думать Вестергаардъ (см. Ueber den ältesten Zeitraum der Indischen Geschite, стр. 32, — Berlin 1862). Равнымъ образомъ и выраженіе *mantra-drashtar* обозначаетъ того, кто гимны *слышитъ* (изъ устъ боговъ), и терминъ drashtar (тотъ кто *видитъ*) намекаетъ не на существованіе письменъ, а на ту ассоціацію идей, о которой идетъ рѣчь.

Эта ассоціація обнаруживается также въ этимологическомъ

родствѣ словъ, выражающихъ понятіе «говорить» или «пѣть» со словами, обозначающими понятіе «свѣтить, сіять». Сюда относятся, между прочимъ, санскр. bhāmi — сіяю и греч. φημί — говорю (см. Курц. Grundzüge, стр. 278 — 9; ср. также Л. Воеводскій, «О занятіяхъ по критикѣ и миѳологіи Гомеровскаго эпоса, Одесса, 1880, стр. 61). Въ санскритѣ корни bhāsh — говорить и bhās—сіять должны быть разсматриваемы какъ родственные другъ другу и корню *bhā*. У насъ обѣ формы bhā и bhās соединены въ значеніи говорить — въ словахъ *баить* (кор, bhā) и *басня* (кор. bhās).

Съ точки зрѣнія ассоціаціи «звучать — сіять», «слышать —видѣть» объясняется и родство или, вѣрнѣе, тождество корней *svar*—шумѣть, говорить, пѣть и *svar*—сіять, свѣтить. Первый, svar — звучать, пѣть и пр., существуетъ въ санскритѣ и между прочимъ встрѣчается довольно часто въ Вѣдахъ; при немъ стоитъ существ. svará—шумъ, звукъ. Второй, svar—сіять, фигурирующій, какъ глаголъ, гораздо рѣже, лежитъ въ основѣ словъ svar — свѣтъ, солнце, небо, sūrya — солнце, svarga — небо, нашъ Сварогъ, гр. σελήνη—луна, лат. sol—солнце, наше *солнце* и пр. Въ основѣ всѣхъ этихъ и другихъ, имъ родственныхъ словъ, обозначающихъ понятія «небо, солнце, свѣтило, блескъ, луна» и пр. лежитъ первоначальный индоевропейскій корень svar — sūr, который, несомнѣнно, выражалъ представленіе свѣта, сіянія, блеска. Онъ сталъ исчезать изъ языковъ, замѣняясь другими, — весьма многочисленными, — корнями, выражавшими то-же понятіе, какъ напр. div, bhā, bhās, bhrāj, — φλεγ, — и мн. др. Можно понимать это исчезновеніе глагольнаго корня svar — свѣтить и въ томъ смыслѣ, что корень svar, который первоначально имѣлъ два значенія *сіять* и *звучать*, сохранился въ существительныхъ svar, sūrya, sol и пр. въ своемъ *первомъ* значеніи (сіять), а въ глаголѣ *svar*—во второмъ (звучать), куда примыкаютъ, по всей вѣроятности, наши *хвала*, *хвалить*, а также *свирѣль*, гр. σύριγξ и др. Прилагательное *svarī* употребляется въ Вѣдахъ въ значеніи *звучащій*, но оно оттѣняется представленіемъ *свѣта* — въ стихѣ X, 177, 2, гдѣ мы находимъ выраженіе dyotamānā svarī manīshā — сіяющій (яркій), звучный гимнъ. Здѣсь svarī—звучный, несомнѣнно, состоитъ въ семазіологической связи съ dyotamāna—свѣтлый, яркій, сіяющій. Корень *dyut*, возникшій изъ корня div —

dyu, былъ синонимомъ корня svar—сіять, и сопоставленіе обоихъ корней равносильно употребленію двухъ svar—сіять и звучать или же одного svar въ обоихъ значеніяхъ. Выраженіе svarī manishā первоначально должно было значить: гимнъ звучный и свѣтлый. Впослѣдствіи изъ значенія svarī было выдѣлено значеніе «сіяющій», «свѣтлый» и выражено особымъ словомъ — причастьемъ dyotamānā, а svarī осталось въ значеніи «звучащій», но съ явнымъ намекомъ на понятіе «свѣтлый». Оба термина другъ друга описываютъ и дополняютъ.

Въ результатѣ нашего анализа мы получаемъ положеніе, гласящее, что въ глубокой древности «звуковыя» воспріятія ассоціировались со «свѣтовыми». Наплывъ звуковыхъ волнъ въ уши и свѣтовыхъ въ глаза дикаря фотографировался въ «безсознательной» душѣ его въ видѣ грубаго дагеротипа, изображавшаго приливъ какихъ то волнъ, какихъ то струй, и позже, въ эпоху пробужденія сознательности, былъ концепированъ — какъ «текущая жидкость» и наконецъ дифференцировался въ категоріи представленій звука съ одной стороны и свѣта — съ другой [1]). Но родство обѣихъ категорій,—ихъ первоначальное смѣшеніе долго еще будутъ жить въ отголоскахъ миѳологическихъ образовъ и идей и въ данныхъ языка [2]).

---

[1]) Вотъ еще нѣсколько мѣстъ изъ Ригъ-Вѣды, свидѣтельствующихъ о связи «звука» со «свѣтомъ».

Въ стихѣ VII, 101, 1 vācah (рѣчи — гимны) названы jyotiragrāh — «свѣтоносными, испускающими свѣтъ предъ собою, лучистыми».

I, 138, 2:... asmākam āngūshān dyumninas krddhi — «сдѣлай (Шушанъ) наши гимны блестящими (свѣтлыми)».

II, 9, 4 ... tvam çukrasya vacaso manotā—«ты (Агни)—изобрѣтатель свѣтлой пѣсни».

X, 18, 1 .. cakshushmate çrnvate te bravīmi—«я говорю тебѣ, имѣющему глаза и уши».

Солнце «звучитъ»: IX, 64, 9... akrān devo na sūryah—«ты (Сома) зазвучалъ (запѣлъ), какъ богъ — солнце». [Впрочемъ, Людвигъ производитъ akrān отъ *kram* и переводитъ: schrittest du. Едва ли это такъ!].

См. также V, 1, 12.

[2]) См. группировку сюда относящихся фактовъ миѳологіи и языка у *Л. Ф. Воеводскаго*, *Введеніе въ миѳологію Одиссеи* (I, Одесса, 1881), стр. 15 и сл. (О «звукѣ» свѣтилъ), также прим. 26. — См. также *Pischel*, Miscellanea въ Zeitschr. d. d. Morgenl. Ges. XXXV, 718 сл.

§ 5. Психологія экстаза, отраженная въ языкѣ.

Въ предыдущихъ параграфахъ я охарактеризовалъ, по даннымъ Ригъ-Вѣды, слѣдующія положенія: 1) пѣніе есть причина экстаза; 2) экстазъ опьяненія является въ свою очередь причиной пѣнія; 3) экстазъ опьяненія и экстазъ пѣнія сопоставляются и отожествляются; 4) пѣніе есть своего рода «жидкость»,—и эта жидкая природа пѣнія есть результатъ *ритма*, ему присущаго; 5) *пѣніе* есть *рѣчь*, и *рѣчь* есть пѣніе.

Эти воззрѣнія связываются одно съ другимъ весьма тѣсно, и связь эта такъ ясна, что едва ли нуждается въ дальнѣйшихъ объясненіяхъ. Но если объясненіе ихъ взаимной связи было бы излишне, то этого нельзя сказать относительно дальнѣйшаго изученія этихъ воззрѣній, по скольку они выразились въ другихъ языкахъ, въ другихъ памятникахъ древности, у другихъ народовъ. Кое-какія данныя изъ славянскаго, еврейскаго, греческаго были приведены нами выше. Болѣе обстоятельное изученіе этихъ идей на матеріалѣ, представляемомъ Авестой и греческими миѳами, будетъ сдѣлано во второй и третьей части этого труда. Но чтобы и эта — первая — часть его не оставалась безъ нѣкотораго освѣщенія данными, взятыми изъ другихъ гихъ сферъ (кромѣ Вѣдъ), я счелъ нужнымъ вставить сюда этотъ параграфъ, посвященный анализу соотвѣтственныхъ данныхъ, какія мнѣ удалось найти въ Библіи, въ греческомъ и въ славянскомъ языкахъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ древности, какъ и въ настоящее время, *экстазъ* производился не только посредствомъ опьяняющихъ напитковъ и посредствомъ возбуждающаго дѣйствія пѣнія или вѣрнѣе ритма пѣнія, но также путемъ *пляски*, при чемъ экстатическимъ образомъ дѣйствовалъ собственно *ритмъ* пляски, *а также и вращательное, круговоротное движеніе*, составлявшее, несомнѣнно, неотъемлемую принадлежность танцевъ. На этотъ то послѣдній пунктъ я и хочу прежде всего обратить вниманіе читателя. «Круженіе» въ танцѣ и «кругъ», образуемый пляшущими, являются непосредственной причиной экстаза, и въ качествѣ такой причины должны были ассоціироваться въ умѣ и языкѣ съ представленіемъ другихъ причинъ экстаза, т. е. съ опьяняющими напитками и съ пѣніемъ. Эту ассоціацію мы дѣйствительно и находимъ въ данныхъ языка.

Сюда принадлежитъ, во-первыхъ, наше старинное слово *кружало* — «питейный домъ, кабакъ, гдѣ народъ кружитъ; *влд.* мѣсто сходбища, гульбища на селѣ, гдѣ водятъ хороводы». (Даль)[1]. *Кружало* есть, несомнѣнно, старинное языческое слово, которое должно было имѣть религіозно-обрядовое значеніе и, вѣроятно, обозначало мѣсто или зданіе, гдѣ совершались религіозныя пляски,—хороводы, сопровождавшіеся проявленіями экстаза, производимаго преимущественно вращательнымъ движеніемъ пляшущихъ. Потребленіе опьяняющихъ напитковъ также могло имѣть мѣсто въ такомъ «кружалѣ», почему послѣднее и превратилось впослѣдствіи въ «кабакъ». Но независимо отъ метаморфозы самаго объекта, обозначаемаго терминомъ «кружало», этотъ терминъ могъ быть съ теченіемъ времени примѣненъ къ кабаку прямо въ силу *ассоціаціи экстаза пляски съ экстазомъ опьяненія*. Такую ассоціацію мы находимъ въ еврейскомъ глаголѣ חָגַג *châgag*, который значитъ *кружиться*, *танцовать*, *праздновать* и *испытывать головокруженіе отъ вина*. Отъ корня этого глагола произошли существ. חוּג *chûg*—кругъ и חַג *châg*—празднество. Я не сомнѣваюсь, что наше *кружало*, а также и *кругъ* — въ его примѣненіи къ пляскѣ — принадлежали въ семазіологическомъ отношеніи именно къ этой ассоціаціи представленій. Съ этой точки зрѣнія любопытно вспомнить о мистико обрядовомъ значеніи слова *кругъ* у хлыстовъ: «кругомъ, святымъ кругомъ», люди Божьи называютъ мистическую пляску, приводящую ихъ съ состояніе крайняго экстаза.

Гораздо болѣе широкую ассоціацію представленій (пляска — экстазъ — пѣніе — мудрость) можно усматривать къ еврейскомъ словѣ *châchol*, возводящемся къ глагольному корню *chûl*. Этотъ глаголъ имѣетъ нѣсколько значеній—*дрожать*, *трястись*[2]), *корчиться* (напр. въ мукахъ родовъ), *разражаться* (объ ураганѣ) и пр. Все это—значенія производныя, развившіяся изъ основнаго *кружиться*, *вращаться*. Это основное значеніе сохранилось въ соотвѣтствующемъ арабскомъ глаголѣ *châla*, а въ еврейскомъ языкѣ въ такъ назыв. формѣ *Pilel* перешло въ значеніе «*танцовать въ кругъ*, *водить хороводъ*»—חוֹלֵל *cholêl*. Въ кни-

[1]) Ср. также «*кружевница*» *олон.* хоровод*ъ*, хороводная пляска» (Даль).

[2]) Ср въ отношеніи семазіологическомъ санскр. *vîr*.

гѣ судей, 21, 21 въ этомъ значеніи употреблена форма *kal* въ неопред. накл.: חוֹל *chul.* —оттуда сущ. מָחוֹל *māchol* и מְחוֹלָה *mĕcholāh*—*круговой танецъ, хороводъ.* Таково обычное значеніе этихъ словъ. Но вотъ мѣсто, гдѣ слово *māchol* едва ли можетъ значить «танецъ» или *только* «танецъ»:

וַיְחַכֵּם מִכָּל הָאָדָם מֵאֵיתָן הָאֶזְרָחִי וְהֵימָן וְכַלְכֹּל וְדַרְדַּע בְּנֵי מָחוֹל

(1 Царей, гл. V, ст. 11) «и онъ [1]) былъ *мудрѣе* всѣхъ людей, (мудрѣе) чѣмъ Этанъ Эзрахіецъ и Гэманъ и Халколъ и Дардагхъ — *bĕnê-māchol*». Въ послѣднемъ терминѣ, состоящемъ изъ bĕnê—сыновья и māchol—пляска, — слово māchol принимаютъ иногда за имя собственное и переводятъ: сыновья Махола. Но нѣтъ ни малѣйшаго сомнѣнія, что мы имѣемъ здѣсь тотъ характерный и живописный оборотъ, который столь часто встрѣчается въ Библіи,—оборотъ, въ которомъ для обрисовки характерныхъ качествъ лица или даже вещи берется абстрактное имя даннаго качества и къ нему присоединяется въ такъ назыв. Status constructus слово *bēn*—сынъ, напр. ānokhi ben-chail —буквально: «я сынъ мужества»—просто значитъ: «я мужественъ». — Такъ вотъ именно въ этой то конструкціи и стоитъ въ приведенномъ мѣстѣ *bĕnê-māchol.* Принимая слово *māchol* въ его обыкновенномъ значеніи, мы получимъ выраженіе «сыны танца», что едва ли имѣло бы смыслъ: «Соломонъ былъ мудрѣе... плясуновъ»! Очевидно, *māchol* значитъ здѣсь не «танецъ» или — *не только* танецъ. Мы переведемъ его выраженіями *экстазъ, энтузіазмъ, вдохновеніе* и т. п. Bĕnē-māchol—*сыны экстаза*—вдохновенные пѣвцы (которые въ тоже время могли быть и плясунами), поэты, мудрецы.

Евр. ben-mâchol, по своему значенію, есть тоже, что и санскр kaviḥ, а по своему семазіологическому происхожденію оно соотвѣтствуетъ санскритскому vipraḥ.—Так. образомъ, еврейскія формы chul, cholel, māchol, ben-māchol обнаруживаютъ ассоціацію представленій круговой пляски, экстаза, поэзіи и мудрости. — Но еврейскій языкъ обладаетъ еще однимъ любопытнымъ словомъ, въ которомъ выразилась такая ассоціація— съ тою лишь интересной для насъ разницею, что вмѣсто представленія пляски мы находимъ здѣсь представленіе «текущей

[1]) Соломонъ.

жидкости», котораго отношеніе къ понятіямъ пѣнія и экстаза намъ уже достаточно знакомо. Я говорю о словѣ—נָבִיא—nâbhî'—*пророкъ*. — Основное значеніе этого слова совсѣмъ не то, какое мы связываемъ съ нашимъ терминомъ *пророкъ*, который есть только переводъ греческаго προφήτης въ его позднѣйшемъ значеніи. Первоначально слово προφήτης значило просто истолкователь, переводчикъ,—ἐξηγητής. — Таково же было основное значеніе еврейскаго *nâbhî'*—съ тою лишь разницею, что это послѣднее слово имѣло значеніе мистико-религіозное и обозначало не всякаго истолкователя, не всякаго переводчика, а попреимуществу истолкователя божественной воли, — переводчика, переводившаго на человѣческій языкъ слова Yahveh (Еговы),—однимъ словомъ человѣка, вдохновеннаго свыше. Такое значеніе nābhî' хорошо установлено путемъ сличенія разныхъ случаевъ употребленія этого слова въ текстахъ. Точь-въ-точь въ такомъ же самомъ смыслѣ толкуетъ Платонъ понятіе ποιητής: οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἑρμηνεῖς εἰσὶ τῶν θεῶν κατεχόμενοι, ἐξ ὅτου ἂν ἕκαστος κατέχεται, т. е. «поэты суть не что иное, какъ *переводчики* боговъ, одержимые (богами), — каждый (есть переводчикъ того бога), которымъ онъ одержимъ«. (Ion, глава 5). — Еврейскіе nebhî'im («пророки») были, на почвѣ еврейскаго монотеизма, тѣмъ же, чѣмъ являются, по толкованію Платона, греческіе ποιηταί — на почвѣ эллинскаго политеизма. Теперь я попрошу читателя припомнить то, что я старался доказать выше относительно этимологическаго и семазіологическаго происхожденія слова и понятія ποιητής, а именно, что въ основѣ его лежитъ тема—paiv—обозначающая представленіе текущей жидкости, и что ποιητής вовсе не есть «дѣлатель» или «творецъ», а просто —*пѣвецъ*. Если мы обратимся теперь къ этимологіи евр. слова *nābhî'*, то въ конечномъ анализѣ получимъ эту самую идею *текущей жидкости* въ связи съ понятіемъ *рѣчи*.—Рядомъ съ сущ. nābhî' имѣется въ еврейскомъ языкѣ и соотвѣтствующій глаголъ, но къ сожалѣнію онъ не извѣстенъ въ простѣйшей, основной своей формѣ, т. е. въ видѣ kal. Отъ него встрѣчается только производные виды Niphal и Hithpael, которые повидимому произведены не отъ глагольной темы, а отъ сущ. nābhî': они суть denominativa, и потому не годятся для объясненія слова nābhî'. Но этотъ пробѣлъ восполняется тѣмъ обстоятельствомъ, что форма kal извѣстна изъ арабскаго языка — па-

ba'a—и значитъ «объявлять», «возвѣщать». Это значеніе не есть однако первоначальное, и мы можемъ пойти дальше и разложить его на болѣе простые элементы. Мы это можемъ сдѣлать, потому что въ нашемъ распоряженіи имѣется другой еврейскій глаголъ, состоящій въ несомнѣнномъ этимологическомъ родствѣ съ глаголомъ nâbhâ' и соприкасающійся съ нимъ по значенію: это—глаголъ נָבַע *nâbhagh*. Въ звуковомъ отношеніи онъ отличается отъ глагола nâbhâ' только качествомъ послѣдняго гортаннаго, который представленъ въ немъ такъ назыв. Ghain'омъ (ע), между тѣмъ какъ въ nâbhâ' онъ есть алэфъ (א). Глаголъ nâbhagh въ Kal значитъ *струиться*, *течь*, въ видѣ Hiphil онъ значитъ 1) *струить*, *изливать* и 2) *возвѣщать*, т. е. изливать изъ устъ потокъ рѣчей. Такой переходъ значеній наблюдается также въ глаголѣ נָטַף nâṭaph, который въ Kal значитъ *течь*, *струиться*, а въ Hiphil—1) *струить*, *изливать* и 2) *говорить*, *вѣщать*. Эти данныя позволяютъ намъ принять такой же переходъ значеній и для глагола nâbhâ', который долженъ былъ первоначально обозначать понятіе «струиться, течь», какъ это мы видимъ въ родственномъ ему (если не тожественномъ съ нимъ) глаголъ nâbhagh. Мы получаемъ так. обр. ассоціацію представленій *жидкости* (*текущей*) и *рѣчи*, къ которымъ присоединяется также представленіе *экстаза*, едва ли отдѣлимое отъ понятія nâbhî', какъ не отдѣлимо оно отъ понятія ποιητής. Экстатическій элементъ, входящій, какъ составная часть, въ понятіе ποιητής, изображенъ Платономъ въ слѣд. словахъ: Πάντες γὰρ οἵ τε τῶν ἐπῶν ποιηταὶ οἱ ἀγαθοὶ οὐκ ἐκ τέχνης, ἀλλ' ἔνθεοι ὄντες καὶ κατεχόμενοι, πάντα ταῦτα τὰ καλὰ λέγουσι ποιήματα. Καὶ οἱ μελοποιοὶ οἱ ἀγαθοὶ ὡσαύτως ὥσπερ οἱ Κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμὸν βακχεύουσι... Т. е. «всѣ хорошіе поэты говорятъ (слагаютъ) всѣ эти прекрасныя поэмы не при помощи искусства, но въ качествѣ вдохновленныхъ и одержимыхъ богами. И подобно тому какъ Корибанты (соб. корибантствующіе) пляшутъ въ безсознательномъ состояніи (въ изступленіи), такъ и хорошіе пѣснотворцы слагаютъ свои прекрасныя пѣсни несознательно, но въ состояніи того вакхическаго экстаза, въ какой они впадаютъ, разъ вступивъ въ сферу гармоніи и ритма...» (Ion, глава 5). Этотъ замѣчательный анализъ экстатическаго состоянія поэта любопытенъ между прочимъ тѣмъ, что выставляетъ

на видъ понятіе *ритма*, какъ своего рода орудія экстаза, первой причиной котораго признается однако же мистическое воздѣйствіе божества. Если платоновское изображеніе поэтическаго экстаза, уподобляемаго экстазу Корибантовъ, и не примѣнимо во всей строгости къ еврейскимъ nābhî', то роль *ритма* въ дѣлѣ вдохновенія этихъ послѣднихъ не подлежитъ сомнѣнію, ибо о томъ имѣются прямыя указанія текстовъ, какъ напр. въ 1-ой книгѣ Самуила, глава 10, стихъ 5: u-phâgaghtâ chebhel nĕbhi'îm... wĕ-li-phĕnê-hem nêbhel wĕ-thoph wĕ-châlîl wĕ-khinnôr wĕ-hêmmâ mithnabĕ'îm—«ты встрѣтишь толпу пророковъ... и предъ ними арфа и тимпанъ и флейта и лира, и они (пророки)—въ экстазѣ». Послѣдній терминъ—mithnabĕ'îm—есть причастье вида Hithpael знакомаго уже намъ глагола nābhâ' и имѣетъ два значенія: 1) возвѣщать, пророчествовать и 2) быть въ экзальтированномъ состояніи, вести себя какъ безумный — μαίνεσθαι,— трястись и кривляться въ экстазѣ. Мнѣ кажется, что въ приведенномъ мѣстѣ это слово имѣетъ именно значеніе — быть въ экстазѣ,—надобно тому какъ имъ же въ 18-ой главѣ (той же I-ой книги Сам.), стихъ 10-ый, охарактеризовано (только въ иномъ, разумѣется, отношеніи) безумствованіе Саула: wa-tiżlach ruăch 'elohîm râghâ 'el-shâûl way-yithnobê' — и сошелъ злой духъ бога на Саула и онъ (Саулъ) безумствовалъ.

Наличность музыки, соединеніе ритма музыки съ вдохновеніемъ пророковъ, значеніе слова nâbhî'—вдохновенный истолкователь,— значеніе, аналогичное значенію греч. ποιητής, наконецъ значеніе формы hithnabhê'—μαίνεσθαι, почти βαχχεύειν, быть въ состояніи экстаза—вотъ тѣ библейскія черты, въ которыхъ выразилась занимающая насъ ассоціація представленій.

Разъ установленная и выясненная, эта психологическая ассоціація даетъ намъ ключъ къ пониманію и объясненію нѣкоторыхъ болѣе или менѣе загадочныхъ словъ и терминовъ.

Есть въ санскритѣ глаголъ *brû*, обозначающій «*говорить*». Въ языкѣ Авесты есть глаголъ *mru*, также означающій *говорить*. Ученые, сколько мнѣ извѣстно, считаютъ невозможнымъ отдѣлять эти слова одно отъ другаго въ этимологическомъ отношеніи. Они, несомнѣнно, родственны. Но какое изъ нихъ представляетъ древнѣйшую форму? Поттъ и Фикъ думаютъ, что санскритская форма древнѣе, при чемъ Фикъ относитъ ее къ темѣ *bar*, *barbar* — въ значеніи *бормотать* (Vergleichendes

Wörterbuch, I, стр. 379), а Поттъ дѣлаетъ попытку связать *brū* съ греческимъ корнемъ ἐρ — говорить. (Etymol. Forsch. II, II, II, стр. 1226). Я думаю вмѣстѣ съ Курціусомъ (Grundzüge стр. 321), что оба толкованія весьма сомнительны. Во-первыхъ, тема *bar*, *barbar* есть, очевидно, звукоподражательная, имѣющая свое тѣсное значеніе, и едва ли она могла въ формѣ brū пріобрѣсть значеніе говорить, а во-вторыхъ, есть вѣскія основанія думать, что вовсе не санскр. форма brū есть древнѣйшая, а именно авестійская *mru*. Дѣло въ томъ, что невозможно отдѣлять зенд. *mru* отъ славянскихъ МЛѢ-ИТИ, *молва*, mluviti и пр., а равно и отъ нѣм. Märchen. Принимая форму *mru*, *mlu* за основную, мы съ тѣмъ вмѣстѣ должны отказаться отъ попытки Потта объяснить *brû* изъ *vi—ru* и связать его съ греч. Fερ — и лат. *ver*—bum. (См. однако Ioh. Schmidt, Zur Gesch. des indog. Vocal. II, 284). Но корень mru, mlu (подобно другимъ корнямъ этого типа) фигурируетъ также въ формѣ *mar*, *mal*. Вотъ эту то послѣднюю форму мы имѣемъ въ нашихъ словахъ *моль-ба*, *молитва*, *молить* и пр., а также, что для насъ особенно интересно, въ греч. μέλ-ος [1])—*пѣсня*, μολπή—*пѣсня* и *пляска* (вмѣстѣ), μέλπω, μέλπομαι—плясать и пѣть (вмѣстѣ,—въ особ. плясать какой-либо религіозный, священный танецъ). Наконецъ этотъ же корень *mar* даетъ возможность объяснить загадочное μερ — въ словѣ μέροψ. Слово μέροψ употребляется какъ эпитетъ человѣка, людей и обыкновенно производилось отъ μέρος — часть и οψ — голосъ — въ смыслѣ «говорящій членораздѣльно, раздѣляющій голосъ, артикулирующій» и т. п. Толкованіе, очевидно, слишкомъ искусственное и маловѣроятное (о чем. см. между прочимъ у Курціуса, Grundzüge, стр. 107). Слогъ μερ слова μέροψ связывается, очевидно, не съ μέρος—часть, а съ тѣмъ корнемъ *mar* (mal, mru), который мы здѣсь анализируемъ и который выражаетъ понятіе *рѣчи—пѣнія*. Принимая, слогъ οψ, что весьма вѣроятно, за οπ—голосъ (отъ корня Fεπ=санскр. vac, vak,=наше *вѣч* въ словахъ *вѣче*, *вѣщать* и пр.), мы можемъ разсматривать слово μέροψ, какъ Compositum въ родѣ санскритскихъ Bahuvṛhi и перевести его такъ: тотъ, чьи звуки образуютъ рѣчь, — въ противуположность животнымъ, звуки (голоса) которыхъ рѣчи

[1]) Толкованіе μέλος изъ корня *mard*—санскр. mṛd, mṛl,—предлагаемое Курціусомъ, едва ли можетъ быть названо правдоподобнымъ. (Gr. Etym., 307).

не образуютъ [1]). Древніе эллины, которые въ своемъ богатомъ языкѣ, въ своей роскошной поэзіи, въ своей блестящей прозѣ и наконецъ въ своемъ первостепенномъ ораторскомъ искусствѣ сдѣлали изъ дара слова наилучшее употребленіе, любили обозначать понятіе человѣка именно со стороны рѣчи,—и потому, помимо эпитета μέροψ, они присоединили корень οπ—къ слову ἀνήρ (скр. *nṛ*)—человѣкъ, что составило выраженіе ἄνθρωπος, съ котораго, по всей вѣроятности, скопировали наши предки слово *человѣкъ* (чело- быть можетъ = челядь переводило гр. ανθρο,—а —οπ-ος переведено выраженіемъ *вѣкъ*—отъ корня *vak*, *vac* — говорить).—Наконецъ корень *mar* —говорить, вѣщать — слѣдуетъ усматривать въ словахъ μοῖρα — судьба, εἵμαρται — опредѣлено судьбою, подобно тому какъ лат. *fatum* есть прич. стр. отъ глагола *fari*—говорить. Но греч. εἵμαρται — а съ тѣмъ вмѣстѣ, по всей вѣроятности, и μοῖρα—примыкаютъ къ корню mar не прямо, а чрезъ посредство другаго корня—*smar*, сохраненнаго въ въ санскритѣ, гдѣ глаголъ *smarāmi* значитъ *помню*, *вспоминаю* и *желаю*. Слогъ удвоенія въ греческомъ εἵ-μαρται показываетъ намъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ корнемъ, первой согласной котораго былъ звукъ *s*. Мы приходимъ, стало быть, къ корню *smar*, который, какъ я думаю, не можетъ быть отдѣленъ отъ корня *mar* и долженъ быть разсматриваемъ какъ тотъ же корень *mar*, соединенный либо съ частицей *sa* либо съ какимъ нибудь другимъ корнемъ, отъ котораго, по выпущеніи гласной, осталось начальная согласная *s*. Форма *smar* сохранилась только въ санскритѣ и въ греч. εἵμαρται. Въ другихъ случаяхъ соотвѣтствующія формы либо утратили *s*, либо — и такое предположеніе представляется болѣе подходящимъ — произведены отъ корня *mar*, а не *smar*. Сюда относятся лат.

---

[1]) Не могу согласиться съ толкованіемъ Фика въ Zeitschr. für vergl. Sprachf., т. XX, стр. 141: μαρπ-=βραχ- (Hesych. βράξαι ·συλλαβεῖν стало б.= μάρψαι) «брать, хватать, трогать» было перенесено на умственную дѣятельность, какъ fassen и concipere. Оттуда и μέροψ—эпитетъ человѣка, долженствующій «seine geistige begabung hervorzuheben». Что касается формы, то μεροπ—относится къ μαρπ,—какъ στεροπ (στεροπή—молнія) къ στράπ-τω, ἀ-στράπ-τω (кор. σταρπ). — Относительно значенія ср. превосходный анализъ *Homo* у Hofmann'a въ Zeit. d. d. morg. Ges. I, 321 сл. (Ueber homo und deus). Homo отъ кор. *hu*—*=havman, hvaman—«der Rufende».

memoria — память, возводящееся къ корню mar — *говорить*, а, стало быть, и *мыслить*, *думать*, греч. μερμηρίζω — размышляю, забочусь, μέριμνα — забота, μάρ-τυρ — свидѣтель и пр. Эти слова указываютъ намъ на сцѣпленіе понятій *говорить*, *мыслить*, *думать*, *помнить* и др., соединенныхъ въ основныхъ корняхъ *mar* и *s-mar*. Присоединяя къ этимъ понятіямъ вышеприведенныя понятія *пѣть* и *плясать*, связанныя съ греч. корнями μελ — и μελπ—(μέλος, μολπή и пр.), мы получаемъ въ отпрыскахъ корня *mar* весь занимающій насъ циклъ понятій.

Греческій глаголъ τρέπω значитъ верчу, кручу. Онъ возводится къ корню tra_1p или ta_1rp, который долженъ былъ выражать понятіе верченія. Это, стало быть, синонимъ корня *vart*, отъ котораго мы имѣемъ нашъ глаголъ *вертѣть*, соотвѣтствующій санскритскому *vrt*. Въ греч. яз., кромѣ глагола τρέπω, мы находимъ отъ того же корня слова τρόπος—оборотъ, поворотъ, ἀταρπός, ἀτραπιτός и ἀταρπιτός—дорожка, тропинка (т. е. извивающаяся, ибо, какъ я думаю, слогъ ἀ—не есть, отрицаніе, *a privativum*, а скорѣе частица *sa*, выражающая представленіе *совмѣстности*, *совокупности* и всегда охотно присоединяющаяся къ глаголамъ вертѣть, крутить, вить и т. п.). Само собою разумѣется, что и наши *тропа*, *тропинка* не могутъ быть отдѣлены отъ греч. ἀταρπος и пр. и вмѣстѣ съ этими греческими эквивалентами возводятся къ тому же корню tra_1p или ta_1rp. До сихъ поръ мы остаемся въ предѣлахъ, такъ сказать, *физическаго* значенія этого корня. Но въ томъ же греческомъ яз. мы находимъ глаголъ τέρπω, этимологически совершенно тожественный глаголу τρέπω, но отличающійся отъ него по значенію: онъ значитъ *доставлять наслажденіе* а въ среднемъ залогѣ *наслаждаться*. Какъ глаголъ τρέπω принимаетъ иногда форму ταρπ, т. е. первонач. trp., такъ глаголъ τέρπω принимаетъ форму ταπ = trp., напр. τραπείομεν. Онъ возводится, стало быть, все къ тому же корню ta_1rp или tra_1p, въ слабой формѣ trp. но этотъ корень берется, здѣсь уже не въ физическомъ, а въ переносномъ, такъ сказать, психологическомъ значеніи. Но спрашивается: какимъ образомъ связываются эти значенія? Вообще, возможно ли ихъ связать, и не должны ли мы скорѣе принять существованіе двухъ независимыхъ корней ta_1rp или tra_1p. Постараемся отвѣтить на эти вопросы.

Корень ta_1rp (tra_1p) въ его «психологическомъ» значеніи

находится и у насъ, въ славянщинѣ. Это—наши *терпѣть*, *терплю*, *терпѣніе* и пр. Мы находимъ здѣсь иной оттѣнокъ значенія,—греческое τερψις—наслажденіе—превратилось на славянской почвѣ въ *терпѣніе*. Само собой разумѣется, это видоизмѣненіе значенія не имѣетъ никакой связи съ какими либо національными чертами славянъ и весьма просто объясняется тѣмъ, что корень ta$_1$гр—tra$_1$р долженъ былъ первоначально обозначать весьма разнообразныя психологическія представленія, обобщающіяся въ общее понятіе «ощущать», «испытывать». Онъ одинаково употреблялся какъ для обозначенія «пріятнаго», такъ и для обозначенія «непріятнаго», при чемъ для различенія этихъ категорій могли служить какія либо приставки, напр. нарѣчія въ значеніи «хорошо», «дурно», «пріятно», «больно» и т. п. Наглядный примѣръ такого употребленія представляетъ гр. глаголъ πάσχω—терплю. Онъ употребляется одинаково для выраженія *страданія* и для выраженія *наслажденія*: κακῶς πάσχω —я страдаю, собств. «чувствую себя дурно», εὖ πάσχω—благоденствую,—«чувствую себя хорошо». Съ корнемъ этого глагола πάσχω — *pa$_1$nth* (παθ), — слабая форма pnth — на римской почвѣ случилось то же, что съ корнемъ ta$_1$гр — tra$_1$р на славянской: римляне примѣнили корень *path* въ своемъ глаголѣ pati, именно къ понятію *терпѣнія* и *страданія*. Мы имѣемъ здѣсь предъ собою случай позднѣйшаго *дифференцированія значенія*: корни pa$_1$nth, ta$_1$гр (tra$_1$р), первоначально обозначавшіе общее понятіе ощущенія, душевнаго состоянія, или, вѣрнѣе, еще не различавшіе разныхъ душевныхъ состояній одно отъ другаго были примѣнены въ одномъ языкѣ для обозначенія пріятнаго, въ другомъ—для обозначенія непріятнаго. Санскритъ, подобно греческому, употребляетъ глаголъ *trp* въ значеніи *наслаждаться* — вообще и при посредствѣ пищи и питья въ особенности, т. е. *насыщаться*, что заставляетъ насъ вспомнить о греческомъ τρέφω—кормлю, питаю. Греческому τέρψις—наслажденіе—этимологически соотвѣтствуетъ санскитское *trptis*—сытость. Аспирація послѣдняго согласнаго въ корнѣ τρεφ можетъ быть разсматриваема, какъ позднѣйшее видоизмѣненіе первоначальнаго π; ср. напр. ἀλείφω — мажу масломъ и λίπα — тучно, жирно, λίπας—масло, жиръ и пр. Подобную же аспирацію согласнаго π представляетъ глаголъ στρέφω—верчу, кручу, который я не могу отдѣлять отъ τρέπω.

Итакъ, пока мы имѣемъ съ одной стороны глаголы τρέπω и στρέφω, т. е. корень *ta*$_1$*rp*, *tra*$_1$*p*, *s-tra*$_1$*p*,—въ значеніи *вертѣть, вращать*, а съ другой глаголы τέρπω, терпѣть, trp и ихъ производныя, т. е. корень *ta*$_1$*rp*, *tra*$_1$*p* — въ значеніи *ощущать, испытывать* пріятное или непріятное.

Переходъ отъ перваго значенія (вертѣть) ко второму (ощущать) можетъ быть установленъ и объясненъ при помощи третьяго элемента, который долженъ былъ служить среднимъ терминомъ, посредствующимъ звѣномъ. Этимъ третьимъ терминомъ является концепція *круговой пляски* для обозначенія которой корень ta$_1$rp, tra$_1$p (τρέπω, στρέφω) могъ быть весьма удобно примѣненъ. Такое примѣненіе корня ta$_1$rp, tra$_1$p къ обозначенію круговой, хороводной пляски оставило свой слѣдъ въ греческихъ терминахъ στροφή и ἀντι-στροφή,—обозначающихъ два противуположныхъ оборота въ хороводномъ танцѣ и тѣ *пѣсни*, которыя соотвѣтствовали этимъ оборотамъ. Собственное имя музы пляски—Τερψιχόρα—значитъ буквально «наслаждающаяся хороводной пляской»—«та, для которой круговая пляска (χορός) есть наслажденіе (τέρψις). Здѣсь понятіе круженія обозначено терминомъ—χορα, а понятіе того душевнаго состоянія, того экстаза, который производится пляской, выражено терминомъ τέρψι, — при чемъ представленіе круженія, лежавшее въ основѣ этого слова, такъ сказать, *извлечено* изъ него и «описано» терминомъ χορα.

У насъ, на славянской почвѣ, мы находимъ слова, которыя, примыкая къ тому же корню *ta*$_1$*rp*—*tra*$_1$*p*, представляютъ, по своимъ значеніямъ, дальнѣйшее семазіологическое развитіе основнаго понятія, связаннаго съ этимъ корнемъ. Сюда относятся наши *трепетъ* и *трепетать* — слова, связывающіяся *этимологически* съ корнемъ *ta*$_1$*rp*—*tra*$_1$*p*—вертѣть, а по значенію являющіяся синонимами санскритскихъ *vepathu* (трепетъ) и глаг. *vip*—дрожать, трястись. «Трепетъ» есть симптомъ экстаза, произведеннаго круговою пляской. Быть можетъ, смутное воспоминаніе объ этомъ исконномъ «экстатическомъ» и религіозно-обрядовомъ значеніи слова «трепетъ» сохранилось и понынѣ, выражаясь въ томъ различеніи, какое мы дѣлаемъ между терминами «дражаніе», «трясеніе» и т. п. съ одной стороны и «трепетъ» съ другой. Мы говоримъ «священный трепетъ» для обозначенія, напр., религіознаго и поэтическаго вдохновенія, но мы

не скажемъ «священное дрожаніе».—Далѣе мы имѣемъ глаголъ *торопиться*, въ основѣ котораго лежитъ представленіе *быстраго движенія*. Къ нему примыкаетъ прилагательное рас-тороп-ный, т. е. собственно «быстро движущійся». Эти термины утратили уже свою связь съ понятіемъ *круговаго* движенія, но на былую наличность этой связи намекаетъ, какъ мнѣ кажется, слово *оторопь*, обозначающее то крайнее напряженіе нервной системы, переходящее въ полнѣйшее отупленіе ея, которое производится именно вращательнымъ движеніемъ.

Указываемая нами семазіологическая связь понятія «ощущать» и спеціально «ощущать пріятное» съ понятіемъ «вертѣть» яснѣе представлена въ отпрыскахъ греч. корня χαρ, — отъ коего съ одной стороны мы имѣемъ слова χαίρω—радуюсь, χάρμα и χαρά — радость и пр., а съ другой — χορός — круговая пляска. Въ санскритѣ греческому χαρ, — по общему правилу, должна соотвѣтствовать форма *ghar* или *har*. Поэтому то для объясненія греческихъ χαίρω, χάρμα и пр. приводятъ обыкновенно санскр. *har*—любить, а для объясненія χορός, а также χείρ — рука — санскр. *har* — брать. (См. въ словарѣ *Фика*, I, 80 и 82; *Курціусъ*, *Grundzüge*, стр. 187 и 189, гдѣ, между прочимъ, проводится, какъ вѣроятное, толкованіе χορός въ смыслѣ «umgräuzter tanzplatz»). Но извѣстно, что сан. har — брать возникло изъ индоевр. (и санскр.) *bhar*, къ которому, какъ формѣ индоевропейской, и слѣдуетъ обратиться для истолкованія греческаго слова. Обращаясь къ *bhar*, мы наталкиваемся на затрудненіе —согласовать *bh* съ греч. χ. Правда, вѣдійскій Perfect jabhāra своимъ *j* намекаетъ на наличность корня *ghar* однозначущаго съ *bhar*. Оставляя въ сторонѣ трудный вопросъ о реальности такого корня, обратимся къ дѣйствительно существующему корню *ghar*—сіять, жечь, грѣть и пр. и попробуемъ объяснить изъ него главнѣйшіе отпрыски греческаго χαρ. — Приступая къ такой задачѣ, прежде всего мы укажемъ на поразительную семазіологическую аналогію между χαρ—и его отпрысками съ одной стороны и глаголами «дѣлать», «творить», какъ напр. *kar* — съ другой.

Этотъ послѣдній, какъ мы знаемъ уже, долженъ былъ первоначально обозначать не *дѣйствіе вообще*, а дѣйствія *спеціальныя, — религіозно-обрядовыя*, куда относится *пѣніе гимновъ*, *религіозная пляска*, *жертвоприношеніе*, *добываніе священнаго огня* и

друг. религіозныя или магическія манипуляціи. Поскольку эти дѣйствія имѣли отношеніе къ огню (этому центру культа) постольку указанное «литургическое» значеніе корня *kar* соприкасалось со значеніемъ корня *ghar*. — Оттуда семазіологическій параллелизмъ:

I. a) отъ *kar* мы имѣемъ: санскр. *kara* — гимнъ, *kāru* — пѣвецъ, лат. *car men*, слав. *чары*, *чаро-дѣй* и пр.

b) отъ *ghar* мы имѣемъ въ греч. χάρμα — собств. «очарованіе».

II. a) отъ *kar*: санскр. *kara* — рука, т. е. не «дѣлающая вообще», а «священнодѣйствующая» — и преимущественно у *огня*;

b) отъ *ghar* (соб. gh_1 a_1r): греч. χείρ—рука;

III. a) отъ *kar*: сан. *ca-kr-a* — кругъ, колесо, наше *коло* (тема *кол-ес-*), мож. б. *кругъ*, гр. κύ-κλος, л. circum и пр.;

b) отъ *ghar*: гр. χορός;

IV. Отъ корней, обозначающихъ «дѣлать», происходятъ предлоги въ значеніи *для*, *ради*: наше *для*, старинное *дѣля*, отъ *дѣлать*; отъ глагола *rādh*[1]) — дѣлать мы находимъ въ древнеперсидскомъ *radiy* — для, ради, — этимологическій эквивалентъ нашего *ради*, (въ пехлеви *rāi*, новоперсид. *rā*).—Соотвѣтственно этимъ обращикамъ мы имѣемъ отъ греч. χαρ—т. е. отъ корня *ghar*—предлогъ χάριν—для, ради.

---

[1]) Глаголъ *rādh* встрѣчается въ Ригъ-Вѣдѣ въ значеніяхъ: 1) zu Stande, zum Ziele kommen; 2) etwas zu Stande bringen, glücklich durchführen, zurecht machen, schön bereiten; 3) Zufrieden stellen; 4) gewinnen, erlangen и 5) geben. (Grassmann, Wörterb. z. R. V., s. v.) Другая форма того же глагола *iradh* (не Intensiv, какъ думалъ Grassm., а Svarabhakti, какъ показано *Ioh. Schmidt*'омъ, *Zur Gesch. des indogerm. Vocal.* II, 212) имѣетъ значеніе «zu gewinnen suchen». Сущ. rādhas—ср. р.—даръ, жертва. Въ Авестѣ *rād* —даровать, устраивать. Новоперс. ā-rāstan — украшать, снаряжать, устраивать. Наше *радѣть* т. е. стараться, стараться сдѣлать. Въ основѣ всѣхъ этихъ формъ лежитъ понятіе *дѣлать*—опять таки не абстрактное, а литургическое, изъ котораго и развились приведенные оттѣнки значенія. — *Кунъ* (Zeitsch. f. v. Spr. VI, 390),—сопоставляя rādh съ ῥώννυμι, robur, др. в. н. rāt, гот. gareda (ich bedenke), undrēda (ich besorge) и др.,—указываетъ на значеніе perficere, absolvere, какъ на лежащее въ основѣ корня *rādh* (и родственныхъ ему *randh*, *rdh*) и его производныхъ.—Этотъ корень является у насъ также въ формѣ *лад*: *у-лад-ить* (напр. дѣло).

V. a) Отъ корня *rādh*, который мы сопоставляемъ, по значенію, съ корнемъ *kar*, мы имѣемъ наши *радѣ*, *радость*, *радоваться*, подобно тому какъ отъ b) *ghar* имѣемъ въ греческомъ χαίρω, χαρά и пр.

VI. a) Отъ того же *rādh*—*радьніе* (круговая пляска), какъ b) отъ *ghar*—χορός.

Итакъ, мы находимъ строго проведенный семазіологическій параллелизмъ между отпрысками корня *ghar* съ одной стороны и отпрысками корней, примѣнявшихся къ обозначенію литургическихъ (обрядовыхъ) дѣйствій, каковы *kar* и *rādh* съ другой. Что и корень *ghar* имѣлъ значеніе обрядовое (и спеціально по отношенію къ огню), на это указываетъ вѣдійскій терминъ *ghrtam* (растопленное масло, которое лили въ огонь), входящій составнымъ элементомъ въ цѣлый рядъ «литургическихъ» эпитетовъ, каковы ghrta-keça, ghrta-prshtha и мн. др.—Принимая это обрядовое значеніе *ghar*, мы легко объяснимъ себѣ его семазіологическія отношенія къ обрядовымъ же корнямъ *kar* и *rādh* и съ тѣмъ вмѣстѣ поймемъ происхожденіе греческихъ χαίρω, χαρά, χορός и пр.

Основное значеніе индоевроп. *ghar* — грѣть, жечь, сіять, быть горячимъ—сохранилось въ вѣдійскихъ производныхъ отъ ghar терминахъ *gharma* — жаръ (огня и солнца), *ghrtam* и др., самый же глаголъ *ghar* употребляется въ Р. Вѣдѣ въ значеніи *орошать*, *кропить* (масломъ—жертвеннымъ), *утучнять*, такъ что основное значеніе корня переработано, такъ сказать, вліяніемъ термина *ghrta* и обрядовыхъ дѣйствій, съ этимъ послѣднимъ связанныхъ. Все это указываетъ намъ на тѣсную связь корня *ghar* съ *культомъ* и спеціально съ культомъ огня. — Этимологія и семазіологія должны обнаруживать и изучать подобныя связи, ибо иначе прійдется выставлять значенія гадательныя, а не документально засвидѣтельствованныя, — выведенныя абстрактнымъ образомъ, а не исторически и психологически сложившіяся. Намъ важно знать не то, *какъ* одно значеніе вытекаетъ изъ другаго въ силу нашей теперешней логики; намъ важно знать, *какъ* сложилось оно *въ дѣйствительности* и какъ связывалось оно съ другими значеніями въ силу безсознательныхъ импульсовъ психіи въ эпоху, когда нашей теперешней логики еще не было на землѣ! Корни, формы, слова и фразы нужно брать во всей ихъ культурной обстановкѣ, а не абстрактно,—

ихъ нужно брать вмѣстѣ съ окружавшею ихъ атмосферою психическихъ факторовъ, а не только какъ значки абстрактныхъ логическихъ понятій. Корень *ghar* напр. отнюдь не былъ просто значкомъ или ярлыкомъ понятія *жечь*; это былъ очень сложный психическій организмъ, въ составъ котораго входили представленія и огня, и культа огня, и растапливаемаго масла, и солнечнаго тепла и цѣлый міръ *чувствъ*, связывавшихся со всѣмъ этимъ въ душѣ дикаря. Разъ мы беремъ кор. *ghar* для объясненія греческихъ χαίρω и пр., мы должны взять и весь указанный психическій агломератъ, а не ярлычекъ, на которомъ стоитъ логическая абстракція.

Возьмемъ же его въ указанной психологической и религіознообрядовой обстановкѣ и приступимъ къ нашей этимологосемазіологической выкладкѣ.

Начнемъ бѣглымъ указаніемъ на наши старыя, языческія слова *жертва*, *жрьти*, и *жрецъ*, которыя указываютъ на культъ огня и легко возводятся къ корню *ghar*, съ которымъ однако легко могъ смѣшаться на славянской почвѣ кор. *gar* — пѣть [1]). Употребляя этотъ старый глаголъ *жрьти*, мы скажемъ, что когда отдаленные предки нашей расы «жрѣли», т. е. совершали культъ огня, то вокругъ этой «жертвы огня» сгущалась психическая атмосфера радости, свѣтлой радости, восторга, — фактъ, который опирается на прямыя свидѣтельства Р. Вѣды, а эти свидѣтельства, несомнѣнно, авторитетны, ибо — какъ ни смотри на культуру эпохи Вѣдъ, — но вѣдійскій культъ огня, несомнѣнно, глубоко древенъ и сохранилъ массу чертъ, вынесенныхъ изъ индоевропейской прародины. Мало того: въ немъ такъ немного спеціально *индійскаго*, что основныя черты его концепціи можно найти у народовъ, ничего общаго не имѣющихъ съ Индусами: такъ культъ и концепція огня, весьма близкія къ индійскому, были открыты у древнихъ Аккадійцевъ [2]).

---

[1]) Ср. лит. *girti*—славить—*Ф. Фортунатовъ*, Sāmaveda — Aranyaka — Samhitā, стр. 7.

[2]) *Lenormant*, *La Magie chez les chaldéens*, стр. 169: «la manière dont on le (огонь) conçoit et les attributions qu'on lui assigne le rapprochent étroitement de l'Agni des Védas».

Едва ли можетъ быть тутъ рѣчь о заимствованіи,—мы имѣемъ здѣсь дѣло просто съ общечеловѣческимъ учрежденіемъ, которое у разныхъ народовъ развивается одинаковымъ образомъ на раннихъ ступеняхъ развитія. — Такъ вотъ этотъ то вѣдійскій культъ—сколокъ съ таковаго же индоевропейскаго—весьма отчетливо и ярко обрисовываетъ намъ тѣ чувства восторга, которыя вызывались священнымъ огнемъ. Этого друга и гостя людей, этого цивилизатора и благодѣтеля надѣляютъ всевозможными ласкательными эпитетами, въ которыхъ я не могу видѣть реторику, а вижу только изліяніе радостей, испытываемыхъ наивною душею огнепоклонниковъ: гимны Агни отличаются наибольшею простотою, наивностью и древностью.—Agni —и свѣтелъ, и прекрасенъ, и могучъ, и мудръ,— онъ — предметъ многихъ желаній, онъ—вожделѣнный (V, 7, 6) и пр. т. п. Такъ вотъ именно это чувство радости, соединенное съ культомъ огня, должно было непремѣнно ассоціироваться съ понятіями—обрядовыми и др.—имѣвшими отношеніе къ этому культу. Корень *ghar* (т. е. собств. производныя отъ него) попадаются въ гимнахъ Агни на каждомъ шагу. Представленіе «радости», «счастья», «благоденствія», по необходимости ассоціировалось поэтому съ корнемъ *ghar*. Оттуда санскр. *hary*—вожделѣть, любить, *haryata* — любимый, милый и др. Оттуда же и греч. χαίρειν — радоваться, быть счастливымъ, χάρις — милость, благодарность, χαρά — радость, восторгъ, χάρμα — очарованіе, радость и пр. Въ отношеніи фонетическомъ греч. χαρ предполагаетъ, какъ я думаю, въ данномъ случаѣ индоевроп. ghar (ghₐr съ настоящимъ *a*), а не *ghr*; санскрит. же har (т. е. jhar) предполагаетъ индоевроп. *ghēr* (ghₑr): сюда относится санскр. *harmya*—домъ, жилище, собств. очагъ, «Feuerstätte», — ср. наше «изба — истопка»; таково же происхожденіе нашего слова *гор-ница* отъ того же корня *ghar*. — Съ другой стороны санскр. *hari* (изъ *žhari)—огненный, яркокрасный, яркожелтый, и авест. *zairi* возводятся къ индоевроп. корню *ghₑar*, родственному корню *ghar*, но отличающемуся отъ послѣдняго характеромъ начальнаго аспирата. Сюда примыкаютъ наши *зоря*, *зарница*, *золото*, *зеленый* и пр., между тѣмъ какъ *жаръ*, *желтый* принадлежатъ къ корню *ghar*. Синонимъ *hari* есть *harit*—слово, употребляющееся, какъ эпитетъ пальцевъ, священнодѣйствующихъ при выжиманіи сока Сомы (IX, 69, 9)—черта, въ кото-

рой я склоненъ видѣть отголосокъ той же древней концепціи руки, какъ священнодѣйствующей, на которую указываетъ скр. *kara*. Отправляясь отъ этого указанія, я сопоставляю греч. χείρ съ скр. hari (χείρ = χειρι = χερι) и утверждаю, что χείρ первоначально должно было значить «священнодѣйствующая у огня». Только что упомянутое вѣдійское *haril*, во множ. ч. *haritas*, было сопоставлено этимологически и миѳологически съ греческими Χάριτες—Харитами [1]). Въ отношеніи фонетическомъ мы ожидали бы встрѣтить въ Χάριτες не α, но ε, какъ въ χείρ; но α въ данномъ случаѣ легко объясняется вліяніемъ аналогіи словъ χαίρω, χάρμα, χάρις и пр. Вліянію этихъ же словъ я приписываю сохраненіе χ въ χείρ, гдѣ слѣдовало бы ожидать θ, какъ въ θέρος, θερμός отъ того же корня gha_1r [2]).

Къ корню *ghar*, какъ сказано выше, примыкаетъ и санскр. *harmya*—домъ, — собств. *очаг* (см. *Grassmann*, Wörterbuch zum R. Veda, s. v.), что опять приводитъ насъ къ культу огня и прекрасно иллюстрируется тѣми мѣстами изъ гимновъ Р. Вѣды, въ которыхъ Agni величается божествомъ домашнимъ (damunās—VII, 9, 2; III, I, 11 и др.), владыкою веси, жилищемъ человѣка (V, 7, 6) и т. п. — Наконецъ χορός примыкаетъ къ индоевроп. *ghor*—(gha_2r), которому въ санскритѣ соотвѣтствуетъ *ghar*,—напр. въ глаголѣ *jighar-ti*—быстро швыряетъ (vajram, —палицу, — R. V. IV, 48, 3) — при чемъ здѣсь просвѣчиваетъ также и представленіе *вращательнаго* движенія руки, мечущей оружіе.

Полную аналогію съ разбираемымъ здѣсь переходомъ значеній (χαίρω—χορος; τέρπομαι—τρέπω; радость—«радѣніе») представляетъ еврейскій корень גִּיל или גּוּל (gil, gul), котораго основное значеніе есть *кругъ*; оттуда сущ. גִּיל—что значитъ *родъ, поколѣніе*, — значеніе, развившееся именно изъ понятія *кругъ*, какъ въ однозначущемъ דּוֹר — dôr. (*Gesenius*, Handwörterbuch über das Alte testament, s. v.). Далѣе, глаголъ *gîl* имѣетъ зна-

---

[1]) Ср. замѣчанія *Ф. Фортунатова* (Sāmaveda — Aranyaka — Samhitā, стр. 146), который, допуская фонетическую связь скр. *hari*, *harit* съ гр. χαίρω, χάρις, Χάριτες, отвергаетъ связь миѳологическую.

[2]) Ioh. Schmidt, Zwei arische a—laute и пр. Zeitschr. f. verg. Spr, XXV, 169.

ченія: 1) *радоваться, ликовать* и 2) *дрожать, трепетать* (отъ радости, страха и пр.). Въ основѣ обоихъ значеній лежитъ идея *кружения, круговой пляски*, что явствуетъ изъ соотвѣтствующаго арабскаго корня *jāla* (арабское j=евр. ג g), что значитъ *танцовать въ кругъ, вести хороводъ*.

Итакъ мы видимъ, что концепція душевныхъ движеній, понятіе радости, ликованія, восторга,—однимъ словомъ концепція «экстаза» связываются съ представленіемъ «вращательнаго движенія». Въ основѣ разсмотрѣнныхъ фактовъ языка лежитъ концепція круговоротной пляски, приводящей пляшущихъ въ состояніе экстаза.

Но нѣтъ сомнѣнія, что такое состояніе экстаза возникаетъ не только подъ вліяніемъ круговоротнаго движенія, но и подъ воздѣйствіемъ *ритмичности* движеній, присущихъ всякому танцу. Я думаю, что оба начала—«кругъ» и ритмъ—легко могутъ быть классифицированы вмѣстѣ, причемъ «кругъ» можетъ быть разсматриваемъ, какъ сочетаніе безконечно-малыхъ ритмическихъ моментовъ. Различіе между «кругомъ» и ритмомъ въ пляскѣ скорѣе количественное, чѣмъ качественное,—какъ съ точки зрѣнія механизма движеній, такъ и съ точки зрѣнія психологическаго эффекта. Отдѣльные ритмическіе моменты, извлеченные изъ круга, получили дальнѣйшее развитіе, вступили въ новыя сочетанія и образовали так. обр. разные виды и сорты танцевъ.

Экстатическое дѣйствіе ритма въ танцахъ достаточно засвидѣтельствовано исторіей и опытомъ. То же самое слѣдуетъ сказать о музыкѣ и пѣніи. Но мы пойдемъ еще дальше и скажемъ, что самъ *языкъ* на раннихъ ступеняхъ развитія дѣйствовалъ на человѣка экстатическимъ образомъ и что источникомъ такого дѣйствія былъ именно *ритмъ*, языку присущій.

Выше было указано это характерное воззрѣніе древнихъ на *поэта*, какъ на «одержимаго», какъ на вдохновеннаго свыше и находящагося въ состояніи крайняго экстаза. Этотъ взглядъ подробно развитъ Платономъ въ его Іонѣ. Подобно тому какъ магнитъ притягиваетъ желѣзное кольцо, а это кольцо, получая притягательную силу отъ магнита, притягиваетъ другое кольцо

и т. д., такъ точно—говоритъ Платонъ—божество вдохновляетъ поэта, поэтъ—рапсода, рапсодъ—публику. Въ особенности характерно слѣдующее мѣсто: οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐπειδὰν ἐμβῶσιν εἰς τὴν ἁρμονίαν καὶ εἰς τὸν ῥυθμόν καὶ βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι, ὥσπερ αἱ βάκχαι ἀρύονται ἐκ τῶν ποταμῶν μέλι καὶ γάλα κατεχόμεναι, ἔμφρονες δὲ οὖσαι οὔ, καὶ τῶν μελοποιῶν ἡ ψυχὴ τοῦτο ἐργάζεται, ὅπερ αὐτοὶ λέγουσι. Λέγουσι γὰρ δήπουθεν πρὸς ἡμᾶς οἱ ποιηταί, ὅτι ἀπὸ κρηνῶν μελιῤῥύτων ἐκ Μουσῶν κήπων τινῶν καὶ ναπῶν δρεπόμενοι τὰ μέλη ἡμῖν φέρουσιν ὥσπερ αἱ μέλιτται, καὶ αὐτοὶ οὕτω πετόμενοι. Καὶ ἀληθῆ λεγουσι· κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν, πρὶν ἂν ἔνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ... (Ion, 5)—«такъ и пѣснотворцы сочиняютъ эти прекрасныя пѣсни не тогда, когда находятся въ своемъ умѣ, но когда вступаютъ въ гармонію и ритмъ, когда они «вакханствуютъ» и когда они «одержимы»; подобно тому какъ вакханки черпаютъ изъ рѣкъ медъ и молоко—будучи одержимы, въ здравомъ же разсудкѣ—нѣтъ, такъ это дѣлаетъ и душа пѣснотворцевъ, какъ они сами это говорятъ: ибо поэты прямо говорятъ намъ, что они приносятъ намъ пѣсни срывая ихъ отъ медоточивыхъ источниковъ изъ какихъ то садовъ и долинъ Музъ, летая, какъ пчелы. И они правду говорятъ: ибо поэтъ есть вещь легкая, пернатая и священная, и становится способнымъ къ поэтическому творчеству не прежде какъ станетъ боговдохновеннымъ и безумнымъ, и не будетъ разума въ немъ»... Такъ говоритъ Платонъ. Но неужели же — спросимъ мы — поэты классической Эллады такъ-таки и походили на бѣснующихся вакханокъ? Судя по Платоновскому описанію, древнегреческій поэтъ въ моментъ творчества долженъ былъ походить на нашего «человѣка божія» или «бѣлаго голубя», когда онъ въ бѣлой радѣльной рубашкѣ скачетъ «въ кругѣ» или, вытянувъ руки, вертится на одной ногѣ. Оба явленія — экстазъ поэтовъ и экстазъ пляшущихъ мистиковъ—дѣйствительно классифицируются вмѣстѣ,—и Платонъ совершенно правъ,—но между ними—большое *видовое* различіе. Принимая въ соображеніе это послѣднее, мы можемъ сказать, что древніе поэты, подобно хлыстовскому пророку Радаеву, «приходили въ восторги многіе и слышали воздыханія неизглаголанныя»,—но только — sui generis. Оба явленія сближаются и въ томъ отношеніи, что какъ тутъ, такъ и тамъ —

вѣра въ «одержимость». Платонъ прямо говоритъ, что поэты суть пророки, вѣщающіе слова божьи,—избранные сосуды божества. Но отъ проницательности греческаго философа не укрылась и настоящая причина поэтическаго экстаза: ἁρμονία καὶ ῥυθμός. Поэты приходятъ въ экстазъ, вступая въ *гармонію* и *ритмъ*, какъ вакханки, черпающія медъ и молоко въ рѣкахъ. Здѣсь, между прочимъ, мы имѣемъ отголосокъ древняго воззрѣнія на ритмическую рѣчь, какъ на текущую жидкость. Въ замѣчательномъ согласіи съ греческимъ воззрѣніемъ на поэта находится индійское, напр. у Яски. Nirukta, 2, 11: tadyad enāns tapasyamānān brahma svayambhv abhyānarshat ta rshayo 'bhavanstad rshīnām rshitvam iti vijnāyate—«когда на нихъ, предающихся подвижничеству, *стекалъ* Брахма самъ собою — сущій, —они остановились поэтами (rshayas),—такъ опредѣляется понятіе творческаго дара поэтовъ». — Здѣсь Яска производитъ, какъ это сдѣлали и мы, слово rshi отъ глагола *arsh* — течь, струить, но только онъ придаетъ этому словопроизводству мистическій смыслъ, употребляя глаголъ *arsh* въ смыслѣ «наитія», —соотвѣтственно платоновскому κατεχόμενοι «одержимые», — и знаменитому «сокатилъ»! (т. е. духъ) нашихъ хлыстовъ.

Устранимъ этотъ мистическій элементъ, этотъ «сокатаніе» духа на пляшущихъ, и мы получимъ просто фактъ экстаза, производимаго вращательнымъ движеніемъ и ритмомъ пляски и пѣсенъ, которые при этомъ поются. Устранимъ тотъ же мистическій элементъ въ характеристикѣ поэтическаго энтузіазма у Платона и Яски, и мы получимъ просто фактъ экстаза, производимаго дѣйствіемъ плавной стихіи ритма, которая у Платона названа ἁρμονία—отъ корня *sar*—течь и ῥυθμός—отъ корня *sru*—течь, а у Яски просвѣчивается въ глаголѣ *ānarsha* (*arsh*—течь).

Поэты приходятъ въ *экстазъ* просто подъ воздѣйствіемъ *ритма поэтической рѣчи, поэтическихъ образовъ и концепцій.* — Теперь спрашивается: гдѣ рѣзкая граница (въ особ. на раннихъ ступеняхъ развитія) между рѣчью поэтической и рѣчью непоэтической, гдѣ рѣзкая граница между поэтомъ и не поэтомъ? На раннихъ ступеняхъ развитія поэзія сливалась съ языкомъ, самъ языкъ былъ поэзія, и ритмъ, ему присущій, былъ живъ и властенъ.

Двѣ стороны должны быть различаемы въ этомъ ритмѣ

языка: сторона внѣшняя—ритмъ звуковъ и сторона внутренняя—ритмъ образовъ. Подчиняясь ритмичности сердцебіенія и дыханія, рѣчь человѣка отливается въ форму ритмическаго сочетанія слоговъ; это ритмическое сочетаніе разбивается на симметрическія части и претворяется въ гармонію рѣчи подъ сложнымъ воздѣйствіемъ удареній (этимологическихъ и логическихъ), качества и количества гласныхъ, и — первоначально неразлучнаго отъ ударенія—различія высокихъ и низкихъ нотъ. Это — процессъ совершенно-инстиктивный, — и вотъ здѣсь то въ этой инстинктивной гармоніи и таится причина экстатическаго воздѣйствія языка на психію человѣка. Съ теченіемъ времени языкъ—самъ по себѣ, въ обыденномъ, такъ сказать, видѣ, утратилъ большую часть своей природной гармоніи, которая, выдѣлившись, претворилась въ поэзію и пѣніе.

Экстатическое дѣйствіе гармоніи языка было замѣчено древними и послужило отправною точкою тѣхъ миѳологическихъ и мистическихъ идей, которыя мы пытаемся анализировать въ этой книгѣ. Такое же происхожденіе, какъ я думаю, имѣла и большая часть терминовъ, обозначающихъ понятіе «человѣкъ». Семазіологія этихъ терминовъ сводится къ концепціи *рта* и его частей, взятыхъ со стороны ихъ звуковой функціи. *Ротъ* былъ названъ «орудіемъ рѣчи — пѣнія» — скр. *vaktra*; «*губы*» значитъ говорящія или звучащія—отъ корня *gu*, *gub*, *guv*; *языкъ* названъ взывающимъ или льющимъ рѣчь — *jihvā*[1]). Обобщеніемъ и, такъ сказать, увѣнчаніемъ этихъ концепцій явилось опредѣленіе человѣка, какъ существа поющаго, голосящаго, взывающаго, говорящаго, — опредѣленіе, выразившееся въ терминахъ скр. *manu* — отъ корня *man* (ср. mati — гимнъ), — √мжжъ, Mann, и лат. *homo* — отъ корня *hu* — взывать, пѣть.

Denn der Mensch, als Thiergatung, ist ein singendes Geschöpf..., скажемъ и мы вслѣдъ за В. Гумбольдтомъ (Ueber die Versch., 60), и, принужденные пока ограничиться тѣми немногими данными, какія были приведены до сихъ поръ, перейдемъ къ дальнѣйшему разсмотрѣнію сложной концепціи вѣдійскаго божества экстаза, — именно той стороны этой концепціи, кото-

[1]) Неясно происхожденіе терминовъ скр. ās, āsan, āsya (ротъ, уста), лат. os-oris.

рая—на нашъ взглядъ—примыкаетъ къ разсмотрѣннымъ выше идеямъ о соотношеніи экстаза съ рѣчью. Спеціальнымъ же вопросомъ о ритмѣ языка мы займемся подробнѣе во второмъ томѣ этого опыта.

§ 6. Слово — птица. — Сома — соколъ. — Миѳъ о соколѣ, принесшемъ цвѣтокъ Сомы. — Рѣчь — богиня.

На ряду съ представленіемъ рѣчи — пѣнія, какъ текущей жидкости, древность даетъ намъ и другой не менѣе любопытный образъ рѣчи,—сравниваемой съ птицею и въ особенности съ птицей летящей. Сюда относится гомеровское ἔπεα πτερόεντα —пернатыя слова. Въ Р. Вѣдѣ также встрѣчаются обороты, въ которыхъ гимны, молитвы, священныя изрѣченія и пр. изображены въ видѣ птицъ или охарактеризованы эпитетами, намекающими на такое изображеніе. Такъ напр. въ гимнѣ I, 22, посвященномъ различнымъ божествамъ, упоминаются между прочимъ и олицетворенные въ видѣ *богинь гимны*, *молитвы* и *священныя формулы*; въ стихѣ 10-мъ приведены ихъ имена: *Hatrā* (воззваніе), *Bhārati* (вѣроятно, гимнъ), *Varūtrī* (защитница) и *Dhishaṇā* (гимнъ). Въ слѣдующемъ стихѣ 11-мъ эти богини рѣчи охарактеризованы эпитетомъ, который обнаруживаетъ ихъ *пернатую* природу: онѣ названы *achinnapatrāḥ*—«съ крыльями не пронзенными», — по русски слѣдуетъ перевести «съ неподрѣзанными крыльями»,—свободно и быстро летающія.

Произнесенное слово напоминаетъ улетѣвшую птицу. Какъ птица, возносится къ небесамъ молитва, ритмомъ окрыленная. Рѣчь человѣческая перелетаетъ изъ устъ говорящаго въ уши внимающаго. Это, если можно такъ выразиться, *орнитологическая* концепція *слова*, *рѣчи*, *гимна*, *молитвы* лежитъ, какъ я думаю, въ основѣ миѳа о соколѣ или орлѣ, принесшемъ цвѣтокъ Сомы.

Но прежде чѣмъ приступимъ къ анализу нашего миѳа, считаю не лишнимъ сказать нѣсколько словъ объ «орнитологической» концепціи самого Сомы. — Сома неоднократно изображается въ видѣ птицы вообще и въ видѣ сокола или орла въ особенности. Такъ, въ стихѣ IX, 3, 1 говорится, что «этотъ безсмертный богъ летитъ какъ пернатый, чтобы помѣститься въ кадкахъ»: здѣсь образъ летящей птицы примѣненъ къ процедурѣ приготовленія напитка. То же самое слѣдуетъ сказать

о стихахъ IX, 57, 3; 86, 35, гдѣ Сома сравнивается съ соколомъ, который садится на деревья, IX, 61, 21; 62, 4, гдѣ Сома —соколъ садится въ гнѣздо — кадку и пр. [1]). Въ стихѣ 67, 14 Сома прямо названъ соколомъ.

Если этотъ образъ Сомы—птицы или Сомы—сокола примѣняется къ процедурѣ культа, то изъ этого факта еще не слѣдуетъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло просто съ «риторической фигурой», что этотъ образъ фигурируетъ здѣсь *только* какъ «украшеніе стиля». Мнѣ кажется, что всѣ такіе эпитеты и образы возникли изъ основной концепціи Сомы, какъ божества экстаза, и что только съ теченіемъ времени, оторвавшись отъ этой послѣдней, они стали фигурировать какъ риторическія фигуры.— Образъ птицы вообще и сокола или орла въ частности, на мой взглядъ, классифицируется съ концепціей вѣтра, взятаго какъ образъ божества экстаза. Полетъ птицы, пареніе орла — это образъ, который легко ассоціируется съ представленіемъ экстаза. Припомнимъ, что Сома — это поэтъ, это вдохновенный пѣвецъ, исполненный экзальтаціи; припомнимъ далѣе вышеочерченную концепцію экстаза — какъ *паренія*, какъ *полета* въ небеса (Keçin); припомнимъ наконецъ Платоновское «κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι καὶ πτηνὸν καὶ ἱερον...» [2]), — и намъ не покажется странною мысль о томъ, что Сома могъ быть названъ птицею или соколомъ (орломъ) именно въ своемъ качествѣ божества экстаза.—Съ этой концепціей Сомы—птицы легко могла ассоціироваться и концепція рѣчи—птицы, ибо Сома есть владыка рѣчи, и «пареніе въ экстазѣ» сопровождается произнесеніемъ «вдохновенныхъ» рѣчей,—пернатыхъ словъ, которыя также «воспаряютъ» въ небеса. Эта ассоціація представится еще сложнѣе и тѣснѣе, когда мы вспомнимъ, что «пернатое слово» есть не только результатъ «экстаза», но—и причина онаго, — что «рѣчь приноситъ экстазъ».

Въ первой главѣ, излагая сущность теоріи Куна, мы замѣтили, что не отрицаемъ того, что орелъ Зевса и орелъ Одина суть изображенія молніи: миѳъ о сошествіи напитка небесъ былъ пріуроченъ къ явленію грозы. Я склоненъ думать (не настаивая впрочемъ на этомъ), что такое пріуроченіе было лишь

[1]) См. также IX, 65, 19; 71, 6; 82, 1.

[2]) См. въ предыдущ. §.

намѣчено въ эпоху индоевропейскую и что окончательное развитіе указанной грозовой концепціи было сдѣлано Индусами, Греками и Германцами самостоятельно, уже послѣ разселенія. Въ Авестѣ мы имѣемъ остатокъ легенды, въ которой трудно усмотрѣть какіе-либо признаки грозовой концепціи: это уже цитированное въ I-ой главѣ мѣсто Yasna, X, 26—31, гдѣ говорится, что какія то птицы, «благодатью—отмѣченныя» вынесли Гаому съ вершины Harâiti [1]). Мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ соколомъ или орломъ, а съ *птицами*,—какими то священными, чудесными, необычными птицами. Мнѣ кажется, это и есть древнѣйшая форма нашего мѳа: цвѣтокъ экстаза принесенъ «птицами» —Но уже въ индоевропейской древности эти «птицы» были, такъ сказать, обобщены и замѣнены *одной* птицею,—соколомъ или орломъ, подъ которымъ стали понимать самого Сому. Я совершенно раздѣляю мнѣніе Бергэня, что подъ соколомъ, принесшимъ цвѣтокъ Сомы, слѣдуетъ разумѣть самого Сому: дары экстаза были принесены людямъ Сомою—соколомъ, могучимъ орломъ экстаза, чуднымъ соколомъ вдохновенія и поэзіи. Въ такомъ именно смыслѣ, по моему крайнему разумѣнію, должны быть понимаемы относящіяся къ данному мѳу отрывочныя указанія Ригъ-Вѣды, напр.:

IX, 68, 6: mandrasya rūpam vividur manīshiṇaḥ syeno yad andho abharat parāvataḥ...

«Мудрецы — поэты открыли форму благозвучнаго, когда соколъ принесъ цвѣтокъ издали...».

Когда впервые чудный соколъ принесъ людямъ волшебный цвѣтокъ экстаза, тогда древніе мудрецы—поэты открыли форму благозвучнаго, овладѣли гармоніей рѣчи ритмической, постигли тайны вдохновенія и «мудрости», — «гармоніи стиха плѣнительныя тайны»... Что это за соколъ? Откуда взялся онъ?

Это—и «слово», и экстазъ, и самъ Сома; это — Inbegriff, эмблема, образное выраженіе всѣхъ понятій и концепцій, группировавшихся вокругъ основной ассоціаціи «рѣчи — экстаза». Въ «молнію» этотъ соколъ превратился гораздо позже. Не въ явленіи грозы, не въ образѣ молніи открылся онъ людямъ впер-

[1]) Соотвѣтствующихъ сказаній Бундегеша и Минохиреда мы теперь касаться не будемъ: это займетъ насъ во второй части. См. Kuhn, Herabk., 124 сл.

вые. Не перуны Индры принесъ онъ съ собою, — онъ принесъ молитвы, вдохновенные гимны, чары экстаза. Не въ потокахъ дождя было его первое откровеніе: онъ открылся людямъ, претворившись въ амброзію опьяняющаго напитка: IX, 86, 24: tvām suparṇa ābharad divas parīndo viçvābhir matibhiḥ paris hkṛtam—«тебя птица принесла съ неба, о Инду,—(тебя) разукрашеннаго всѣми гимнами». — IX, 77, 2: sa pūrvyaḥ pavate yam divas pari çyeno mathāyad ishitas tiro rajaḥ — «этотъ (Сома) исконный течетъ (очищается въ потокѣ), — (онъ) котораго соколъ, пущенный сквозь воздухъ, похитилъ съ неба». Здѣсь въ глаголѣ *mathāy* скрывается древняя концепція экстаза,—на которую только наслоилась впослѣдствіи идея «взбиванія» небесной амброзіи. Частица *pari* при глаголахъ ā-bharat и mathāyat привноситъ сюда идею «вращательнаго движенія»: вѣдійскіе поэты воспѣвали сошествіе на землю небеснаго глагола, рисуя его въ видѣ сокола, который, неся цвѣтокъ экстаза, кружится по небу,—кружится и спускается на земь.—Въ другомъ мѣстѣ тайна сошествія Сомы сопоставлена съ открытіемъ огня, —I, 93, 6: ānyam divo mātariçvā jabhārāmathnād anyam pari çyeno adreḥ — «одного (Агни) принесъ съ неба Матаришванъ, другаго (Сому) похитилъ (принесъ кружась) соколъ со скалы (небесной)». Здѣсь сближены оба открытія — огня и напитка. Тому и другому приписано божественное происхожденіе. Они перенесены къ людямъ съ неба. Миѳическія существа, которымъ приписывается перенесеніе съ неба на землю огня и Сомы, суть въ сущности тѣ же Агни и Сома. Матаришванъ это — дупликатъ Агни, подобно тому какъ соколъ есть самъ Сома, какъ представитель рѣчи и экстаза [1]).

Кромѣ этихъ отрывочныхъ формулировокъ миѳа, мы находимъ болѣе полное его воспроизведеніе въ гимнахъ IV, 26 и IV, 27, которые, къ сожалѣнію, изобилуютъ темнотами и, кажется, дошли до насъ въ искаженномъ видѣ. Не отваживаясь на подробную критику текста, мы сдѣлаемъ лишь нѣсколько посильныхъ замѣчаній, сюда относящихся.

---

[1]) Указанія на миѳъ о соколѣ находятся также въ стих. III, 43, 7; IV, 18, 13; VI, 20, 6; VIII, 82, 9; X, 11, 4.

IV.

Aham manur abhavam sūryaçcāham kakshīvān rshir asmi viprah | aham kutsam ārjuneyam ny ṛñje'ham kavir uçanā paçyatā mā ‖ 1 ‖

aham bhūmim adadām āryāyāham vrshtim dāçushe martyāya | aham apo anayam vāvaçānā mama devāso anu ketam āyan ‖ 2 ‖

aham puro mandasāno vy airam nava sākam navatīh çambarasya | çatatamam veçyam sarvatātā divodāsam atithigvam yad āvam ‖ 3 ‖

pra su sha vibhyo maruto vir astu pra çyenah çyenebhya āçupatvā | acakrayā yat svadhayā suparno havyam bharan manave devajushtam ‖ 4 ‖

bharad yadi vir ato vevijānah pathorunā manojavā asarji | tūyam yayau madhunā somyenota çravo vivide çyeno atra ‖ 5 ‖

rjīpī çyeno dadamāno amçum parāvatah çakuno mandram madam | somam bharad dādrhāno devāvan divo amushmād uttarād ādāya ‖ 6 ‖

ādāya çyeno abharat somam sahasram savān ayutam ca sākam | atrā puramdhir ajahād arātīr made somasya mūrā amūrah ‖ 7 ‖.

1. Я былъ Ману и солнце, я—Какшиванъ, мудрецъ, жрецъ въ экстазѣ; я подчиняю себѣ Кутсу Ārjuneya, я поэтъ Ушанасъ,—смотрите на меня!

2. Я далъ землю арійцу, я (даю) дождь смертному, приносящему (мнѣ) дары; я привелъ воды шумящія; моему желанію слѣдуютъ боги.

3. Въ экстазѣ я разрушилъ разомъ 99 городовъ Шамбары, (и) сотое жилище (его я разрушилъ), когда (своею) благодатью я помогъ Атитхигвѣ Диводасѣ.

4. О вѣтры! Да превосходитъ птицъ эта птица, (да превосходитъ) соколовъ (этотъ) соколъ быстролетный! Ибо—прекрасная птица — (онъ) принесъ безъ колесъ, по собственной волѣ человѣку (Ману) возліяніе, богами любимое.

5. Когда птица взяла (это возліяніе) оттуда, въ трепетѣ широкимъ путемъ понеслась она съ быстротою мысли, быстро полетѣла съ напиткомъ Сомы, и тогда славу стяжалъ себѣ соколъ!

6. Стремительный соколъ,—птица, добывшая изъ далека

цвѣтокъ, упоительное вдохновеніе (опьяненіе),—Сому принесла мощная, божественная, взявъ (его) съ того высочайшаго неба.

7. Взявъ (его) соколъ принесъ Сому — тысячу и миріаду возліяній разомъ; тогда преисполненный (экстаза Сомы? Индра?) покинулъ нечестивыхъ, разумный въ опьяненіи Сомы покинулъ глупыхъ.

Очевидно, этотъ гимнъ составленъ изъ двухъ частей, которыя, на первый взглядъ, плохо вяжутся между собою. Первая часть обнимаетъ первые три стиха, въ которыхъ рѣчь ведется отъ лица, называющаго себя Ману, солнцемъ и пр. По Anukramani, это — либо Vāmadeva, либо Индра. По комментатору Р. Вѣды, это—Индра. Такъ думаютъ и Ротъ (см. въ С.-Петерб. словарѣ подъ слов. Uçanas), Кунъ (Herab. 143), Грассманнъ (въ переводѣ Ригъ-Вѣды).—Не трудно видѣть однако, что это Индра не совсѣмъ обыкновенный; онъ оказывается и солнцемъ, и Ману, и Какшиваномъ. Эпитетъ праотца людей Manu скорѣе подходитъ къ Сомѣ, чѣмъ къ Индрѣ. Солнце — это, какъ увидимъ въ главѣ V-й, одна изъ манифестацій небеснаго Сомы. Мудрецъ Kakshīvān стоитъ въ какихъ то неясныхъ отношеніяхъ къ Сомѣ, см. напр. IX, 74, 8; I, 112, 11; I, 18, 1 и др. Съ другой стороны Kutsa Ārjuneya стоитъ въ связи съ Индрой. По Куну (Herabk., 61) Kutsa есть олицетвореніе молніи, — этого оружія Индры. Равн. образ. и легенда о разрушеніи 99-ти городовъ Шамбары указываетъ на Индру: это одинъ изъ извѣстныхъ подвиговъ Индры, о чемъ повѣствуютъ напр. стихи IX, 61, 1, 2: «теки этой струею для того (т. е. для Индры), который въ твоемъ опьяненіи, о Инду, разбилъ 99 городовъ (и) Шамбару для столь благочестиваго Диводасы».

Я думаю, что въ разбираемомъ гимнѣ мы имѣемъ дѣло съ двойственной фигурой, составленной изъ аттрибутовъ Индры и Сомы. Этотъ двойственный образъ легко могъ составиться въ силу той идеи, что Индра совершаетъ всѣ свои подвиги при помощи Сомы. Индра пріобрѣтаетъ свою мощь благодаря опьяняющему напитку Сомы. Упившись струею Сомы, онъ убиваетъ Вритру, разрушаетъ города Шамбары и пр. т. п., и всѣ эти подвиги совершаетъ, такъ сказать, не Индра самъ по себѣ, не Индра, какъ таковой, а Индра—Сома, Индра, проникнутый Сомою. Ср. стихъ IX, 88, 4, гдѣ подвиги Индры прямо приписаны Сомѣ. Я полагаю, что въ первыхъ трехъ стихахъ нашего

гимна мы имѣемъ дѣло съ Сомою, который выставляетъ на видъ свои дѣянія, свою славу и приписываетъ себѣ подвиги Индры. Это нѣчто въ родѣ эпической похвальбы.

Вторая часть гимна заключаетъ въ себѣ миѳъ о соколѣ,—о птицѣ, принесшей Сому. Здѣсь, какъ бы въ отвѣтъ на похвальбу Сомы, мы находимъ величаніе сокола. Эта птица — всѣмъ птицамъ птица. Она принесла Сому по собственной волѣ, сама собою, «безъ колесъ». Она летитъ съ быстротою мысли. Она принесла Сому издалека, «съ того высочайшаго неба«; цвѣтокъ, ею принесенный, сталъ источникомъ многихъ тысячъ «возліяній», т. е. приготовленіе земнаго Сомы, совершаемое съ незапамятныхъ временъ, ведетъ свое происхожденіе отъ того небеснаго цвѣтка Сомы, принесеннаго миѳическимъ соколомъ.

Перейдемъ теперь къ гимну 27-му, чтобы вслѣдъ за тѣмъ подвергнуть посильному анализу оба гимна вмѣстѣ.

IV, 27.

Garbhe nu sann anv eshām avedam aham devānām janimāni viçvā | çatam mā pura āyasīr arakshann adha çyeno javasā nir adīyam || 1 ||

na ghā sa mām apa josham jabhārābhīm āsa tvakshasā vīryena | īrmā puramdhir ajahād arātīr uta vātān atarac chūçuvānah || 2 ||

ava yac chyeno asvanīd adha dyor vi yad yadi vāta ūhuh puramdhim | srjad yad asmā ava ha kshipaj jyām krçānur astā manasā bhuranyan || 3 ||

rjipya īm indrāvato na bhujyum çyeno jabhāra brhato adhi shnoh | antah patat patatry asya parnam adha yāmani prasitasya tad veh || 4 ||

adha çvetam kalaçam gobhir aktam āpipyānam maghavā çukram andhah | adhvaryubhih prayatam madhvo agram indro madāya prati dhat pibadhyai çūro madāya prati dhat pibadhyai || 5 ||.

1. Находясь во чревѣ, я позналъ всѣ роды (поколѣнія) тѣхъ боговъ. Сто мѣдныхъ замковъ меня огорождали (хранили), —потомъ быстро улетѣлъ я соколомъ.

2. Не по (собственному) произволу унесъ онъ меня, — я былъ выше его силою, мужествомъ. Тотчасъ преисполненный (экстаза Сомы Индры?) покинулъ нечестивыхъ и напоенный жидкостью прошелъ сквозь вѣтры.

3. Когда соколъ зазвучалъ (и) когда вѣтры унесли съ неба изобилующаго (дарами Сомы сокола?), тогда, чтобы выстрѣлить на него, спустилъ тетиву стрѣлокъ Кришану, буйный духомъ.

4. Стремительный соколъ принесъ для поклонника Индры съ высокой вершины (Сому), какъ Bhujyu (?); тогда полетѣло то летучее перо птицы, пронесшейся по пути.

5. За снмъ свѣтлый кубокъ, уснащенный коровами (молокомъ),—сочный,—блестящій цвѣтокъ, приподнесенный жрецами, наилучшій напитокъ благодѣтель Индра принялся пить для опьяненія,—герой, (онъ) принялся пить для опьяненія [1]).

---

[1]) Недавно попытка реставрировать испорченный текстъ этого гимна была сдѣлана *Ротомъ* въ Zeitschr. d. deut. Morgenl. Ges. т. XXXVI (1882 г.), стр. 353 и сл. («Der Adler mit dem Soma»). Слово *garbhe* въ 1-мъ стихѣ онъ толкуетъ не «во чревѣ», а «въ заключеніи», «въ темницѣ», ссылаясь на термины *garbhagṛha* и *garbhāgāra*—внутренность дома или храма (355). Далѣе, 1-ое лицо *niradīyam* онъ измѣняетъ въ 3-е: *niradīyat*, относя его къ соколу (355). Загадочное *vi yad yadi* въ 3-емъ стихѣ онъ реставрируетъ *viyad yadi*, принимая *viyad* за существ. въ значеніи *атмосфера*, *воздушное пространство*, въ какомъ значеніи это слово, неизвѣстное въ Р. Вѣдѣ, употребляется въ Брахманахъ. Bhujyu берется въ значеніи Natter, Schlange, какъ въ стихѣ X, 95, 8 (357), а *indrāvato* переправляется въ *irāvato*—Ablativ отъ предполагаемаго *irāvat*—болото, топь (358). Въ результатѣ получается слѣд. переводъ:

Der Soma spricht:

1. In meiner Haft verspürt'ich wohl die Ahnung
   Der Nähe voller Scharen unsrer Götter,
   Doch hielten mich die hundert ehrnen Mauern,
   Da plötzlich schwebt auf mich herein der Adler.
2. Es wurde ihm nicht leicht mich aufzuheben,
   Allein er bringt's mit Schick und Kraft zuwege
   Und bald lässt stolz er hinter sich die Teufel,
   Sogar die Winde in dem Lauf besiegend.
3. Und als er da herabgesaust vom Himmel,
   Und man hinaus ins Freie half dem Kühnen,
   Und als auf ihn die Bogensehne schnellend
   Der Schütz Krçânu hurtig losgeschossen;
4. Da fiel aus seinen Schwingen eine Feder,
   Indess der Vogel seine Bahn dahinschoss.
   So trug der Aar, wie aus dem Moor die Natter,
   Der Stösser mich heraus von jenen Höhen.

Обращаясь къ анализу этихъ двухъ гимновъ, мы прежде всего замѣчаемъ, что они находятся въ несомнѣнной связи между собою, составляя какъ бы одно цѣлое. Кажется, мы не ошибемся, если примемъ, что оба гимна, вмѣстѣ взятыя, представляютъ собою діалогъ или нѣчто въ родѣ спора между Сомою и кѣмъ то, противупоставляющимъ похвальбѣ Сомы восхваленіе сокола. Вопреки Куну (Herabk., 143) и вслѣдъ за Ротомъ (въ только что цитированной статьѣ) я думаю, что лицо, говорящее во второмъ гимнѣ (стихъ 1-ый и первое полустишье 2-го) есть самъ Сома. Онъ говоритъ о себѣ, какъ о чемъ то высшемъ, исконномъ, изначальномъ,—концепція, съ которой мы будемъ имѣть случай познакомиться ниже. Слова «находясь во чревѣ, я позналъ всѣ поколѣнія боговъ» могутъ быть поставлены въ параллель съ тѣми мѣстами IX-го Mand., гдѣ Сома величается исконнымъ, всевѣдущимъ, владыкой боговъ, отцемъ всего сущаго и пр. т. п. (см. въ главѣ IV). — Выраженіе «сто мѣдныхъ городовъ (замковъ) меня хранили» имѣемъ свой коррелятивъ въ стихѣ IX, 83, 4: gandharva itthā padam asya rakshati—Гандхарва стережетъ (охраняетъ) его мѣстопребываніе». Наконецъ слова «я улетѣлъ соколомъ,—не по своему произволу унесъ онъ меня» не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что лицо, говорящее въ началѣ 2-го гимна, есть Сома [1]).

---

5. So konnte dann den milchgemischten Becher,
Auch lautern Trank vom Gischt des Krautes,
Von Priestern dargereicht, den Seim des Methes
Indra mit Lust zu seinem Munde führen,
Der Held mit Lust zu seinem Munde führen.

Позволю себя не согласиться съ знаменитымъ санскритологомъ. Такая реставрація—при всемъ остроуміи, съ какимъ она произведена, — представляется мнѣ идущею слишкомъ далеко —Кромѣ того, я не считаю возможнымъ объяснить гимнъ IV, 27 отдѣльно отъ гимна IV, 26.

[1]) Въ подтвержденіе своего мнѣнія о томъ, что это лицо есть Индра, Кунъ ссылается на одну легенду изъ kāthakam, гдѣ разсказывается, какъ Индра, превратившись въ сокола, похитилъ амброзію у Шушны. Онъ ссылается также на тѣ мѣста Р. Вѣды, гдѣ Индра представляется въ видѣ сокола. Но *Bergaigne* (La religion véd., I, 174) совершенно, какъ я думаю, справедливо настаиваетъ на томъ, что сравненіе Индры съ соколомъ въ Р. Вѣдѣ есть черта чисто случайная, и что въ миѳѣ о соколѣ, принесшемъ Сому, этого сокола всегда слѣдуетъ строго отличать отъ Индры. Соколъ, принесшій цвѣтокъ Сомы, это—самъ Сома,—дуплетъ Сомы.

Со второй половины стиха 2-го и до конца идетъ опять реплика, въ которой превозносится соколъ. Вотъ какимъ образомъ я понимаю связь отдѣльныхъ частей того и другаго гимна и обоихъ гимновъ между собою. Сначала — въ стихахъ IV, 26, 1—3,—говоритъ Сома; онъ повѣствуетъ о своихъ воплощеніяхъ и манифестаціяхъ; онъ называетъ себя Ману, солнцемъ, мудрецомъ Какшиваномъ; онъ ставитъ себя выше Индры, приписывая себѣ его дѣянія: безъ него Индра не могъ бы совершить всѣхъ своихъ подвиговъ, и въ сущности это онъ—Сома—разбилъ города Шамбары, помогъ Диводасѣ и пр. — Затѣмъ, въ стихѣ 26, 4 и до конца гимна, слѣдуетъ реплика, которая не оспаривая прямо рѣчь Сомы, выставляетъ на видъ заслуги сокола: эта птица—всѣмъ птицамъ птица и пр.; *по своей волѣ* и безъ колесъ принесъ соколъ Сому и т. д. На эту çyenastutih (величаніе сокола) Сома отвѣчаетъ въ гимнѣ 27-мъ (стихъ 1-й и первая половина стиха 2 го) указаніемъ на свою исконность и всевѣденіе, утверждаетъ, что онъ *самъ* улетѣлъ *соколомъ*, что соколъ не могъ бы его унесть произвольно, ибо онъ, Сома, сильнѣе сокола. Тутъ (2-ая половина стиха 2-го) возражающій какъ бы перебиваетъ рѣчь Сомы—не на полусловѣ, а на полустишьи и, прежде чѣмъ продолжать свою çyenastutih, повторяетъ то, на чемъ онъ остановился въ концѣ гимна 26-го: *тамъ* стоитъ atrā puramdhir ajāhad arātīr,—*здѣсь* (2-е полустишье стиха 27, 2) эта фраза повторена: īrmā puramdhir ajahādarātīr. Возражающій беретъ так. обр. прерванную нить своей рѣчи и вслѣдъ за тѣмъ, продолжая восхваленіе сокола, излагаетъ его легенду, главн. образомъ эпизодъ о стрѣлкѣ Кришану и кончаетъ указаніемъ на Индру, который пьетъ этотъ напитокъ, добытый соколомъ.

Такое противупоставленіе Сомы и сокола могло легко возникнуть на почвѣ легендарнаго развитія психологическихъ положеній, гласившихъ, что 1) Сома есть соколъ экстаза и 2) Сома былъ принесенъ соколомъ рѣчи — экстаза. Когда эти положенія утратили свой психологическій смыслъ, то и возникли противорѣчивые варіанты, изъ коихъ одинъ утверждалъ, что Сома есть соколъ, что онъ самъ въ образѣ сокола прилетѣлъ съ неба и принесъ людямъ дары экстаза, а другой повѣствовалъ, что Сома или цвѣтокъ Сомы былъ принесенъ соколомъ, подъ которымъ понимали уже перуны Индры. Но смутное вос-

помпнаніе о томъ, что подъ этимъ соколомъ нѣкогда разумѣли *рѣчь*, продолжало сохраняться и нашло себѣ выраженіе въ слѣдующей легендѣ, находящейся въ Çatapatha—brāhmana, III, 2, 4:

Divi vai soma āsīt | atheha devāste akāmayantā nah somo gachettenāgatena yajemahīti ta ete māye asrjanta suparnīmca kadrūmca.... || 1 || tebhyo gāyatrī somam achāpatat | tasyā āharantyai gandharvo viçvāvasuh paryamushnātte devā aviduh prachyuto vai parastāt somo' tha no nāgachati gandharvā vai paryamoshishuriti || 2 | te hocuh | yoshitkāmā vai gandharvā vācamevaibhyah prāhinavāma sā nah saha somenāgamishyatīti tebhyo vācam prāhinvantsainānt saha somenāgachat || 3 || te gandharvā anvāgatyā bruvan | soma yushmākam vāgevāsmākam iti tatheti devā abruvanniho cedā gānmaināmabhīshaheva naishta vihvayāmahā' iti tām vyahvayanta || 4 || tasyai gandharvāh | vedān eva procira' iti vai vayam vidmeti vayam vidmeti || 5 || atha devāh vīnām ena srshtvā vādayanto nigāyanto nishedur iti vai te vayam gāsyāma iti tvā pramodayishyāmaha' iti sā devān upāvavarta sā vai sā tanmogham upāvavarta yā stuvadbhyah çamsadbhyo nrttam gītam upāvavarta tasmādapy etarhi moghasamhitā eva yoshā evam hi vāg upāvartata tām u hy anyā anu yoshās tasmād ya eva nrtyati yo gāyati tasmin evaitā nimiçlatamā iva || 6 || tad vā' etad ubhayam deveshu āsīt | somaçca vākca.

«На небѣ былъ Сома, а боги здѣсь; они пожелали: да прійдетъ къ намъ Сома! съ его приходомъ мы стали бы совершать жертвоприношенія».—Они создали двѣ волшебныя фигуры — Супарни и Кадру.... Отъ нихъ (боговъ) Гайатри полетѣла къ Сомѣ; у нея, берущей (Сому), Гандхарва Вишвавасу похитилъ (его).—Тѣ боги замѣтили: «Сома исчезъ на верху, но къ намъ не приходитъ,—это гандхарвы (его) похитили». Они сказали: «гандхарвы женолюбивы, пошлемъ же къ нимъ Рѣчь; она возвратится къ намъ вмѣстѣ съ Сомою». Они послали къ тѣмъ (Гандхарвамъ) Рѣчь; она возвратилась къ нимъ вмѣстѣ съ Сомою. Тѣ Гандхарвы прійдя сказали: «Сома — вамъ, а Рѣчь — намъ».—«Такъ!—сказали боги—но разъ она сюда пришла, не должно насильно навязывать ей того, чего она не хочетъ. Будемъ состязаться о ней»!—Они состязались о ней: гандхарвы проговорили ей Вѣды,—«мы, дескать, знаемъ! Мы знаемъ»!—А боги, создавъ флейту, сѣли играя и поя: «мы будемъ тебѣ пѣть, мы будемъ тебя услаждать»!—Она предпочла боговъ, она

поддалась ихъ обольщенію, — она, которая славословящимъ и декламирующимъ предпочла пляску и пѣніе, потому то женщины вообще подвержены такому обольщенію, ибо такъ избрала Рѣчь, а за нею и прочія женщины; поэтому кто танцуетъ, кто поетъ, съ тѣмъ онѣ охотнѣе соединяются.—Итакъ и то и другое досталось богамъ: и Сома и Рѣчь».

Здѣсь мы находимъ Рѣчь (Vāc) въ роли сокола. Эта замѣна, какъ мнѣ кажется, не должна быть разсматриваема какъ позднѣйшая модификація мнѣа о соколѣ, а скорѣе — какъ воспроизведеніе въ новомъ видѣ, съ новыми чертами и подробностями старинной концепціи рѣчи, какъ причины экстаза. Въ силу этой концепціи, Сома былъ впервые принесенъ Рѣчью, пѣніемъ, ритмическимъ словомъ. Оба варіанта: 1) *Сома былъ принесенъ рѣчью* и 2) *Сома былъ принесенъ соколомъ* одинаково древни въ своей основѣ и возводятся къ третьему: *Сома былъ принесенъ рѣчью-птицею*,—воспоминаніе о которомъ сохранилось въ легендѣ Kaushitakibrāhmana (Indische Stud. II, 313):

Somo vai rājā amushmin loka āsīt, tam devāçca rshayaçcābhyadhyāyan katham ayam asmāntsomo rājāgacchediti | te 'bruvanç chandānsi: yūyam na imam rājānam āharateti | tatheti te suparnā bhūtvodapatan....

«Сома былъ царемъ на томъ свѣтѣ; поразмыслили о немъ боги и мудрецы: какимъ образомъ могъ бы прійти къ намъ этотъ царя Сома? Они сказали ритмамъ: принесите вы намъ того царя (Сому): хорошо! (сказали) тѣ (ритмы и), *ставши птицами, улетѣли...*».

Этихъ ритмовъ было трое: Jagatī, Trishtubh и Gāyatrī. Джагати утомилась на полъ-пути; Trishtubh проникла дальше, но цѣли не достигла. Тогда отправляется въ путь Гайатри, благополучно достигаетъ цѣли и приноситъ Сому, схвативъ его ногами и клювомъ. Далѣе легенда разсказываетъ объ охранявшемъ Сому стрѣлкѣ — гандхарвѣ Krçānu, который выстрѣлилъ въ Гайатри и раздробилъ ей ноготь лѣвой ноги. (См. Kuhn, Herabk., 147—148).

Въ этой легендѣ о трехъ метрахъ (ритмахъ), изъ коихъ одному удается добыть Сому, любопытно именно соединеніе обоихъ образовъ: рѣчи и птицы. Первоначально оба образа были тожественны,—впослѣдствіи, когда концепція рѣчи—птицы была забыта и сохранялось только смутное воспоминаніе о ней, сло-

жилась легенда о метрахъ, превратившихся въ птицъ и полетѣвшихъ добывать Сому.—Въ вышеприведенной легендѣ о Рѣчи—изъ Çatapathabrāhmana — находится и обломокъ варіантъ легенды о ритмахъ: прежде чѣмъ послать за Сомою Рѣчь — Vāc, боги послали ритмъ *Gayatrī*, но ея миссія не увѣнчалась успѣхомъ; ей удалось, правда, схватить Сому, но гандарва *Viçvāvasu* похитилъ его у нея. Два другихъ метра (*Jagatī* и *Trishtubh*) не упомянуты,—ихъ мѣсто, очевидно, занимаютъ волшебныя фигуры (māye) *Suparnī* и *Kadrū*. Текстъ легенды Çatap.-Brahm — нѣсколько темноватъ въ этомъ мѣстѣ, и остается не выясненнымъ, что это за фигуры, какова ихъ сущность и какую роль играютъ онѣ въ дѣлѣ похищенія Сомы. Я думаю, что онѣ могутъ быть разсматриваемы, какъ эквиваленты ритмовъ Jagatī и Trishtubh. Какъ эти послѣднія, онѣ являются миѳическими существами женскаго рода; ихъ роль имѣетъ значеніе побочное, какъ и роль этихъ двухъ ритмовъ, олицетворенныхъ въ образѣ птицъ. Главное дѣйствующее лицо, которому удается добыть Сому, это—Рѣчь—Vāc. Ритмъ Gayatrī, которому приписывается успѣшное выполненіе миссіи въ легендѣ Kaushītakibrāhmana, долженъ былъ, уступивъ свою роль Рѣчи, отойти на второй планъ: Gayatrī схватываетъ Сому, но ей не удается принести его богамъ. Съ тѣмъ вмѣстѣ роль Jagatī и Trishtubh должна была стать еще пассивнѣе, и вотъ онѣ превращаются въ двѣ māye Suparnī и Kadru, которыхъ природа и роль ближе не опредѣляются. Названіе Suparnī—«прекраснопёрая»—намекаетъ на *птичью* природу этой *māyā*. Въ легендѣ Kaushit. говорится, что ритмы—chandaṅsi—превратились въ птицъ и полетѣли добывать Сому. Термины *птицы* выраженъ словомъ *suparna* — «прекрасноперый». Вотъ именно этотъ терминъ въ женскомъ родѣ—*suparnī*—и приведенъ въ Çatpathabr. какъ собственное имя одной изъ *māye*. Что и Gayatrī представлена здѣсь въ образѣ птицы, на это указываетъ глаголъ *āpatat*—улетѣла.

Эти любопытныя легенды о рѣчи и метрахъ, принесшихъ Сому,—по моему глубокому убѣжденію—отнюдь не могутъ быть разсматриваемы—какъ «выдумка» болѣе поздняго времени: онѣ опираются на бывшеочерченныя воззрѣнія вѣдійской древности на соотношеніе между рѣчью-пѣніемъ и опьяняющимъ напиткомъ,—воззрѣнія, которыя еще въ эпоху Вѣдъ стали отливаться въ легендарныя или миѳологическія формы. Отъ эпохи Вѣдъ

мы имѣемъ одно прямое свидѣтельство, гласящее, что «рѣчь —Vāc—несетъ Сому». Это свидѣтельство находится въ знаменитомъ гимнѣ X, 125, посвященномъ богинѣ Рѣчи и влагаемомъ въ ея же уста.—Обратимся къ анализу этого гимна.

1. Aham rudrebhir vasubhiç carāmy aham ādityair uta viçvadevaih | aham mitrāvarunobhā bibharmy aham indrāgnī aham açvinobhā ||

2. Aham somam āhanasam bibharmy aham tvashtāram uta pūshanam bhagam | aham dadhāmi dravinam havishmate suprāvye yajamanāya sunvate ||

3. Aham rāshtrī samgamanī vasūnām cikitushī prathamā yajñiyānām | tām mā devā vy adadhuh purutrā bhūristhātrām bhūry āveçayantīm ||

4. Mayā so annam atti yo vipaçyati yah prāniti ya īm çrnoty uktam | amantavo mām ta upa kshiyanti çrudhi çruta çraddhivam te vadāmi ||

5. Aham eva svayam idam vadāmi jushtam devebhir uta mānushebhih | yam kāmaye tam-tam ugram krnomi tam brahmānam tam rshim tam sumedhām ||

6. Aham rudrāya dhanur ā tanomi brahmadvishe çarave hantavā u | aham janāya samadam krnomy aham dyāvāprthi+vī ā viveca ||

7. Aham suve pitaram asya mūrdhan mama yonir apsv antah samudre | tato vi tishthe bhuvanānu viçvotāmūm dyām varshmanopa sprçāmi ||

8. Aham eva vāta ivā pra vāmy ārabhamānā bhuvanāni viçvā | paro divā para enā prthivyaitāvatī mahinā sam babhūva ||.

1. Я шествую вмѣстѣ съ Рудрами, Васавами, Адитъями и всѣми богами (или Вишвадевами); я Митру и Варуну обоихъ ношу, я (ношу) Индру и Агни, я (ношу) обоихъ Ашвиновъ.

2. Я Сому обильнаго ношу[1]), я (ношу) Тваштара и Пу-

[1]) Рѣшительно протестую противъ перевода *Болленсена*, который (Zeitschr. d. deut. Morg. Ges. т. XVIII, 601) видитъ въ bibharmi предполагаемый кор. **bhar*, лежащій въ основѣ слова bhara—гимнъ, и переводитъ «воспѣваю», «прославляю». Ибо не думаю, чтобы на основаніи напр. державинскаго «превознесу тебя, прославлю» можно было допустить въ русскомъ языкѣ глаголъ *нести* въ значеніи пѣть.

шана, Бхага; я даю богатство совершающему возліянія, ревностному, приносящему жертву, выдавливающему сокъ (Сомы).

3. Я—царица, собирательница благъ, мудрая, первая изъ (божествъ), достойныхъ поклоненія Это меня боги распредѣлили по многимъ мѣстамъ, (создавъ меня какъ) обитательницу многихъ (мѣстъ и какъ) путеводительницу повсюду.

4. Мною вкушаетъ пищу тотъ, кто видитъ, кто дышетъ, кто слышетъ сказанное, — (сами того не зная), они при мнѣ состоятъ («они о мнѣ живутъ»). Слушай! Слушайте! Я говорю тебѣ правду.

5. Я вѣдь сама собою это говорю, — излюбленное богами и людьми. Кого я люблю, того я дѣлаю страшнымъ (мощнымъ), —жрецомъ, поэтомъ, мудрецомъ.

6. Я натягиваю лукъ Рудрѣ, — для стрѣлы, для убіенія того, кто ненавидитъ молитву. Я сообщаю людямъ боевое воодушевленіе. Я проникла небо и землю.

7. Я возбуждаю (воодушевляю, привожу въ экстазъ) отца, въ головѣ его; мое рожденіе — среди водъ, въ океанѣ; оттуда возвысилась я надо всѣми существами и головою касаюсь я самаго неба.

8. Я, какъ вѣтеръ, развѣваюсь, охватывая всѣ существа. Превыше неба, здѣсь превыше земли,—столь великой я стала.

Этотъ гимнъ — крайне любопытный — къ сожалѣнію представляетъ нѣкоторыя неясности и темноты [1]). Но общій смыслъ гимна довольно ясенъ и категориченъ.

---

[1]) Наибольшею темнотою отличается стихъ 7-й или собственно его начало: aham suve pitaram asya mūrdhan. Если мы примемъ глаголъ *suve* въ его обыкновенномъ значеніи *рождать*, *творить*, то получимъ совершенную безсмыслицу: «я рождаю отца въ его головѣ».—Бенфей (Geschichte der Sprachwissenschaft 41) пытается выйти изъ затрудненія слѣд. обр.: онъ переводитъ и комментируетъ: «auf seinem Haupt (d. i. auf der Höhe des Himmels) erzeuge ich den Vater (den Donner ambhṛṇa, ὄμβριμο,—den Vater der Stimme—der ὀβριμοπάτρη»). Едва ли можно согласиться съ этимъ толкованіемъ. Оно слишкомъ произвольно и къ тому же мало разъясняетъ дѣло. Людвигъ (der Rigveda, II, 645) принимаетъ *asya* въ значеніи *космоса* и переводитъ: ich erzeuge den Vater am gipfel dieses weltalls. Но кто такой этотъ vater? Быть можетъ, дѣло идетъ здѣсь о солнцѣ (ср. III, 53, 15, 16: vāc sūryasya duhitā)? Мнѣ казалось бы, что возможно принять здѣсь глаголъ *suve* въ значеніи «возбуждаю», «вдохновляю» (σεύω), и подъ «отцомъ» понимать вдохно-

Рѣчь изображается верховной и изначальной богиней, владычицей всего сущаго. Это своего рода λόγος, который ἐν ἀρχῇ ἦν.—Въ стихѣ 3-мъ она величается царицей — rāshtrī; то же самое мы находимъ въ стихѣ VIII, 100, 10, гдѣ она названа *rāshtrī devānām*—царицею боговъ. Она носитъ боговъ, т. е. служитъ имъ опорою, основою. Ею сильны боги. Это она натягиваетъ лукъ Рудры. Вездѣсущая, всепроникающая, она носится вмѣстѣ съ вѣтрами. Рождаясь въ устахъ людей, она находитъ себѣ грандіозное обнаруженіе въ океанѣ водъ небесныхъ,—въ раскатахъ грома слышенъ ея голосъ. Она вездѣ... Въ устахъ людей, и въ пѣньи птицъ, и крикѣ звѣрей, — повсюду обнаруживается частица ея бытья. Вѣстникомъ, глашатаемъ ходитъ рѣчь между землею и небомъ (I, 173, 3).

Мы здѣсь въ области вѣдійской мистики и теософіи. Гимнъ въ его настоящемъ видѣ принадлежитъ къ числу позднѣйшихъ и въ этомъ отношеніи естественно классифицируется вмѣстѣ съ знаменитымъ гимномъ X, 129, предвосхитившимъ абстракціи Гегеля и философскую поэзію Шопенгауера. — Тѣмъ не менѣе въ его основѣ лежатъ идеи глубокой древности. Сюда относится, напр., стихъ 5-ый, котораго первоначальное значеніе было слѣдующее: «боги *вкушаютъ* изливающееся изъ устъ людей» — концепція, которую мы анализировали въ § 3-мъ, — «рѣчь дѣлаетъ человѣка вѣщимъ, кудесникомъ, поэтомъ, мудрецомъ»,— идея, съ которою мы ознакомились въ § 2-мъ. — Далѣе, стихъ 6-ой примыкаетъ къ воззрѣнію на рѣчь, какъ на «стрѣлу», о чемъ — ниже. — Во второй половинѣ стиха 7-го мы находимъ знакомую уже намъ концепцію рѣчи (—птицы), уносящейся въ небеса. Здѣсь же—въ стихѣ 7-мъ — сопоставленіе рѣчи съ водами и океаномъ относится къ концепціи жидкой стихіи рѣчи. — Все это отрывки изъ древнихъ «психологическихъ» воззрѣній на рѣчь — пѣніе, утилизированные вѣдійскимъ философомъ

вѣщаго поэта, произносящаго ритмическую рѣчь. Онъ — отецъ рѣчи; эта рѣчь, имъ создаваемая, его же приводитъ въ экстазъ, который, такъ сказать, локализируется въ его головѣ. Далѣе, воды, среди конхъ рождается рѣчь,— это та плавная стихія, которая истекаетъ изъ устъ поющаго; оттуда, изъ этой стихіи, рѣчь воспаряетъ къ небесамъ, подымаясь вверхъ, возвышаясь надо-всѣми существами, и наконецъ достигаетъ до самаго неба.

для мистико-теософической концепціи рѣчи—Vāc, какъ богини, какъ начала религіозно-метафизическаго.

Къ числу такихъ обломковъ древности я отношу и стихъ 2-й, гдѣ говорится, что Рѣчь несетъ Сому, Тваштара, Пушана и Бхага,—стихъ, который я считаю возможнымъ отдѣлить отъ аналогичнаго ему стиха 1-го, гдѣ Рѣчь «несетъ» Митру, Варуну и др. божества. Первое, что бросается въ глаза, это — различіе размѣра: стихъ 2-ой рѣзко отличается своимъ размѣромъ отъ всѣхъ остальныхъ стиховъ гимна. Послѣдніе имѣютъ размѣръ—*Trishtubh*,—стихъ 2-ой—*Jagatī*. Очевидно, онъ взятъ откуда то изъ другаго мѣста, — я увѣренъ, изъ миѳовъ о похищеніи Сомы Рѣчью. Но рѣчь несетъ—въ стихѣ 2-мъ не одного только Сому, но также Тваштара, Пушана и Бхага. Первые два — Тваштаръ и Пушанъ — суть божества родственные Сомѣ, какъ это мы увидимъ въ своемъ мѣстѣ. Что касается до *bhaga* то едва ли это слово обозначало здѣсь древнее индоиранское божество культуры: скорѣе всего это здѣсь просто эпитетъ Тваштара, какъ въ авестійскомъ baγō hvāpāo, — выраженіе Tvashtāram bhagam слѣдуетъ перевести «Тваштара—бога» или «Тваштара—благодѣтеля». Такое значеніе, какъ я думаю, имѣло здѣсь слово bhaga, когда нашъ стихъ стоялъ еще на своемъ мѣстѣ,—въ миѳѣ о похищеніи Сомы Рѣчью. Впослѣдствіи, когда стихъ былъ перенесенъ въ теософическій гимнъ о *Vāc* и присоединенъ къ стиху 1-му, гласящему что Рѣчь «несетъ» боговъ, подъ bhaga въ нашемъ стихѣ стали уже понимать извѣстное божество Bhaga, пропущенное поэтому въ стихѣ 1-мъ, гдѣ ему приличнѣе было бы стоять рядомъ съ Митрою и Варуной.

Итакъ, миѳъ о «похищеніи» Сомы Рѣчью существовалъ уже въ эпоху Вѣдъ, возникши на почвѣ тѣхъ воззрѣній на соотношеніе рѣчи—пѣнья съ экстазомъ и опьяняющимъ напиткомъ, которыя были нами очерчены выше. — Легенды, сохраненныя въ Брахманахъ, являются лишь дальнѣйшими варіаціями этого миѳа.

Но по самому существу своему этотъ миѳъ былъ пригоденъ болѣе для мистико-теософической эксплуатаціи, чѣмъ для эксплуатаціи спеціально-миѳологической, — въ особенности въ эпоху, когда съ развитіемъ культа Индры выступила на авансцену миѳологія небесная и грозовая. Концепція Рѣчи въ ска-

заніяхъ о сошествіи Сомы должна была поэтому уступить свое мѣсто болѣе конкретной концепціи сокола или орла, взятой изъ области представленія рѣчи какъ птицы. Съ тѣмъ вмѣстѣ «психологическій» характеръ миѳа поблекъ и стушевался; — тогда то народное творчество наложило на этотъ миѳъ густыя краски «грозовой борьбы», утилизируя для этого концепцію Сомы, какъ дождя, и молніи, какъ птицы. Въ центрѣ картины былъ поставленъ Индру, котораго перуны — молніи, орломъ вылетая изъ тучи, проливаютъ на землю благодатную влагу дождя, въ которой скрыта чудесная эссенція Сомы. Всей этой «грозовой мистеріи» было придано значеніе совершаемой на небесахъ процедуры изготовленія священнаго напитка Сомы.—Все это, стало быть, болѣе поздніе наслоенія, нагромоздившіяся въ эпоху процвѣтанія спеціально-индійскаго культа Индры. Разъ этотъ культъ возобладалъ и разъ установились тѣсныя связи Сомы съ Индрой,—черты грозовой миѳологіи не могли не вторгнуться въ концепцію и миѳологію Сомы. Онѣ вторглись и въ миѳъ о сошествіи Сомы, — и мы имѣемъ право смотрѣть на этотъ миѳъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ дошелъ до насъ,—какъ на своего рода миѳологическій *палимпсестъ*.

Изгнанная изъ нашего миѳа, концепція рѣчи — экстаза получила дальнѣйшее развитіе въ направленіи мистико-теософическомъ, обращикъ котораго мы нашли въ гимнѣ X, 125 и съ другими обращиками котораго мы еще встрѣтимся ниже.

Чтобы покончить съ миѳомъ о сошествіи Сомы, намъ остается только сказать нѣсколько словъ о таинственной личности стрѣлка Kṛçānu.

Мѣста Ригъ-Вѣды, въ которыхъ онъ упоминается (I, 112, 21; 155, 2; IV, 27, 3; X, 64, 8; IX, 77, 2), не даютъ никакихъ указаній для болѣе точнаго опредѣленія этого миѳологическаго образа. Все, что мы знаемъ о немъ, это то, что онъ стрѣлокъ, что Ашвины надѣлили его даромъ стрѣльбы (I, 112, 21), что онъ—божество, призываемое на равнѣ съ другими божествами, напр. съ Агни и Рудрой (X, 64, 8) и наконецъ что онъ хотѣлъ подстрѣлить сокола, несшаго цвѣтокъ Сомы. Объ этомъ намѣреніи его повѣствуетъ, кромѣ извѣстнаго уже намъ стиха IV, 27, 3, также стихъ IX, 77, 2: sa pūrvyaḥ pavate

yam divaspari çyeno mathāyad ishitas tiro rajaḥ | sa madhva ā yuvate vevijāna it kṛçānor astur manasāha bibhyushā — «этотъ древній (Сома) течетъ, (онъ), котораго съ неба унесъ соколъ, устремившійся чрезъ воздухъ; онъ (соколъ) хватаетъ напитокъ (Сомы), трепетно убѣгая съ душой боязливой отъ стрѣлка Кришану [1])».

Не находя во всѣхъ этихъ данныхъ ничего, что могло бы бросить лучъ свѣта на миѳологическую сущность Kṛçānu, стрѣляющаго въ сокола Сомы, я позволю себѣ сдѣлать маленькую гипотезу,—правда, весьма гадательную. Быть можетъ, въ основѣ миѳа о Kṛçānu скрывается концепція рѣчи или молитвы, представляемой въ видѣ стрѣлы, пущенной изъ лука. Рѣчь понималась не только какъ текущая жидкость и какъ летящая птица, но также и какъ *стрѣла*. Сюда относится выраженіе стиха IX, 69, 1: ishur na dhanvann prati dhīyate matir... «какъ стрѣла на лукѣ нацѣлена молитва». Божество, которому возсылаются молитвы, есть какъ бы цѣль или мишень, куда прицѣливается молящійся стрѣлою молитвы. Оттуда выраженіе VIII, 69, 2 «ты цѣлишься» вмѣсто «ты молишься» (ishudhyasi). — Богъ молитвы—Bṛhaspati—вооруженъ лукомъ, котораго тетива —это законъ; его стрѣлы мѣтки; цѣлью имъ служатъ уши (II, 24, 8) Слова—это какъ бы стрѣлы, попадающія въ уши внимающихъ. (Ср. также X, 42, 1).

Принимая во вниманіе эти данныя, можно спросить себя: не скрывается ли въ стрѣлкѣ Kṛçānu эта концепція рѣчи — стрѣлы? Рѣчь-птица несетъ экстазъ Сомы. Kṛçānu, стремясь добыть для себя этотъ даръ небесъ, посылаетъ за Сомою рѣчь — стрѣлу. Допуская такую интерпретацію, мы должны допустить также, что первоначально въ данномъ случаѣ «стрѣла» была сама по себѣ, а стрѣлокъ — самъ по себѣ. — Положеніе «рѣчь принесла Сому» передавалось двояко: 1) «птица принесла Сому» и 2) «стрѣла полетѣла за Сомою». Но разъ эти тезисы получили дальнѣйшую миѳологическую переработку, разъ они превратились въ легенду, то, естественно, къ *стрѣлѣ* не замедлили присоединить *стрѣлка* и направить ее *на птицу*.

---

[1]) Въ стихѣ X, 144, 3 въ роли стрѣлка Кришану является быкъ *Ahīçuva*—одинъ изъ демоновъ тучъ, убиваемыхъ громовникомъ Индрою.

Этого *стрѣлка* однако не просто «сочинили», а взяли изъ старыхъ полузабытыхъ индоиранскихъ сказаній о какомъ то *Krçānu* (авест. *Keresani*,—см. въ главѣ I, § 3). Что такое былъ Krçānu въ эпоху до раздѣленія индоиранцевъ, это—трудно опредѣлить. Въ Авестѣ онъ—узурпаторъ власти, въ Р. Вѣдѣ онъ—миѳическій небесный стрѣлокъ, въ легендахъ Brāhmana онъ—одинъ изъ Гандhарвовъ. Быть можетъ, первоначально Krçānu и Gandharva были этнографическіе термины, обозначавшіе племена, съ которыми арійцы воевали, оспаривая тѣ горы, на которыхъ произрастало растеніе Сомы—Гаомы.

ГЛАВА III.

Черты первобытной культуры въ гимнахъ Сомы.

Въ исторіи миѳическихъ представленій и религіозныхъ идей зачастую изслѣдователь наталкивается на любопытное воспроизведеніе чертъ уже отжившей культуры. Явленіе это можетъ быть подведено подъ установленное Тайлоромъ понятіе «переживанія»: отжившія явленія жизни, черты и особенности, давно уже исчезнувшія изъ жизненнаго обихода, переносятся въ сферу миѳическихъ и религіозныхъ представленій, гдѣ и сохраняются въ видѣ «переживаній». Народы, вышедшіе уже изъ первобытныхъ формъ культуры и вступившіе на относительно высшую стадію развитія, всегда приписывали своимъ богамъ и героямъ тѣ первобытные черты своей собственной старины, смутныя воспоминанія о которыхъ сохранялись въ ихъ памяти. Такъ, часто являются, греческіе боги и герои напр. воплощеніемъ идей и идеаловъ не того времени, когда имъ поклонялись, а гораздо отдаленнѣйшей эпохи, когда приписываемыя имъ черты были еще живы въ жизни грековъ [1]). Нравственныя качества греческихъ боговъ часто оказываются несравненно ниже тѣхъ этическихъ нормъ, которыя господствовали у грековъ въ эпоху, когда развивался и процвѣталъ культъ этихъ боговъ. Въ миѳахъ, повѣствующихъ о ихъ разнообразныхъ приключе-

[1]) Эта мысль получила блестящее развитіе въ книгѣ проф. Воеводскаго «Каннибализмъ въ греческихъ миѳахъ».

ніяхъ, сохранились несомнѣнные слѣды первобытнаго гетеризма, каннибализма и т. п. явленій отдаленной древности, которыя въ эпоху, когда эти миѳы слагались, были уже чужды греческой культурѣ. — Эта особенность миѳовъ и религіозныхъ идей — отражать въ себѣ черты отжившей древности — даетъ ученымъ богатый матеріалъ для воспроизведенія первобытныхъ формъ человѣческой культуры. Но до недавняго еще времени, благодаря нераздѣльному господству въ сравнительной миѳологіи теоріи «небесныхъ миѳовъ», этотъ богатый матеріалъ оставался не утилизированнымъ. Въ миѳахъ, заключающихъ въ себѣ указанія на первобытныя культурныя отношенія, видѣли не болѣе какъ изображеніе явленій небесныхъ, атмосферическихъ и т. п., безъ всякаго отношенія къ тѣмъ или другимъ культурнымъ чертамъ людей, слагавшихъ эти самые миѳы. Неудовлетворительность такого пріема въ настоящее время начинаетъ все болѣе и болѣе выясняться, и мы имѣемъ уже капитальные труды, въ основу которыхъ положена система, требующая изученія миѳовъ въ ихъ отношеніяхъ не только къ природѣ, но и къ самимъ людямъ, къ ихъ культурѣ. Таковы напр. «Das Mutterrecht» Бахофена, «Каннибализмъ въ греческихъ миѳахъ» Л. Воеводскаго, «Очерки арійской миѳологіи. Асвины—Діоскуры» Всев. Милера и нѣк. др.

Становясь на указанную точку зрѣнія, я имѣю въ виду сгруппировать въ этой главѣ тѣ черты изъ гимновъ IX-го Mand, которыя должны быть разсматриваемы, какъ отголосокъ первобытной древности, сохраненный миѳологическими представленіями. Эти черты относятся къ явленію первобытнаго гетеризма.

Однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ эпитетовъ Сомы является эпитетъ «*самецъ*» или, спеціальнѣе, «*быкъ*» и «*жеребецъ*». Для обозначенія этихъ эпитетовъ чаще всего употребляется терминъ *vṛshan*. Это слово, употребляющееся въ классическомъ санскритѣ въ значеніи «быкъ», первоначально должно было обозначать самца вообще и могло примѣняться для обозначенія самцовъ различныхъ животныхъ въ частности. На это указываетъ намъ употребленіе этимологически-родственныхъ ему терминовъ въ самомъ санскритѣ и въ другихъ индоевропейскихъ языкахъ. Сюда относятся лат. *verres* — кабанъ, лит. verszis—теленокъ, санскр. vṛshala—жеребецъ, гр. ἄρσην, ἄρρην—

самецъ вообще и пр. [1]). Всѣ эти формы возводятся къ индоевроп. корню *vars* (vrs), который обозначалъ представленіе «текущей жидкости»; оттуда санскр. varsha и vrshti—дождь, греч. ἔρση—роса и пр. Нѣтъ сомнѣнія, что корень vars и нѣкоторыя изъ его производныхъ употреблялись въ древности въ разныхъ значеніяхъ, имѣвшихъ въ основѣ представленіе оплодотворяющаго сѣмени самца. Оттуда, кромѣ вышеприведенныхъ терминовъ, санскр. vrshana — Hode и vrshnya прил. свойственный самцу, оплодотворяющій, vrshnyam — сущ. ср. р.— сила самца. Обозначеніе *дождя* и *росы* терминами, взятыми отъ корня *vars*, могло установиться не только въ силу общаго значенія этого корня (изливать), но и въ силу его спеціальнаго отношенія къ понятію самца: извѣстны миѳическія представленія, по которымъ *дождь* и *роса* изображаются какъ *сѣмя* грозоваго божества, оплодотворяющее землю. Въ виду терминовъ vrshan и пр., относящихся спеціально къ понятію самца, санскр. vrshti — дождь должно быть толкуемо не только какъ влага, какъ жидкость, падающая съ неба, но и какъ продотворное *сѣмя* божества, дождемъ ниспадающее на землю, — древнее миѳическое представленіе, одинъ изъ отпрысковъ котораго есть извѣстный миѳъ о Данаѣ и золотомъ дождѣ Зевса. Въ XIV главѣ Иліады, гдѣ описывается любовная сцена между Герой и Зевсомъ (292 — 351), указанныя представленія, соединявшіяся нѣкогда съ корнемъ *vars* и его отпрысками, оттѣнены въ заключительныхъ стихахъ, которыми оканчивается эпизодъ: брачныя отношенія Зевса и Геры приведены въ связь съ растительной производительностью земли, появленіемъ «золотой» тучи и ниспаденіемъ росы (=дождя):

ἦ ῥα, καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἦν παράκοιτιν·
τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην....
. . . . . .
. . . . . ἐπὶ δὲ νεφέλην ἔσσαντο
καλὴν χρυσείην· στιλπναὶ δ' ἀπέπιπτον ἔερσαι.

Эти строки, фигурирующія въ эпизодѣ, какъ, повидимому, второстепенная подробность, какъ указаніе на обстановку, среди

[1]) Основная индоевропейская форма, изъ которой возникли всѣ приведенныя слова, должна была быть vrs; санскр. vrshan—и греч. ἄρσεν—сводится къ основной индоевроп. темѣ vrsan, vrsn.

которой имѣла мѣсто описанная сцена, въ сущности являются отголоскомъ того основнаго миѳическаго представленія, изъ котораго возникъ весь эпизодъ: оплодотвореніе земли дождемъ (росой) — вотъ то основное представленіе, на почвѣ котораго возникли изображенія брачныхъ отношеній боговъ и богинь. — Древнее представленіе о дождѣ, какъ о сѣмени, и первоначальный миѳъ о брачныхъ отношеніяхъ земли и неба впослѣдствіи, въ эпоху антропоморфизма, породили миѳическую идею, въ силу которой оплодотвореніе земли дождемъ приводилось въ причинную связь съ брачными отношеніями боговъ и богинь. Сюда относятся тѣ эпическія индійскія сказанія, въ которыхъ описываются искушенія святыхъ аскетовъ красавицами—нимфами. Пока аскетъ не сдается, на землѣ царитъ засуха. Земля оплодотворяется дождемъ лишь съ того момента, когда старанія красавицъ увѣнчиваются успѣхомъ.

Послѣ этихъ замѣчаній, мы легко поймемъ концепцію Сомы какъ *самца* и какъ *дождя*. Мы начнемъ указаніемъ, на соотвѣтствующія мѣста текстовъ.—*Самцемъ* или *быкомъ* Сома именуется чуть ли не на каждомъ шагу. (См. напр. 2, 1, 2, 6; 7, 3; 63, 20; 64, 1, 2; 15, 4; 65, 4; 19, 3; 25, 3; 27, 3, 6 и др.). Преобладающимъ терминомъ является *vrshan*; иногда встрѣчается *vrshabha*—синонимъ перваго и родственный ему по этимологическому происхожденію. Изрѣдка попадается *pumas* — самецъ (напр. 9, 7),—слово очень любопытное, — мы разберемъ его ниже, вмѣстѣ съ другими, сюда же относящимися, какъ то *sûnu*, çûra и пр. Наконецъ разныя названія *коня* могли бы быть отнесены сюда же, но въ нихъ представленіе *самца* не играетъ первенствующей роли. — Вотъ мѣста, въ которыхъ качества Сомы, какъ самца, выставлены съ наибольшей рельефностью: 64, 1: vrshā soma dyumâñ asi vrshā deva vrshavratah vrshā dharmāni dadhishe», т. е. «о Сома, ты—свѣтлый (сіяющій) самецъ (быкъ), ты, о богъ, — самецъ (быкъ), которому присущъ законъ самца (ты представитель мужескаго начала въ природѣ); самецъ,—ты полагаешь законы (ты устанавливаешь законы — божескіе и человѣческіе, какъ поясняетъ комментарій).—Здѣсь очерчивается передъ нами роль мужескаго, оплодотворяющаго начала въ природѣ, котораго представителемъ является Сома. Въ слѣдующемъ стихѣ — 64, 2 — это начало изображается въ такихъ чертахъ: «vrshnas te vrshnyam çavo vrshā vanam vrshā

madaḥ satyaṃ vṛshaṇ vṛshed asi»,—«у тебя, самца, сила оплодотворяющая (собств. свойственная самцу), (ты) — самецъ — жидкость, самецъ — опьяняющій напитокъ, воистину ты — самецъ, о самецъ»! — Въ этихъ мѣстахъ мужеское начало, представляемое Сомой, изображается въ болѣе, такъ сказать, абстрактной, отчасти мистической формѣ. Сома является здѣсь представителемъ оплодотворяющаго начала въ природѣ, — и въ основѣ этого воззрѣнія лежитъ, конечно, та концепція *дождя — сѣмени*, о которой мы говорили выше,—такъ что въ параллель съ приведенными стихами слѣдуетъ поставить тѣ мѣста, гдѣ Сома прямо сопоставляется съ дождемъ, какъ напр. 17, 2, гдѣ говорится, что Сомы потекли къ Индрѣ, какъ дожди—на землю —«vṛshṭayaḥ pṛthivīm iva»,—(см. также 89, 1; 2, 9); или мѣста, гдѣ поэтъ обращается къ Сомѣ съ просьбою ниспослать дождь съ неба, какъ напр. 39, 2: «vṛshṭim divaḥ pari srava», или наконецъ мѣста, прямо относящіяся къ небесному Сомѣ, напр. 27, 6: «esha çushmy asishyadad antarikṣe»... Этотъ могучій (Сома) потекъ (пролился) въ воздухѣ... Сюда же кстати и присоединенъ эпитетъ vṛshā—самецъ (быкъ). Здѣсь мы имѣемъ весьма отчетливое воспроизведеніе небеснаго Сомы, по крайней мѣрѣ въ его основной концепціи: это—самецъ, разливающійся въ воздухѣ, т. е. дождь—оплодотворитель.—Дальнѣйшее развитіе этой концепціи небеснаго Сомы мы прослѣдимъ ниже, въ главѣ, о мистической и миѳологической сторонахъ культа Сомы, здѣсь же обратимся къ специфической концепціи Сомы, какъ самца [1]).

Читая гимны IX-го Maṇḍ, мы сплошь и рядомъ наталкиваемся на образы быка, коровъ, теленка. Эти образы, соединя-

---

[1]) Концепція Сомы, какъ дождя, оплодотворителя и пр. весьма близка къ концепціи божества грозовой тучи—*Parjanya*. Стихъ IX, 82, 3 говоритъ, что Сома—сынъ Парджаньи, въ стихѣ IX, 113, 3, онъ названъ parjanyavṛddha—взлелѣянный Парджаньей. О Пардж. см. статью *Bühler, zur Mythologie des Rig-Veda* въ *Orient und Occident* Бенфея, т. I, стр. 214—229.

Миѳологическія данныя объ «облакѣ» и «дождѣ» (у Славянъ и друг. индоевроп. народовъ) были разработаны у насъ *П. А. Лавровскимъ* въ «Изслѣдованіи о миѳич. вѣрованіяхъ у славянъ въ облако и дождь». (Въ ученыхъ запискахъ втораго отд. Императорской Академіи наукъ. Книга VII. 1863 года).

ясь съ другими представленіями, чередуяся и перетасовываясь съ ними, проходятъ передъ читателемъ въ видѣ причудливой калейдоскопической путаницы, граничащей порою съ абсурдомъ. Разбирая эту путаницу, изслѣдователь гимновъ IX-го Mand прежде всего устанавливаетъ слѣдующія три положенія: 1) гимны эти сплошь и рядомъ обращаются къ самой *процедуры* изготовленія священнаго напитка и даютъ намъ образное, фантастическое, причудливое *описаніе* этой процедуры, при чемъ употребляются метафорическія выраженія, напр. вм. «молоко» берется терминъ «корова», вмѣсто «жидкость Сомы» берется «самецъ» или «быкъ». Оттуда вмѣсто простаго выраженія: «жидкость Сомы смѣшивается съ молокомъ»—получается выраженіе: «быкъ соединяется съ коровами». 2) Разъ мы имѣемъ передъ собою эти метафорическія выраженія, — возникаетъ вопросъ: не слѣдуетъ ли видѣть въ этихъ метафорахъ отголоска какихъ-либо миѳическихъ представленій? На этотъ вопросъ слѣдуетъ отвѣчать утвердительно: несомнѣнно, что подобныя метафоры суть не только особенность стиля Вѣдъ, но имѣютъ также отношеніе къ извѣстнымъ миѳическимъ представленіямъ. Какъ въ этой, такъ и въ слѣдующихъ главахъ, мы встрѣтимся съ многочисленными подтвержденіями этого положенія. Мы увидимъ, что въ ту эпоху, когда составлялись гимны Ригъ Вѣды и процвѣталъ культъ вѣдійскихъ божествъ, представленіе *культа* не отдѣлялось отъ идей миѳическихъ и мистическихъ. Между процедурой культа, актами жертвоприношенія, пѣніемъ гимновъ съ одной стороны и событіями и явленіями миѳической и мистической сферы съ другой были установлены разнообразныя и всегда неразрывныя связи. Когда шла рѣчь о процедурѣ культа, то при этомъ непремѣнно мыслились тѣ или другія миѳическія и мистическія представленія и наоборотъ. Это была довольно сложная психологическая ассоціація, признаніемъ и изслѣдованіемъ которой однако же не исчерпывается еще задача, стоящая въ данномъ случаѣ предъ изслѣдователемъ. Вопросъ осложняется тѣмъ обстоятельствомъ, что въ этой ассоціаціи представленія миѳическія могутъ быть выражаемы весьма различнымъ образомъ, и между прочимъ — посредствомъ терминовъ, заимствованныхъ изъ болѣе древнихъ, пережитыхъ уже стадій культурнаго развитія. Что такой способъ выраженія долженъ имѣть мѣсто въ изучаемыхъ нами гим-

нахъ, это представляется несомнѣннымъ — въ виду того общераспространеннаго въ исторіи идей явленія, что представленія болѣе поздніе обозначаются терминами болѣе древними, которые первоначально относились къ другимъ представленіямъ, уже вышедшимъ изъ обихода умственной жизни. Отсюда мы получаемъ 3) положеніе, что въ томъ *способѣ выраженія*, какимъ облекается въ гимнахъ вышеуказанная психическая ассоціація, должны найтись остатки болѣе раннихъ, болѣе примитивныхъ культурныхъ представленій.

Опираясь на эти три основныя положенія, мы начнемъ нашъ анализъ разборомъ тѣхъ именно терминовъ, метафоръ, образовъ и оборотовъ рѣчи, которые представляются заимствованными изъ болѣе ранняго періода развитія, оставляя для слѣдующихъ главъ анализъ самаго ихъ *содержанія*, т. е. вложенныхъ въ нихъ миѳическихъ и мистическихъ идей.

§ 1. Сома—самецъ вообще и быкъ въ особенности.

Стадо коровъ и при немъ — быкъ — вотъ та картина изъ пастушескаго быта, которая рисуется намъ въ гимнахъ IX-го Mand. Иногда вмѣсто стада коровъ является одна корова, какъ напр. въ стихѣ 12, 3: Madacyut xeti sâdane sindhor ûrmā vipaçcit Soma *gâurî adhi çritah*», т. е. буквально: «Опьяненіе струящій, —пребываетъ въ ложѣ, въ волнѣ рѣки—возбужденный,—Сома соединяется съ коровой». Смыслъ этого мѣста вовсе не такъ скабрезенъ, какъ его форма. Мудренная фраза, буквально переведенная мною (кромѣ послѣднихъ двухъ словъ, которыя въ подлинникѣ болѣе, такъ сказать, наглядны), хочетъ сказать просто на-просто, что въ процедурѣ изготовленія священнаго напитка жидкость Сомы смѣшиваютъ съ молокомъ. Разбираемое мѣсто относится, стало быть, къ самому культу. Но, какъ это случается сплошь и рядомъ, съ представленіемъ процедуры культа соединяются представленія миѳическія; описывая процессъ приготовленія земнаго Сомы, поэтъ вспоминаетъ о небесномъ Сомѣ и переплетаетъ оба представленія одно съ другимъ. Выраженіе «въ волнѣ рѣки» заключаетъ въ себѣ именно намекъ на Сому небеснаго, который есть рѣка небесъ. Эта рѣка —дождь въ свою очередь, какъ мы видѣли, представлялась *сѣменемъ* небеснаго самца — Сомы, супругой котораго является

туча,—эта *корова небесъ*, по столь распространенному и столь извѣстному миѳическому представленію. Послѣдняя часть приведеннаго стиха можетъ поэтому имѣть смыслъ чисто миѳологическій, не переставая въ то же время относиться спеціально къ процедурѣ культа. Это нѣчто въ родѣ нашихъ народныхъ *загадокъ*. Говоря о соединеніи жидкости Сомы съ молокомъ, поэтъ беретъ соотвѣтствующіе миѳическіе образы, — вмѣсто земнаго Сомы—небеснаго Сому—самца, вмѣсто молока—небесную корову. Въ такой подтасовкѣ терминовъ и понятій сказывается мистическій характеръ поэзіи Вѣдъ. Вотъ, стало быть, тотъ психическій процессъ, который имѣлъ мѣсто въ мозгахъ вѣдійскихъ поэтовъ и который теперь раскрывается передъ нами: въ процессѣ культа они видѣли великое таинство, — описывая процедуру культа, они мыслили миѳологически и употребляли мистическія формулы. Эти формулы получались не только путемъ внесенія въ нихъ миѳическаго содержанія, но и путемъ употребленія терминовъ, взятыхъ изъ отжившихъ уже культурныхъ нормъ. Такимъ терминомъ и является въ данномъ случаѣ послѣдняя часть приведеннаго стиха. Представленіе небеснаго быка и небесной коровы перенесено на небо съ земли, и притомъ взято не столько изъ міра животнаго, сколько изъ міра человѣческаго, сопоставляемаго въ извѣстныхъ отношеніяхъ съ міромъ животныхъ, что я и постараюсь доказать анализомъ соотвѣтствующихъ данныхъ,—прося читателя запомнить все вышесказанное, чтобы не возвращаться каждый разъ къ комментированію той подтасовки понятій, на которую я только что указалъ.

Стихъ 15, 4 гласитъ: «Esha çṛṅgâni dodhuvacchiçîte yûthyo vṛshâ nṛmṇā dadhâna ojasā», т. е.: «этотъ (Сома), потрясая рога, изощряетъ (ихъ)—сгадный самецъ, силою стяжая (себѣ) доблесть».—Оставляя въ сторонѣ разборъ отношеній этого мѣста къ культу и къ миѳамъ, я обращаю вниманіе читателя исключительно на этотъ любопытный образъ Сомы—въ видѣ быка, изощряющаго свои рога, потрясающаго рогами,—очевидно, въ виду предстоящей ему битвы. Онъ представляется быкомъ — героемъ, который благодаря своей силѣ, пріобрѣтаетъ «мужество», «доблесть», какая подобаетъ «мужу», «герою». Это понятіе доблести выражено терминомъ *nṛmṇa*—отъ nṛ (naṛ) — человѣкъ, мужчина. Это выраженіе уже отвлекаетъ нѣсколько

наше вниманіе отъ зооморфизма, которымъ проникнутъ разбираемый стихъ, къ міру человѣческому, но только болѣе древнему, болѣе примитивному, относящемуся къ той эпохѣ, когда «героя», «храбреца» величали «быкомъ», и когда семейныя отношенія мущинъ опредѣлялись терминомъ самецъ. Несомнѣнно, что таково именно было въ ту раннюю эпоху значеніе слова *çûra*—герой: онъ обозначалъ съ одной стороны героя, богатыря, а съ другой — самца. Мы его находимъ довольно часто въ гимнахъ IX-го Mand., и чаще всего именно въ значеніи *герой*, напр. въ первомъ стихѣ того же 15-го гимна (которому принадлежитъ только что приведенное мѣсто) Сома изображенъ героемъ—çūro,—ѣдущимъ на быстрыхъ колесницахъ — rathebhir āçubhih, образъ уже антропоморфическій. Но за то въ гимнѣ 16-мъ, стихъ 6, мы находимъ уже слѣдующее: «çūro na goshu tishthati» — «стоитъ на коровахъ, какъ «çūro», — т. е. очевидно въ своемъ качествѣ самца, быка [1]). Выраженіе «goshu tishthati» есть то же самое, что и выше приведенное gāurî adhi çritah а çūro употреблено такъ, какъ будто бы оно было синонимомъ vrshan—быкъ, самецъ. На болѣе ранней ступени развитія эти слова и были, какъ я думаю, синонимами. Относя въ примѣчаніе этимологическій разборъ слова çūra и его корня, здѣсь я укажу только на родственное ему греческое слово κύριος — господинъ, владыка, — которое, по своему значенію, связывается скорѣе съ çūra — самецъ, чѣмъ съ çūra — герой: извѣстно, что названія «господинъ», «владыка» возводятся къ словамъ, имѣвшимъ значеніе «супругъ». Но вотъ еще одно крайне-любопытное для насъ слово, которое, на мой взглядъ, проще всего объясняется и этимологически и по значенію, въ связи съ приведенными терминами çūra и κύριος въ ихъ основномъ значеніи самецъ. Это именно—слово *свекоръ*, санскр. *çvaçura*, лат. *socer*, греч. ἑκυρός. Всѣ эти формы возводятся къ основному *svakura*, которое проще всего можетъ быть объяснено изъ *sva* — свой и *kura* — самецъ. «Свекоръ» — т. е. свекоръ первобытный—былъ «свой самецъ»,—самецъ причисленный, такъ сказать, къ данной «гетеристической» группѣ, имѣвшій доступъ въ данную «семью»,

---

[1]) Такое сопоставленіе слова çūra съ понятіемъ животнаго самца мы находимъ также въ стихѣ 87, 7.

носившую характеръ совершенно-стадный. Я попрошу читателя запомнить этотъ рядъ сцѣпляющихся понятій—*самца*, *быка*, *героя*[1]), къ которымъ присоединяется и слово *свекорь*, впослѣдствіи примѣненное къ обозначенію извѣстныхъ родственныхъ отношеній. Это явленіе, какъ мы сейчасъ увидимъ, не стоитъ особнякомъ.

Гетеристическія отношенія Сомы рисуются разнообразными терминами и оборотами. Въ стихѣ 76, 5 онъ названъ быкомъ, который мычитъ, и его теченіе въ кадушку сравнивается съ вторженіемъ быка въ стадо коровъ.—Очень часто эта кадушка, куда течетъ жидкость Сомы, называется *маткой* (yoni), а жидкость Сомы представляется оплодотворяющимъ сѣменемъ Самца, струящимся въ эту матку, или, чаще, самцемъ, стремящимся водвориться (âsadam) въ оной и т. п., напр. 19, 3; 38, 6; 25, 2, 3;—при чемъ часто термины *съмя* или *быкъ* только подразумѣваются, или же представленіе быка «описано» терминомъ *kanikradat*—мычащій, который, впрочемъ, можетъ значить также *ржать*, и тогда слѣдуетъ подразумѣвать *жеребца*, каковымъ Сома изображается очень часто.—Въ стихѣ 27, 4 Сома изображенъ мычащимъ и вожделѣющимъ коровъ (gavyuh). Въ стихѣ 34, 6 гимны представлены въ видѣ коровъ, стремящихся къ Сомѣ, а Сома вожделѣетъ ихъ и по этому случаю мычитъ (какъ быкъ).

Въ вышеприведенныхъ цитатахъ мы имѣли дѣло главнымъ образомъ съ терминомъ vrshan, который возводится, какъ было уже указано, къ корню *varsh* (Индоевр. vars) течь или струить. Но есть и другой корень того же самаго значенія, это именно—*ри*, *рӣ*, который обыкновенно принимается въ значеніи *очищать*. Это послѣднее значеніе представляется мнѣ позднѣйшимъ, произведеннымъ отъ представленія текущей жидкости,—струи, очищающей, омывающей и самой очищающейся въ процессѣ теченія. Мы говоримъ «чистый ручей» и соединяемъ съ этимъ выраженіемъ понятіе теченія воды, — въ противуположность представленію водѣ стоячей. Это первоначальное значеніе корня *ри*, *рӣ* сохранилось въ гимнахъ IX-го М, гдѣ онъ

[1]) Кромѣ вышеприведеннаго совпаденія слова çûra со словомъ vrshan, слѣдуетъ указать на обычное въ классическомъ санскритѣ обозначеніе героя терминами, взятыми изъ животнаго міра и всегда обозначающими самца, каковы *левъ*, *тигръ*, *быкъ* и т. п.

такъ часто употребляется въ примѣненіи къ Сомѣ. Сплошь и рядомъ говорится о Сомѣ, что онъ *pavate*, и это выраженіе слѣдуетъ переводить течетъ, струится, — понятіе «очищенія» сюда также входитъ, но оно еще не разлучно съ представленіемъ текущей жидкости: *pavate* часто значитъ *очищается*, но *непремѣнно* въ процессѣ теченія, при чемъ это представленіе теченія часто «описывается» терминомъ *dhārayā* — струею. Стихъ 1, 1: svādishthayā madishthayā pavasva soma dhārayā indrāya pātave sutah—долженъ быть переведенъ: «теки, о Сома, струею сладчайшей, самой опьяняющей,—выжатый (пролитый) для Индры для питья» —Отъ корня *pu* произведены обычные эпитеты Сомы — *punāna*, — текущій, очищающійся въ процессѣ теченія и оттуда—свѣтлый (какъ ручей) и *pavamāna*—текущій, струящійся. Послѣдній употребляется какъ синонимъ самого имени *Soma*. Ниже мы увидимъ, что эти термины Soma и Pavamāna, дѣйствительно, могутъ быть разсматриваемы какъ синонимы. Такимъ образомъ, мы можемъ принять, что корень *pu* по значенію то же, что и корень *varsh*, и на этомъ основаніи мы вправѣ ожидать отъ отпрысковъ корня *pū*, *pu* тѣхъ же оттѣнковъ и переходовъ значенія, какіе мы нашли въ отпрыскахъ корня *varsh*. Мы вправѣ надѣяться найти при корнѣ *pū*, *pu* какой-либо терминъ, аналогичный слову *vrshan*, состоящему при корнѣ *varsh*. — Такой терминъ, дѣйствительно, существуетъ. Это — слово *puman* или *pu-mas*—самецъ. Мы находимъ его въ примѣненіи къ Сомѣ въ ст. 9, 7, гдѣ также стоитъ и *punāna*, быть можетъ намѣренно вставленное для аллитераціи съ *pumas* [1]). Эта аллитерація могла имѣть также связь съ семазіологическимъ родствомъ терминовъ *punāna* и *pumas*: pumas относится къ punāna, какъ vrshan относится къ корню varsh. Допуская эту связь, я склоненъ въ стихѣ 99, 6 придавать соотвѣтственное значеніе находящемуся здѣсь слову *punāna*. Дѣло въ томъ, что въ этомъ мѣстѣ говорится, что Сома усаживается (стекается) въ кадушкахъ,—процедура, какъ мы знаемъ уже, сопоставляемая съ представленіемъ о самцѣ, стремящемся къ коровѣ, — и вотъ во второмъ полустишьи мы дѣйствительно этотъ образъ

[1]) Avā kalpeshu nah *pumas* tamâmsi soma yodhyā tāni *punāna* janghanah — Охрани насъ въ (нашемъ) житьѣ-бытьѣ, о самецъ, потемки, о Сома, сокруши,—ихъ (потемки), о струящійся, разбей!

и находимъ: paçâu na reta âdadhat,—«словно вложилъ сѣмя въ корову», (ибо *paçu* здѣсь, очевидно, означаетъ корову),—выраженіе, которымъ терминъ punâna, находящійся въ первомъ полустишьи, оттѣняется въ томъ же смыслѣ, въ какомъ, по нашей догадкѣ, онъ оттѣненъ въ ст. 9, 7 терминомъ *pumas*.—Но что особенно любопытно, такъ это то, что существуетъ слово, состоящее въ несомнѣнной этимологической связи съ корнемъ *pu* и, стало быть, родственное слову *puman*, но имѣющее значеніе «*сынъ*». Это санскр. *putra*. Безъ всякаго сомнѣнія, это слово никогда не значило, какъ это думали, «тотъ, кто чиститъ». Оно значило просто на просто *самецъ*. Въ ту отдаленную не только отъ насъ, но и отъ періода Вѣдъ эпоху, когда слово *putra* впервые было образовано, не только сыновья, но вообще никто ничего не чистилъ, до и самаго понятія чистоты не существовало, — не существовало также и семейныхъ нормъ, почему и къ дѣтямъ не прилагались тѣ опредѣленія, которыя впослѣдствіи стали соединяться съ терминами *сынъ* и *дочь*. Новорожденныхъ классифицировали исключительно съ точки зрѣнія *пола*: мальчиковъ называли самцами — putra, sūnu, дѣвочекъ—самками, — duhitar (дающая молоко, кормящая грудью). Отъ того же корня pu и въ томъ же смыслѣ были образованы лат. *puer*, *pu-ber*. Но въ гимнахъ Р. Вѣды я не знаю случаевъ, гдѣ бы *putra* было употреблено въ смыслѣ близкомъ къ этому первобытному значенію putra, — подобно тому какъ мы нашли выше слово çūra и сейчасъ увидимъ sūnu—сынъ въ обстановкѣ, прямо указывающей на первоначальное гетеристическое значеніе этихъ словъ. Вотъ только одно мѣсто, въ которомъ можно видѣть намекъ на такое гетеристическое значеніе *putra*. Въ стихѣ 101, 14, въ первомъ полустишьи, Сома названъ putra (или, быть можетъ, сравненъ только съ putra — сыномъ), во второмъ же полустишьи стоитъ слѣдующее: «saraj jāro na yoshaṇām varo na yonim āsadam» — «потекъ, чтобы помѣститься въ маткѣ, подобно тому какъ любовникъ, какъ женихъ (идетъ) къ женщинѣ».—Кстати замѣтить,—эту женщину—yoshaṇām комментаторъ Sayana рекомендуетъ какъ женщину нехорошаго поведенія—asatīm strīyam, а при словѣ varo—женихъ онъ подразумѣваетъ kanyām—дѣвицу.

Но если нѣтъ въ гимнахъ IX-го М. прямыхъ и ясныхъ указаній на первоначальное значеніе слова putra (самецъ), то

за то для слова *sūnu*, которое этимологически и по значенію есть эквивалентъ слав. *сынъ*, нѣм. *sohn*, греч. ὑός (гдѣ только суффиксъ другой), лит. sunus, мы находимъ въ этомъ отношеніи весьма опредѣленное указаніе. Стихъ 19, 4 гласитъ: Avāvaçanta dhītayo vrshabhasyâdhi retasi *sūnor* vatsasya mâtaraḥ» —т. е.: «гимны—матери вожделѣли сѣмени быка — теленка — сына». Гимны изображены въ видѣ коровъ, которыя стремятся на встрѣчу Сомѣ, а Сома представленъ въ одно и то же время быкомъ и теленкомъ этихъ коровъ и названъ *sūnu*. *Онъ — sūnu (своихъ) матерей*— это абсурдъ, несомнѣнно преднамѣренный,— совершенно въ духѣ стиля Вѣдъ, но поэты, вносившіе въ гимны такого рода абсурды въ интересахъ мистической таинственности, сами не подозрѣвали, что было нѣкогда время, когда подобныя выраженія вовсе не были абсурдомъ и не заключали въ себѣ ничего таинственнаго или иносказательнаго, а просто были голымъ обозначеніемъ существующаго голаго факта. Была эпоха, когда не было въ человѣческомъ обществѣ культурнаго понятія объ отцѣ, когда были только самки — матери да самцы — *vrsanas*, *sva-kurās*, *pumanas*, *sunavas* и пр. Самки были общія и въ силу фикціи—ибо никогда, даже и въ ту первобытную эпоху человѣчество не обходилось безъ фикцій — признавались *общими матерями*. Наличность этой фикціи и была однимъ изъ существеннѣйшихъ отличій этого человѣческаго стада отъ стада животныхъ. Формула «сынъ — самецъ своихъ матерей» была выраженіемъ существующихъ отношеній и, переживъ эти послѣднія, досталась отдаленнымъ потомкамъ, которые утилизировали ее, какъ мудреную загадку, для мистическихъ цѣлей культа. Самое расположеніе словъ въ приведенномъ стихѣ, повидимому, указываетъ на желаніе произвести, такъ сказать, эффектъ абсурдностью: понятіе sūnu усилено словомъ vatsa —теленокъ и противупоставлено слову mātaras — матери (им. множ. ч.), которыя въ первой половинѣ стиха названы молитвами (гимнами) и въ тоже время изображены въ видѣ коровъ, стремящихся къ быку, а этотъ быкъ во второмъ полустишьи отожествленъ съ тѣмъ же sūnu или vatsa.

Слово sūnu, какъ на это указалъ Фикъ (см. въ примѣч.), не могло первоначально означать «рожденный» [1]), ибо едва ли

[1]) Эта мысль была высказана также Георгомъ Герляндомъ въ реценаіи на книгу Гербера въ Zeitschr. für vergl. Sprachforsch т. XXI, стр. 373. Считаю не лишнимъ привести его слова: «Die wörter θυγάτηρ tochter u. s. w.

суфф. nu — могъ имѣть страдательное значеніе. Суфф. nu служитъ для образованія именъ, выражающихъ понятіе дѣйствующаго лица или орудія дѣйствія. Съ своей стороны я замѣчу, что въ ту отдаленную эпоху, когда это слово было образовано, корень *su* не могъ имѣть общаго значенія рождать, какое онъ получилъ впослѣдствіи. Его первоначальнымъ значеніемъ было понятіе «испускать жидкость», и выдавливать сокъ», «струить» или «струиться» и т. п. Въ гимнахъ IX-го Mand. онъ употребляется именно въ этихъ значеніяхъ и служитъ коррелятивомъ, иногда почти синонимомъ корня *pu*, съ которымъ мы только что познакомились. Какъ отъ *pu* мы имѣемъ термины pavamāna, punāna и пр., такъ и отъ *su* находимъ формы suvāna, svāna, suta—въ значеніи «выжатый», «выдавленный», «разлитый», «текущей» и т. п. Прич. прош. стр. suta есть одно изъ наиболѣе употребительныхъ выраженій гимновъ и часто ставится почти какъ собственное имя, какъ Soma. Отъ того же корня происходитъ и самое слово Soma. Но въ какомъ именно смыслѣ слѣдуетъ его понимать, это довольно трудно опредѣлить. Едва ли оно значило «нѣчто выдавленное», — «жидкость». (См. глава I, § 1). Быть можетъ, оно значило то же, что и слово *sotar* — отъ того же корня — жрецъ, выдавливающій жидкость Сомы, совершающій данное жертвоприношеніе, существеннѣйшей частію котораго было выдавливаніе опьяняющей жидкости. Въ такомъ случаѣ *Soma* обозначало бы мистическую концепцію бога—жреца, изготовляющаго священный напитокъ боговъ. Наконецъ возможно, что So-ma произведено отъ корня *su* въ томъ же смыслѣ, какъ pu-man произведено отъ корня *pu* и vrshan —отъ корня varsh. Тогда Soma значило бы *самецъ* и было бы синонимомъ слова sūnu, которое произведено отъ корня *su* именно въ указанномъ смыслѣ. Мы видѣли, что Сома изображается преимущественно какъ самецъ, быкъ, и эпитетъ vrshan (и его

---

und sūnu sunus sohn u. s. w. gehen zwar auf die stämme dugh und su Zurück, bedeuten aber nicht «die melkerin» und den gezeugten, sondern das kind, welches (dereinst) milch gibt und das, welches (dereinst) selbst zeugt (mit activischem zuffix), deutungen, welche allein für jene sehr alten zeiten, in welchen diese namen entstanden, angemessen sind». — Эту самую мысль формулировалъ и пытался доказать авторъ настоящей книги—независимо отъ Герлянда—въ отчетѣ о своихъ штудіяхъ заграницей.

синонимы) является однимъ изъ его обычныхъ и наиболѣе распространенныхъ эпитетовъ. Это обстоятельство можетъ служить отчасти указаніемъ въ пользу принятія Soma въ значеніи самецъ. Но, разумѣется, этого указанія еще недостаточно. Сома прежде всего богъ опьяненія, богъ священнаго напитка, богъ экстаза, — и изслѣдователь всегда склоненъ искать въ его названіи указаній именно на эту основную его роль.

Съ этой точки зрѣнія,—обращаетъ на себя вниманіе концепція Сомы—дождя, т. е. концепція дождя—какъ опьяняющаго напитка и въ то же время какъ оплодотворяющаго сѣмени. — Но вотъ еще одно указаніе, имѣющее уже прямое отношеніе къ Сомѣ, какъ богу опьяненія, и въ тоже время ведущее къ представленію самца. Мы видѣли, что Сома есть богъ экстаза (отъ чего бы этотъ послѣдній ни произошелъ) и съ точки зрѣнія экстаза называется *vipra*—жрецъ, т. е. трясущійся, ибо корень vip, какъ мы знаемъ уже, значитъ *трястись*. Но есть другой корень, который едва ли можно отдѣлить отъ *vip*, — это — корень *vap* — *бросать сѣмя*, *сѣять*. Въ Зендѣ есть формы о которыхъ трудно сказать, возводятся ли онѣ къ *vap* или къ *vip*, (см. у Потта, Etym. Forsch. V, стр. 196) — Кор. vap—бросать сѣмя и потомъ бросать вообще — въ зендѣ является въ формѣ *vip*. (см. въ прим.). Эти данныя указываютъ намъ на представленіе самца и раскрываютъ предъ нами концепцію примитивнѣйшей формы экстаза, — концепцію *полового экстаза*. Передъ нами очерчивается, такимъ образомъ, культурная преемственность этихъ причудливыхъ фигуръ, этихъ странныхъ для насъ культурныхъ идей, и мы можемъ принять, что бытовая концепція Сомы — самца есть нѣчто первичное, примитивное, нѣчто предшествующее концепціи Сомы—жреца и поэта,—что экстазъ самца есть культурный моментъ, предшествующій экстазу поэта. И когда этотъ послѣдній, на болѣе высокой ступени культуры, — взлелѣянный самимъ языкомъ и ритмомъ, ему присущимъ, выростетъ,—разовьется и выступитъ въ роли цѣлой стороны общественной жизни, то смутное воспоминаніе о его былымъ гетеристическомъ происхожденіи еще долго будетъ сохраняться, таясь въ мистическихъ формулахъ, въ родѣ вышеприведенныхъ, или въ тѣхъ особенностяхъ вакхическаго культа, которыя вызовутъ въ свое время живую оппозицію въ обществѣ, —оппозицію, которая въ свою очередь, отольется въ миѳическія

сказанія или легенды въ родѣ положенной въ основу драмы Эврипида «Вакханки».

Резюмируя добытые нами выводы, мы получаемъ слѣдующую схему: однозначущіе корни *varsh*, *pu* и *su* дали бытье слѣдующимъ словамъ, развившимся параллельно другъ другу,—съ правильностью, которая исключаетъ всякую мысль о случайномъ совпаденіи значеній и указываетъ на извѣстную психологическую и культурную законосообразность, лежащую въ основѣ нашей схемы:

I. varsh	II. pu	III. su
течь, струиться, лить	струиться	выжимать сокъ, струить, лить
a) vṛshan	a) pu man	b) sūnu
самецъ	самецъ	сынъ
(эпитетъ Сомы)	b) putra	c) Soma
	сынъ	
	c) Pavamāna	
	синонимъ Soma	

Отсутствіе членовъ I, b, c и III, a восполняется наличностью другихъ терминовъ, которые мы выше привели, напр. çūra и др., и объясняется частью тѣмъ, что эти члены были вытѣснены своими синонимами, частью же тѣмъ, что, подобно sūnu, перешли изъ одной рубрики въ другую: по своему первоначальному значенію sūnu долженъ былъ бы стоять подъ *a*, или же подъ *a* и *b* вмѣстѣ.

§ 2. Сома, изображаемый какъ самка=корова.

Сома, изображаемый какъ самецъ, какъ быкъ, — это, несомнѣнно, преобладающая и наиболѣе опредѣленная изо всѣхъ зооморфическихъ фигуръ, сваленыхъ въ кучу и перемѣшанныхъ одна съ другой въ гимнахъ IX-го Mand. Другія фигуры—конь, соколъ и пр. сходятся съ фигурой быка въ томъ отношеніи, что въ свою очередь изображаютъ Сому какъ самца или покрайней мѣрѣ не противурѣчатъ этой концепціи. Но на ряду съ этой послѣдней мы находимъ концепцію какъ разъ противуположную, мы находимъ Сому въ видѣ самки — коровы. Несмотря на неоднократное повтореніе этого образа, онъ далеко не имѣетъ того значенія въ гимнахъ (какъ они дошли до насъ), какое принадлежитъ Сомѣ-самцу, такъ что изслѣдователи склонны даже совсѣмъ отрицать миѳическое представленіе Сомы, какъ самки,

и большею частью толкуютъ относящіяся сюда мѣста текстовъ съ точки зрѣнія стиля, оборотовъ рѣчи,— пристрастіемъ языка Вѣдъ къ образамъ вообще и къ образу коровы въ особенности. Эта вѣдійская или арійская корова дѣйствительно является постояннымъ «украшеніемъ стиля». Нужно ли сравнить съ чѣмъ-нибь. быстро текущую жидкость Сомы,—корова тутъ какъ тутъ, и мы получаемъ фразу: «Сомы текутъ какъ коровы»... Но я глубоко убѣжденъ, что стиль несочиняется, что образы, сравненія и т. п. первоначально не были образами и сравненіями, а просто указывали на фактъ, называя его собственнымъ его именемъ. Обороты въ родѣ «Сомы текутъ какъ коровы» были первоначально выраженіями прямыми, а не образными, и употреблялись потому именно, что существовалъ (или мыслился) не только Сома—самецъ (быкъ), но и Сома—самка (корова).

Въ третьей части этого труда, которая будетъ посвящена культу Діониса, мы ознакомимся обстоятельно съ тѣмъ любопытнымъ явленіемъ, что этотъ греческій Сома есть по преимуществу *богъ женщинъ*.—Его адепты это прежде всего *женщины*, которыя обозначаются его же именемъ: на ряду съ Вакхомъ стоятъ βάχχαι — вакханки. Я привожу здѣсь это указаніе для того только, чтобы наглядно пояснить ту мысль, съ которою я приступаю къ анализу женскаго Сомы: Сома — самка (корова) относится къ Сомѣ — самцу (быку) примѣрно такъ, какъ вакханки относятся къ Вакху.

Для обозначенія коровы употребляется въ гимнахъ Ригъ-Вѣды слово *gáus*, которое однако же могло бы обозначать и быка, подобно соотвѣтствующему греческому βοῦς. Но въ виду того, что для быка существуютъ особые, спеціальные термины —vrshan, vrshabha, uxan, и что gâus встрѣчается въ оборотахъ, ясно указывающихъ, что дѣло идетъ именно о коровѣ, а не о быкѣ, мы должны принять, что слово gâus спеціально обозначало корову, такъ что, напр. фразу 41, 1: «pra ye gāvo na bhūrnayas akramuḥ слѣдуетъ перевести: «которые (Сомы) устремились (соб. пошли) какъ бурныя коровы». Другое слово, часто употребляющееся для обозначенія коровы, это — *dhenu*, собств. дойная, которая даетъ молоко. Оно употребляется иногда вмѣстѣ съ gāus, напр. 66, 12: «acchā samudram indavo sisam gāvo na dhenavaḥ agman»... — «Инду (мн. ч.) пошли къ водѣ,

какъ коровы — къ стойлу»... — Вотъ тѣ формулы, въ которыхъ Сома сравнивается съ коровами:

13, 7: «vāçrā arshantīndavo' bhi vatsam na dhenavah» — «Инду (во множ. ч.) текутъ мыча какъ коровы къ теленку».

24, 2: «Abhi gāvo adhanvishur āpo na pravatā yatīh» — «коровы (здѣсь Сомы уже прямо названы коровами) побѣжали, какъ воды, идущія по склону».

68, 1: «Pra devam acchā madhumanta indavo 'sishyadanta gāva ā na dhenavah» — «къ богу (Индрѣ) потекли опьяняющіе Инду, какъ коровы».

77, 1: «Abhīm rtasya sudughā ghrtaçcuto vāçrā arshanti payaseva dhenavah» — «изобилующіе прекраснымъ млѣкомъ закона, струящіеся жиромъ, мыча текутъ (Сомы), какъ коровы со своимъ молокомъ». Здѣсь Сомы представлены въ видѣ, такъ сказать, идеальныхъ коровъ закона (культа), которыя сравниваются съ обыкновенными коровами, и которыхъ жирное молоко изображаетъ чудодѣйственную жидкость Сомы.

86, 2: «Dhenur na vatsam payasābhi vajrinam indram indavo madhumanta ūrmayah (подр. глаголъ, напр. asrxata)» — «словно корова съ молокомъ (своимъ) — къ теленку, (текутъ) Инду (мн. ч.), (текутъ ихъ) волны къ Индрѣ молніеносному».

101, 8: «sam u priyā anūshata gāvo madāya ghrshvayah somāsah krnvate pathah pavamānāsa indavah» — «милыя коровы возопили (всѣ) вмѣстѣ — проворныя — къ опьяненію, Сомы — Инду струясь пролагаютъ себѣ пути». — Если только подъ коровами здѣсь не разумѣются гимны, то мы имѣемъ здѣсь случай прямаго отожествленія Сомы съ коровами.

Въ этихъ мѣстахъ особеннаго вниманія заслуживаетъ то обстоятельство, что Сома всегда представляется здѣсь во множественномъ числѣ,—даже и тогда, когда «корова», съ которою онъ сопоставляется, стоитъ въ единств. числѣ. Едва ли это обстоятельство можетъ считаться простой случайностью. Мнѣ кажется, что слѣдуетъ различать между Сомой въ един. числѣ и Сомой во множ. числѣ. Но дѣлая такое различеніе, мы должны однако же ближе опредѣлить, — въ какомъ именно смыслѣ оно должно быть понимаемо. Мы встрѣчаемъ множеств. число — *somās*, *somāsah*, *indavah*—очень часто, и въ большинствѣ случаевъ контекстъ показываетъ намъ, что эти формы множ. числа слѣдуетъ понимать въ собирательномъ смыслѣ. Таково ихъ зна-

ченіе во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ Сома берется въ смыслѣ жидкости, струи, дождя, капель и пр. Напр. въ стихѣ 6, 4: «Anu drapsāsa indava āpo na pravatāsaran»..., т. е.: «Инду (мн. число)—капли (т. е. капли Инду) потекли, какъ вода по склону»... Очень часто термины въ родѣ «капли», «струи» и пр. не приведены въ текстѣ, но только подразумѣваются, или же вообще контекстъ указываетъ, что въ данномъ случаѣ «Сомы» понимаются какъ текущая жидкость, напр. 8, 1, 2; 10, 1, 2, 3. — Большею частью это—тѣ мѣста, гдѣ изображается сама процедура изготовленія напитка. Вышеприведенные случаи сопоставленія Сомы съ коровами относятся также къ описанію этой процедуры, но отъ другихъ мѣстъ они отличаются именно тѣмъ, что вмѣсто указанія на струи, капли и т. п. мы встрѣчаемъ здѣсь необычное въ другихъ случаяхъ и вообще рѣдкое въ гимнахъ IX-го М. сравненіе Сомы съ коровами. Чтобы понять всю исключительность этого явленія, стоитъ только обратить вниманіе на слѣдующее: терминъ «коровы» попадается чуть ли не на каждомъ шагу, и въ громаднѣйшемъ большинствѣ случаевъ онъ строго отличается отъ Сомы: коровы противупоставляются Сомѣ въ качествѣ самокъ, обозначаютъ молоко, съ которымъ Сома соединяется въ процедурѣ культа, иногда—гимны, наконецъ упоминаются, какъ одно изъ тѣхъ благъ, которыя Сома доставляетъ своимъ поклонникамъ. Вотъ важнѣйшія мѣста, гдѣ терминъ «коровы» употребленъ въ томъ или другомъ изъ этихъ значеній: 14, 5; 26, 2; 35, 5; 32, 5; 33, 4; 42, 1; 49, 2; 62, 5; 64, 3, 13; 71, 4, 7; 72, 3, 6; 78, 1; 82, 1, 3 86, 26; 87, 7, 8; 89, 3; 90, 4; 91, 6; 93, 3; 94, 2; 95, 1; 96, 8, 16; 97, 9, 13, 22, 34; 99, 3; 107, 26; 108, 6; 1, 9; 66, 6; 69, 4; 70, 1 пр. Такое подавляющее большинство мѣстъ, гдѣ представленіе Сомы и представленіе коровы строго отличаются одно изъ другаго, гдѣ коровы систематически противупоставляются Сомѣ, въ сравненіи съ тѣми немногими случаями (всего 7 или 8), гдѣ Сомы отожествляются съ коровами, говоритъ въ пользу того, что это отожествленіе Сомы съ коровами рѣшительно не могло бы имѣть мѣста, если бы не было особенныхъ на то причинъ. Этихъ причинъ нужно искать въ полузабытомъ представленіи Сомы, какъ самки, какъ коровы. Представленіе о Сомѣ, какъ о самцѣ, быкѣ, было еще живо и получило даже особое миѳологическое развитіе. Но представленіе о состоящихъ

при немъ самкахъ, какъ о своего рода «Сомахъ», т. е. какъ о необходимыхъ активныхъ участницахъ экстатическаго культа, было вытѣснено и почти забыто, — погребенное подъ новыми культурными и миѳологическими наслоеніями. Богъ экстаза у индійцевъ сформировался исключительно какъ богъ мущинъ. Его былое значеніе, какъ божества женщинъ, утратилось,—и Вѣды съ ихъ культомъ Сомы, представляя намъ богатѣйшія данныя для изученія роли экстаза и опьяняющихъ напитковъ на раннихъ ступеняхъ культуры, въ тоже время умалчиваютъ, быть можетъ, объ интереснѣйшей сторонѣ этой роли, — объ отношеніяхъ ея къ женщинамъ. Индія имѣетъ своего Вакха, но не имѣетъ вакханокъ. Мы ихъ найдемъ въ Элладѣ.

Въ вышеприведенныхъ мѣстахъ, гдѣ Сома сравнивается съ коровами, женскій образъ Сомы представляется совсѣмъ поблекшимъ. Мы видѣли, что въ этихъ мѣстахъ Сома сравнивается съ коровами, такъ сказать, чисто внѣшнимъ образомъ: Сомы текутъ съ тою быстротою, съ какою коровы бѣгутъ къ теленку, — вотъ все, что собственно говорятъ приведенныя стихи, и только необычность этого сопоставленія Сомы съ коровами побуждаетъ насъ подозрѣвать, что первоначально въ основѣ такихъ оборотовъ лежало представленіе о женскомъ Сомѣ, о Сомѣ коровѣ. Но есть еще отдѣльныя черты, указывающія на это представленіе. Стихъ 86, 2 какъ будто подчеркиваетъ слово payasā—съ молокомъ: какъ коровы со своимъ молокомъ бѣгутъ къ теленку, такъ и пр. Стихъ 77, 1, сравнивая Сому съ коровами, въ тоже время не называетъ его ни однимъ изъ обычныхъ его названій или эпитетовъ, но обозначаетъ его терминами sudughā и ghṛtaçcuto, — которые (въ особ. первый) приличествуютъ преимущественно коровамъ. Наконецъ мы имѣемъ обороты, въ которыхъ Сома, не называясь коровой или самкой, въ тоже время представляется существомъ, дающимъ молоко: его доятъ. Эти обороты хотятъ сказать, что Сому выжимаютъ, что выдавливаютъ жидкость Сомы; но терминъ то самый—доеніе—указываетъ на полузабытое представленіе женскаго Сомы. Ибо, какъ я выше уже говорилъ это, термины, эпитеты, обороты и пр. всегда имѣютъ свое raison-d'être въ какихъ-либо образахъ, представленіяхъ, идеяхъ, которые составляютъ или составляли нѣкогда ихъ содержаніе. Образъ или идея могутъ заглохнуть, быть забыты, отжить, а ихъ форма, ихъ шелуха, такъ

сказать, сохраняется въ видѣ простыхъ оборотовъ рѣчи. Стихъ 54, 1 гласитъ: «asya pratnām anu dyutam çukram duduhre ahrayaḥ payaḥ sahasrasām rshim» — «безстыжіе выдоили блестящее молоко,—поэта, приносящаго тысячу (благъ), — изъ его исконнаго блеска». Это мѣсто относится къ мистической концепціи Сомы, съ которой мы познакомимся ниже, внѣшній же смыслъ его слѣдующій: Сомѣ приписывается, какъ аттрибутъ, «исконный блескъ», «исконная лучезарность»; эта лучезарность представляется какъ *вымя*; изъ этого вымени выдаиваютъ «блестящее молоко». Самъ Сома, подвергающійся этому процессу доенія, стоитъ въ мужескомъ родѣ и названъ «поэтомъ» или «мудрецомъ», дарующимъ тысячу благъ; тѣ, которые доятъ его, названы «безстыжими». Изъ этой тарабарщины мы можемъ пока извлечь только одно положеніе: образъ женскаго Сомы,—образъ Сомы, какъ самки, дающей молоко, утилизированъ здѣсь въ интересахъ мистической загадочности, доходящей до абсурда. До высоты заправскаго абсурда достигаетъ эта мистическая таинственность въ стихѣ 85, 10: «divo nāke madhujihvā asaçcato venā duhanti uxanam girishthām...» на тверди неба любовники, коихъ языки уснащены опьяняющимъ напиткомъ, непрерывно *доятъ быка*, стоящаго на горѣ»... Дѣло идетъ о Сомѣ небесномъ, который часто характеризуется эпитетомъ *girishthā* — стоящій, находящійся на горѣ, — въ данномъ случаѣ быть можетъ, — на тучѣ или въ тучѣ; любовники на небесахъ — это боги, приготовляющіе и пьющіе Сому. *Они его (ее) доятъ*,—и въ тоже время они его *(ея)* любовники, — это глухой отзвукъ образа женскаго Сомы, который (образъ), абсурда ради, тутъ же кстати и названъ *быкомъ*. Оба исконныя представленія Сомы —въ муж. и въ жен. родѣ, слиты здѣсь въ одно безобразное и абсурдное цѣлое,— явленіе не рѣдко наблюдаемое въ исторіи идей и миѳовъ, но которое у индійцевъ получило развитіе и размѣры, какихъ трудно найти у другихъ народовъ.—Представленіе Сомы, котораго доятъ, соединяется съ представленіемъ о чудодѣйственной жидкости, какъ о *молокѣ*. Эта идея возводится къ столь извѣстному въ миѳахъ представленію *дождя*, какъ *молока*. Оно лежитъ, между прочимъ, въ основѣ нашего слова *дождь*, которое возводится къ корню *dugh*—доить. Теперь намъ станетъ яснымъ, почему въ вышеприведенныхъ мѣстахъ, гдѣ Сомы сопоставляются съ коровами, Сомы всегда берутся во множествѣ,

числѣ. Мы видѣли уже, что эти мѣста аналогичны тѣмъ мѣстамъ, гдѣ Сомы представлены въ видѣ струй, капель, дождя и пр. Въ этихъ послѣднихъ случаяхъ множ. число «Сомы» легко объясняется въ собирательномъ смыслѣ. Тамъ же гдѣ вмѣсто струй, капель и пр. стоятъ «коровы», сравниваемыя съ «Сомами», мы должны усматривать отголосокъ этой древней концепціи *Сомы—коровы* и *дождь—молока* [1]); она таитъ въ себѣ понятіе собирательности, которое и выразилось во множ. числѣ термина «Сомы».—Это представленіе «собирательности», присущее собственно концепціи «дождя — молока», соединилось съ представленіемъ о *множествѣ* самокъ, противупоставляемыхъ *одному* самцу. Сома — самецъ — одинъ; но Сомы, какѣ самки, всегда во множественномъ числѣ, — за исключеніемъ развѣ миѳическаго женскаго Сомы, который могъ быть только субстратомъ или обобщеніемъ женскихъ образовъ Сомы.

§ 3. Сома и его сестры-любовницы.

Указывая на роль *руки* и *пальцевъ* въ процедурѣ изготовленія священнаго напитка, гимны IX-го м. изображаютъ иногда эти руки и пальцы жрецовъ въ видѣ *сестеръ*, и эти сестры представляются любовницами Сомы. Такъ, въ стихѣ 28, 4 говорится о Сомѣ, что онъ «daçabhir jāmibhir yatah»»—«управляемъ (погоняемъ) десятью сестрами»,—т. е. десятью пальцами. Въ стихѣ 72, 3 говорится, что Сома «sam dvayībhih svasṛbhih xeti jāmibhih»—«соединенъ (пребываетъ вмѣстѣ) съ двумя сестрами»,—т. е. двумя руками. Любопытно то, что здѣсь для выраженія понятія *сестеръ* употреблено два слова, два синонима: *svasar* и *jāmi*. Я склоненъ думать, что первый—svasar—хочетъ сказать, что эти два существа, съ которыми Сома приводится въ связь, суть между собою сестры, а другой терминъ — jāmi —хочетъ сказать, что они приходятся сестрами и Сомѣ. — Въ туманномъ мистическомъ стихѣ 68, 4 — говорится, между прочимъ, что Сома «sam jāmibhir nasate»—«соединяется съ сестрами»; —весьма возможно, что и здѣсь дѣло идетъ о пальцахъ. Но за то въ стихѣ 37, 4 — имѣющемъ значеніе собственно миѳологи-

[1]) Понятіе «доить» въ примѣненіи къ Сомѣ, кромѣ приведенныхъ мѣстъ, находится также въ слѣд. стихахъ: 62, 20; 72, 6; 95, 4; 85, 9 и др.

ческое — выраженіе jāmibhiḥ едва ли уже можетъ обозначать *пальцы*: здѣсь говорится, что Сома вмѣстѣ съ сестрами заставилъ солнце сіять, сообщилъ солнцу лучезарность. Къ этому мѣсту мы возвратимся ниже—въ главѣ о миѳологіи Сомы. Въ стихѣ 26, 5 сестры—jāmayaḥ—гонятъ Сому посредствомъ камней (выжимаютъ сокъ камнями). Въ стихѣ 65, 1 «сестры» обозначены двумя терминами *svāsaro* и *jāmayas*. И здѣсь дѣло идетъ о рукахъ, но контексъ ясно указываетъ уже, что мы имѣемъ здѣсь предъ собою обломокъ какого то древняго культурнаго и «небеснаго» миѳа, котораго фразеологія была впослѣдствіи только примѣнена къ обозначенію процедуры приготовленія напитка и къ указанію роли рукъ или пальцевъ въ этой процедурѣ. «Сестры» названы здѣсь не только двумя приведенными терминами, но еще и третьимъ—*usrayaḥ*—коровы, а самъ Сома названъ солнцемъ (sūram). Буквальный смыслъ фразы таковъ: «сестры—коровы гонятъ солнце—владыку». Послѣдній терминъ—владыка—*pati*—указываетъ на отношеніе этого «солнца — Сомы къ «сестрамъ»: онъ ихъ владыка,—ихъ *супругъ*.—Въ стихѣ 66, 8, мы находимъ слово jāmayaḥ—уже вовсе не относящееся къ рукамъ или пальцамъ. При немъ стоитъ числительное *семь*, — ясно указывающее, что здѣсь дѣло не идетъ о рукахъ или пальцахъ (для коихъ необходимы числа 2 или 10). Эти семь *jāmayaḥ* воспѣваютъ Сому въ гимнахъ: «тебя гимнами воспѣли 7 jāmayaḥ»—таковъ буквальный смыслъ мѣста. Но кто же такія эти jāmayaḥ? Комментаторъ въ одномъ мѣстѣ говоритъ, что это—*жрецы* и принимаетъ слово jāmi въ смыслѣ *родственникъ* въ муж. родѣ. Слово jāmi дѣйствительно имѣетъ это значеніе и можетъ быть принимаемо одинаково какъ въ муж., такъ и въ жен. родѣ. Но въ нашемъ мѣстѣ оно несомнѣнно стоитъ въ женскомъ родѣ, что видно изъ причастія *hinvantīḥ*—устремляющія, погоняющія (съ окончаніемъ жен. рода). Семь jāmayaḥ суть, стало быть, 7 родственницъ или 7 сестеръ. Это—не жрецы, а *жрицы*.—Въ другомъ мѣстѣ комментаторъ говоритъ, что эти 7 jāmayaḥ могутъ быть понимаемы какъ 7 мистическихъ или миѳическихъ рѣкъ: Гангā и пр. конечно эти «7 жрицъ» могли быть дѣйствительно отожествлены въ сферѣ мистической съ 7-ю миѳическими рѣками, о которыхъ говоритъ стихъ 92, 4, гдѣ эти рѣки «очищаютъ» Сому, т. е. исполняютъ ту же роль, въ которой являются поочередно жрецы (первоначально

и *жрицы*, потомъ забытыя), вода, сито, гимны.—Въ стихѣ 89, 4 мы встрѣчаемъ опять сестеръ, очищающихъ Сому; онѣ названы здѣсь *svasaraḥ* и *jāmayaḥ*, къ каковымъ терминамъ присоединенъ еще третій *sānabhayaḥ*—имѣющія общій пупъ, происходящія отъ одного отца, — родныя сестры. — Стихъ 67, 9, подразумѣвая «пальцы», не называетъ ихъ сестрами; онъ обозначаетъ ихъ терминомъ *usrayaḥ* — коровы, который мы встрѣтили уже въ стихѣ 65, 1. Оба мѣста сходятся и въ томъ отношеніи, что въ обоихъ Сома названъ солнцемъ.

Изъ сопоставленія всѣхъ приведенныхъ здѣсь мѣстъ явствуетъ, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ терминами, которые первоначально вовсе не обозначали ни рукъ, ни пальцевъ, ни молитвъ, ни рѣкъ и пр. и вовсе не относились къ процедурѣ культа, но были выраженіемъ извѣстныхъ культурныхъ отношеній. Они рисуютъ намъ Сому въ сообществѣ женщинъ; эти женщины называются сестрами, родственницами,—онѣ принадлежатъ къ одному клану или роду, стадный характеръ котораго обрисовывается терминомъ usrayaḥ — коровы, подобно тому какъ въ мѣстахъ, разобранныхъ въ §§ 1 и 2 этотъ характеръ отмѣчается терминами gāus, vrshan, ukshan и пр. По отношенію къ этимъ «сестрамъ» Сома является владыкой—pati—т. е. супругомъ, — ибо другихъ формъ владычества въ тѣ времена не существовало. Наконецъ эти «сестры» *являются* жрицами Сомы, воспѣвающими его въ гимнахъ. Это его вакханки.

§ 4. Сома — божество половой любви.

Мы видѣли Сому въ образѣ быка, изощряющаго рога — это тотъ эмбріонъ, изъ котораго разовьется впослѣдствіи греческій Діонисъ—быкъ, а также Сатиръ и др.

На индійской почвѣ или точнѣе — въ эпоху Вѣдъ—этотъ эмбріонъ развился въ широкую концепцію какого то космическаго божества — оплодотворителя. Стихъ 110, 9 говоритъ, что Сома стоитъ между двумя мірами, какъ быкъ среди стада (коровъ). Это — божество половой любви. Въ стихѣ 38, 4 онъ сравнивается съ любовникомъ, идущимъ къ женщинѣ (gacchaṅ jāro na yoshitam). Подобное сопоставленіе мы видѣли уже въ стихѣ 101, 14.—Стихъ 86, 16 говоритъ, что Сома стекаетъ въ чанъ, словно парень съ дѣвками. Въ подлинникѣ это мѣсто чи-

тается такъ: marya iva yuvatibhih samarshati somo kalaçe çatayāmnā pathā. Сома стекаетъ въ чанъ (kalaçe) множествомъ струй,—путемъ (pathā), имѣющимъ сотню стезей (çatayāmnā). Эти струи текутъ вмѣстѣ, совмѣстно,—и Сома, представляемый какъ совокупность этихъ струй, представленъ какъ бы существомъ собирательнымъ,—поэтому при глаголѣ «течетъ»—arshati—стоитъ предлогъ (или нарѣчіе) sam—съ, вмѣстѣ, лат. cum, гр. σύν. — Это *sam*, имѣющее значеніе почти самостоятельнаго слова, относится сколько къ глаголу arshati, столько же и къ предшествующему сущ. yuvatibhih — съ дѣвицами. Генезисъ даннаго стиха представляется въ слѣд. видѣ: было первоначально два предложенія, изъ коихъ одно говорило: maryah (мущина, онъ же и Сома) yuvatibhih sam arshati—сходится съ дѣвицами, а другое описывало процедуру культа: somah (Сома) sam arshati—стекается—kalaçe—въ чанѣ. Впослѣдствіи обѣ фразы срослись вмѣстѣ, и первая получила значеніе «сравнительнаго термина» (terme de comparaison), для чего прибавлена частица *iva*—словно, подобно тому какъ.

Въ этихъ сравненіяхъ обрисовывается концепція Сомы, какъ божества половой любви. — Стихъ 108, 2 указываетъ на оплодотворяющую силу самца, какъ на одинъ изъ «даровъ» Сомы: Индра, который также есть быкъ, самецъ — vrshabhah, пріобрѣтаетъ всю полноту этой силы самца только послѣ того какъ онъ напьется священной жидкости Сомы. Въ гимнѣ 67-мъ стихи 10—12 посвящены божеству *Pûshan*. Это богъ-кормилецъ. Онъ отожествленъ въ этомъ мѣстѣ съ Сомой, подобно тому какъ тоже самое мы находимъ въ ст. 101, 7, гдѣ уже прямо Сома названъ *Pūshan*. Грассманъ передаетъ терминъ Pūshan въ ст. 67, 10—12—собственнымъ именемъ Pūshan, въ стихѣ же 101, 7 онъ его переводитъ «кормилецъ» (Nährer). Мнѣ кажется, что во всѣхъ этихъ случаяхъ слово pūshan обозначаетъ одно и то же: это не Pūshan—богъ стадъ, и не pūshan — кормилецъ, это Soma—Pūshan—вѣдійскій *Гименей*. Греч. ὑμήν—свадебная пѣсня и богъ брака—возводится къ тому же корню *su*,—отъ котораго произведены имена Soma и Sunu.—Къ этому то Soma-Pūshan'у обращается поэтъ въ 67, 10—12, съ припѣвомъ: ā bhakshat kanyāsu nah — «да даруетъ онъ намъ дѣвицъ»! При этомъ Сома —Пушанъ представляется божествомъ, отличнымъ отъ Сомы—жидкости или Сомы — бога опьяненія. Сома—жидкость течетъ,

изготовляется для Сомы-Пушана, и этотъ послѣдній, напившись священнымъ напиткомъ, надѣлитъ поклонниковъ дѣвицами. Здѣсь мы имѣемъ передъ собою разновидность типа Сомы, — разновидность, обособившуюся отъ его основной концепціи, подобно тому какъ это случилось у грековъ, гдѣ—какъ увидимъ въ свое время—первоначальный Soma—Ὑης (=*suvās) далъ бытье обособленнымъ божествамъ — Діонису, Гермесу, Гименею и др. Самое слово pūshan возводится къ корню *push* — кормить, питать, взращивать, и глаголъ pushyasi въ стихахъ 100, 2, 3 отнесенъ къ Сомѣ въ значеніи приводить въ состояніе зрѣлости, надѣлять въ изобиліи и т. п. Въ стихѣ 101, 7 Сома названъ pūshan и въ тоже время patir viçvasya bhūmano — владыкой всей земли или всего міра. Мы имѣемъ здѣсь предъ собою миѳологическій эмбріонъ, въ которомъ соединены зародыши концепціи Деметры и концепціи Діониса,—зародыши, которые впослѣдствіи, на греческой почвѣ, разовьются въ самостоятельныя миѳологическіе образы, но эти образы обособившись, все-таки не перестанутъ тяготѣть другъ къ другу;—взаимно другъ друга дополняя, они соединятся въ той высшей концепціи, черты которой намѣчены въ цитированныхъ уже (гл. I, § 4) стихахъ Эврипида:

.... δύο γαρ....
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι, Δημήτηρ θεά,
Γῆ δ'εστίν'....
αὕτη μεν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς·
ὁ δ' (Διόνυσος) ἦλθεν ἐπὶ τάντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος,
βότρυος ὑγρὸν πῶμ' εὗρε.... и пр. (Βάκχαι, 274).

ГЛАВА IV.

Мистическая концепція Сомы.

Въ первой главѣ я указалъ на чисто-культурное происхожденіе и значеніе той религіозной концепціи, которая лежитъ въ основѣ культа Сомы. Тамъ же было указано въ общихъ чертахъ то различіе, которое отдѣляетъ божества культурныя отъ божествъ собственно миѳологическихъ или «небесныхъ». Въ числѣ другихъ особенностей, которыми отличаются божест-

ва культурныя, мы должны отмѣтить ту замѣчательную черту, что концепція культурнаго божества всегда таитъ въ себѣ гораздо болѣе загадочности, таинственности, мистицизма, чѣмъ концепція божества небеснаго, атмосфернческаго,— вообще природнаго. *Мистика* — общественно-психологическое явленіе громадной сложности и большаго историческаго значенія — развилась изъ сферы миѳовъ культурныхъ, а не природныхъ. Болѣе обстоятельное и полное развитіе этой мысли я постараюсь представить въ третьей части этого труда, которая будетъ посвящена изученію вакхическихъ культовъ Греціи. Здѣсь же намъ предстоитъ разсмотрѣть мистическую концепцію Сомы и показать, какимъ образомъ тѣ представленія и идеи древности, съ которыми мы познакомились во второй и третьей главахъ, послужили на высшей ступени культуры основой для любопытной мистической системы, которой разнообразныя черты мы сгруппируемъ въ этой главѣ. Представленія, идеи и образы, съ которыми мы имѣли дѣло до сихъ поръ, въ большинствѣ случаевъ относятся по своему происхожденію къ эпохамъ болѣе древнимъ и болѣе примитивнымъ, чѣмъ эпоха Вѣдъ. Они были только унаслѣдованы этой послѣдней отъ эпохъ предшествовавшихъ ей и—положенные въ основу культа Сомы — были переработаны въ чисто-мистическомъ направленіи. Мистическая концепція Сомы принадлежитъ уже эпохѣ Вѣдъ, и, изучая данныя, сюда относящіяся, мы имѣемъ возможность наблюдать самый генезисъ мистики.

§ 1. Сома—безсмертный богъ.—Мистическая сфера безсмертія.

Въ силу мистической концепціи, Сома понимается какъ «богъ безсмертный», и это, представленіе уже, такъ сказать, эмансипировалось отъ зооморфическихъ, антропоморфическихъ и др. конкретныхъ образовъ, въ которыхъ изображался Сома внѣ мистической концепціи. Въ гимнахъ это чистое, абстрактное представленіе *божества* нерѣдко является въ соединеніи съ тѣми или другими конкретными образами, но при этомъ уже ясно выступаютъ тѣ признаки, по которымъ мы можемъ заключать, что абстрактная идея божества уже вылупилась, такъ сказать, изъ скорлупы конкретныхъ миѳологическихъ образовъ. Такъ стихъ 3, 1 говоритъ о Сомѣ: «esha devo amartyaḥ» —

«этотъ безсмертный богъ» и тутъ же сравниваетъ его съ птицей—parṇavīr iva—словно птица,—образъ, происхожденіе котораго мы уже знаемъ. Такое сопоставленіе идеи безсмертнаго божества и образа птицы,—сопоставленіе, сдѣланное при помощи сравнительной частицы *iva*, отнюдь не можетъ говорить въ пользу зооморфическаго представленія этого «безсмертнаго бога» и только указываетъ намъ на то, что Сома, раньше представлявшійся въ образѣ птицы, теперь—въ эпоху, къ которой данный стихъ относится,—уже вылупился изъ этой зооморфической скорлупы, и что эта послѣдняя стала простымъ terme de comparaison.—Въ стихѣ 28, 3 Сома названъ безсмертнымъ богомъ —deva amartyaḥ—доставляющимъ высшую степень наслажденія богамъ, угощающимъ боговъ—devavītamaḥ. Санскритское выраженіе «esha devaḥ amartyaḥ devavītamaḥ» въ переводѣ по гречески дастъ ту фразу. которую мы находимъ въ стихѣ 284 въ «Βάκχαι» Эврипида:

Οὗτος (Діонисъ) θεοῖσι σπένδεται θεὸς γεγώς, т. е. «этотъ (Діонисъ) дѣлаетъ возліяніе богами («угощаетъ боговъ), самъ будучи богомъ». Это представленіе божества, угощающаго боговъ священнымъ напиткомъ, который по санскритски называется *amṛta*, обыкновенно обозначается въ трудахъ по миѳологіи Вѣдъ терминомъ «небесный Сома». Но мнѣ кажется, что правильнѣе было бы назвать его «Сома мистическій», въ отличіе отъ «небеснаго», миѳологическаго, который есть *дождь* (и также *солнце*, позднѣе *луна*). Приведенное мѣсто относится не къ области миѳологическаго натурализма, а къ сферѣ мистики. Въ стихѣ 68, 8 мы видимъ тотъ процессъ, которымъ изъ концепціи «Сомы культурнаго» возникла концепція «Сомы мистическаго», при чемъ воззрѣніе натуралистическое (Сома небесный, т. е. дождь) играетъ роль, такъ сказать, средняго термина, посредствующаго звѣна. Въ первомъ полустишьи говорится, что молитвы—гимны воспѣли Сому; второе полустишье характеризуетъ его слѣдующими терминами: «yo dhārayā madhumāṅ ūrmiṇā diva iyarti vācam rayishāl amartyaḥ»: (Сому), который струею—сладкій (или вѣрнѣе: сладосно-опьяняющій) — волною вздымаетъ рѣчь неба (или съ неба)—завоеватель богатства (дарующій богатства)—безсмертный».—Здѣсь столпились термины и образы, взятые изъ различныхъ концепцій Сомы. Прежде всего предъ нами намѣчается концепція Сомы культурнаго, —

это рѣчь, пѣніе, опьяняющій напитокъ. Его воспѣваютъ жрецы въ гимнахъ, а онъ iyarti vacām—вздымаетъ (ихъ) рѣчь, вдохновляетъ ихъ, ибо онъ — madhumān. Эти обороты и термины уже достаточно знакомы намъ,—я не буду поэтому останавливаться на ихъ дальнѣйшемъ анализѣ. Но вдохновляющее дѣйствіе Сомы,—всегда таинственное,—связь напитка съ пѣніемъ, всегда загадочная,—дѣйствіе ритма, полное тайны—были тѣми общественно-психологическими факторами, которые сразу переносили мысль вѣрующихъ и культъ, ими совершаемый, въ сферу мистики. Но гдѣ же она — эта сфера? Концепція Сомы и пѣнія, какъ дождя и жидкости, указывала на небо, и миѳологическая идея благодатнаго дождя, этого нектара небесъ, логически ассоціировалась съ концепціей Сомы культурнаго. Эту идею и эту ассоціацію и имѣлъ въ виду поэтъ, когда онъ пѣлъ: yo dhārayā... ūrmiṇā и пр.—«который струею, волною и пр.», и когда онъ добавилъ *divaḥ* — «неба» — т. е. струею небесной. Эпитетъ *rayishāl* былъ вставленъ, какъ весьма подходящій къ представленію небеснаго Сомы — дождя. Съ тѣмъ вмѣстѣ дѣйствіе, такъ сказать, переносится на небо,—въ сферу миѳологическую, гдѣ однако же религіозная мысль поэта получаетъ оборотъ довольно неожиданный, ибо вмѣсто образовъ натуралистическихъ (напр. дождь) она выдвигаетъ на сцену концепцію культурно-психологическую,—идею *Слова* — vāc, и къ ней то былъ отнесенъ терминъ divaḥ. — Вмѣсто того чтобы сказать, напр., vṛshṭim divaḥ — дождь съ неба, какъ этого слѣдовало ожидать по началу (dhārāyā... ūrmiṇā) и какъ это имѣетъ мѣсто довольно часто, поэтъ далъ выраженіе мистическому элементу, который implicite заключался въ первой половинѣ стиха, гдѣ рѣчь шла о Сомѣ, воспѣваемомъ жрецами и гдѣ подразумѣвалось, что онъ же и есть причина ихъ вдохновенной рѣчи, — этому мистическому элементу, говорю я, далъ выраженіе поэтъ, назвавъ его нѣбеснымъ *словомъ*, и мы сейчасъ увидимъ, что это слово—мистическое, исконное и всевышнее, что это своего рода λόγος, который ἐν ἀρχῇ ἦν.

Эпитетъ amṛtaḥ—безсмертный—оттѣняетъ концепцію Сомы именно со стороны мистической. Въ своемъ качествѣ безсмертнаго, Сома противупоставляется «смертнымъ», т. е. людямъ, что находимъ между прочимъ, въ стихѣ 91, 2, гдѣ сопоставлены термины *amṛto* (Сома) и *martyebhir* (люди). Въ пер-

вой половинѣ этого стиха говорится, что напитокъ Сомы выжатъ для угощенія боговъ (сонма боговъ); соотвѣтствующее санскритское выраженіе «vîtî (для пиршества, для угощенія) janasya (поколѣнія, сонма) divyasya (божественнаго)» въ переводѣ на греческій языкъ даетъ намъ Эврипидовское ἐν θαιτὶ θεῶν (на пиршествѣ боговъ), находящееся въ стихѣ 382-мъ драмы «Βάκχαι». Священный напитокъ Сомы, который пьютъ боги, и служитъ причиной ихъ *безсмертія*: это напитокъ безсмертія или долгой жизни. Слово, которымъ выражается это понятіе безсмертія и долгой жизни, есть amrtam или amrtatvam. Стихъ 62, 6 говоритъ, что жрецы, какъ конюхи (погоньщики)—коня, снарядили Сому—amrtâya—для безсмертія или для долгой жизни, т. е. чтобы онъ доставилъ людямъ долгую жизнь. Стихъ 94, 4 говоритъ, что Сома даетъ пѣвцамъ силу и счастье, и что эти пѣвцы, облекшись въ это счастье, приходятъ въ amrtatvam, т. е. приходятъ въ «состояніе (долгаго) неумиранія,—получаютъ способность долго жить. Стихъ 106, 8 говоритъ, что боги пьютъ Сому для безсмертія (tvâm devâsâh amrtâya papuh) Стихъ 109, 3 называетъ Сому divyah pîyûshah — божественнымъ напиткомъ и обращается къ нему съ воззваніемъ: «теки для безсмертія». Всѣ боги вкушаютъ Сому (81, 5); Сома идетъ туда, гдѣ пребываютъ безсмертные (25, 4); онъ направляется въ область той высокой божественности, гдѣ пребываютъ безсмертные (15, 2). Эта божественность *devatâti* въ послѣднемъ стихѣ приводится въ связь съ корнемъ *dhî* — молитва, гимнъ: Sома purû dhiyâyate—«сильно настраивается посредствомъ молитвы», т. е. молитва (гимнъ, пѣніе) проявляетъ въ высокой степени (purû) мистическую вдохновляющую силу, и эта сила влечетъ Сому къ той высокой божественной мистической сферѣ (devatâti), гдѣ находятся боги (yatrâmrtâsa âsate). Это—мистическая сфера безсмертія,—и вотъ въ какихъ чертахъ изображаютъ ее стихи 113, 8—11: «yatra râjâ vâivasvato yatrâvarodhanam divah yatrâmûr yahvatîr âpas tatra mâm amrtam krdhi».—«(Тамъ), гдѣ царь — сынъ Вивасвата, (тамъ), гдѣ обитель неба, (тамъ), гдѣ тѣ быстрыя воды, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ». — «Yatrânukâmam caranam trinâke tridive divah lokâ yatra jyotishmantas tatra mâm amrtam krdhi». — «(Тамъ), гдѣ на третьей вершинѣ третьяго неба (совершается) самопроизвольное движеніе (свѣтила),—гдѣ (находятся) свѣтлые міры, тамъ сдѣлай

меня безсмертнымъ».—Yatra kāmā nikāmāçca yatra bradhnasya vishtapam svadhā ca yatra trptiçca tatra mām amrtam krdhi».—«(Тамъ), гдѣ (имѣютъ мѣсто) желанія и стремленія,—гдѣ обитель свѣта,—гдѣ (имѣетъ мѣсто) упоеніе (напиткомъ) и наслажденіе, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ».—«Yatrānandaçca modāçca mudah pramuda āsate kāmasya yatrāptāh kāmās tatra mām amrtam krdhi».—«(Тамъ), гдѣ пребываютъ радости, опьяненія, страсть и восторгъ, гдѣ достигнуты вожделѣнія любви, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ».

Мистическая сфера безсмертія является здѣсь, такъ сказать, локализированной. Она локализирована на небѣ, на высочайшемъ изъ небесъ, тамъ, гдѣ совершаетъ путь свой солнце. Въ стихѣ 7 мъ того же гимна эта сфера характеризуется, какъ вмѣстилище «неизсякающаго свѣта» (jyotir ajasram), и названа безсмертной (tasmin amrte loke). Происхожденіе этого неизсякаемаго свѣта тутъ же пояснено словами yasmin loke svar hitam—«въ каковомъ мірѣ (въ каковой сферѣ) находится солнце. Но, не смотря на эту локализацію, разсматриваемый гимнъ даетъ намъ поводъ думать, что отъ этой сферы вѣчнаго, (солнечнаго) свѣта всего одинъ шагъ до концепціи той мистической сферы, гдѣ также пребываетъ «свѣтъ»,—но только не солнечный, а мистическій,—τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν.

Представленіе *рая*, *загробной жизни* всегда локализируется, при чемъ для такой локализаціи употребляются черты изъ области миѳическихъ представленій, напр. — изъ солнечныхъ миѳовъ. Но всегда концепція загробной жизни содержитъ въ себѣ зерно чистой мистики, которая необходима здѣсь по самому существу дѣла. Въ приведенномъ описаніи сферы безсмертія это мистическое зерно несомнѣнно присутствуетъ и получаетъ особое значеніе въ виду того обстоятельства, что такъ сказать, въ центрѣ этого рая, стоитъ не кто иной какъ самъ Сома—божество экстаза. Это именно Сома дѣлаетъ людей безсмертными, это онъ переноситъ человѣка изъ земной юдоли въ ту блаженную сферу неизсякаемаго свѣта. Припѣвъ «тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ»,— пріобщи меня къ этому безсмертію — обращенъ именно къ Сомѣ. Безсмертіе достигается посредствомъ *напитка* Сомы, который и есть «напитокъ безсмертія». И вотъ почему описаніе сферы безсмертія и начинается стихомъ (113, 6), повѣствующимъ объ изготовленіи чудодѣйственнаго напитка:

yatra bṛahma, pavamāna, chandasyam vācam vadan | grāvṇā some mahīyate somenānandam janayan.. «(Тамъ) гдѣ bṛahmán, о Павамана, произнося ритмическую рѣчь, возвеличивается въ Сомѣ посредствомъ камня (употребляемаго для выжиманія жидкости Сомы), рождая Сомою восторгъ...».

Здѣсь bṛahmán (въ муж. р.) является представителемъ мистическаго экстаза въ сферѣ безсмертія. Онъ изготовляетъ амброзію—небесный напитокъ безсмертія, подобно тому какъ на землѣ это дѣлаетъ земной брахманъ. Выжимая посредствомъ камня (какъ это дѣлается здѣсь—на землѣ) жидкость небеснаго напитка, этотъ bṛahmán пріобрѣтаетъ то величіе и ту мощь, благодаря которымъ онъ становится какъ бы лучшимъ украшеніемъ сферы безсмертія. Онъ произноситъ ритмическую рѣчь —поетъ гимны — и, изготовляя амброзію, рождаетъ восторгъ. Восторги экстаза перенесены съ земли въ сферу мистическую и поставлены во главѣ ея описанія. Гармонія ритма, волшебное дѣйствіе опьяняющаго напитка, восторги экстаза—вотъ тѣ земныя, культурныя, психологическія явленія, въ которыхъ такъ много таилось загадочности, тайны и чарующей прелести, что младенческій умъ необходимо долженъ былъ прійти къ заключенію, что «тайна сія велика есть». Эту тайну онъ и перенесъ въ мистическую сферу безсмертія, и культъ Сомы, перенесенный на небо, долженъ былъ, на лонѣ мистики и миѳологіи, развиться въ цѣлый рядъ сказаній объ изготовленіи небеснаго напитка, о сошествіи его на землю, о похищеніи его и пр. т. п., а съ тѣмъ вмѣстѣ новое мистическое развитіе должны были получить концепціи *небеснаго экстаза* (bṛáhman), *небеснаго жреца въ экстазѣ* (bṛahmán) и его *ритмической рѣчи*, *его гимна*, *его слова* (vāc), и эти три элемента—небесный Сома, небесный экстазъ или его представитель и небесное слово—являются, такъ сказать, краеугольными камнями, на которыхъ было воздвигнуто зданіе мистики Вѣдъ.

§ 2. Исконное слово Космическій Эросъ.

Этотъ bṛahmán—небесный мистикъ въ экстазѣ—есть зародышъ той концепціи верховнаго божества—Bṛahmā—которая впослѣдіи заняла столь выдающееся мѣсто въ религіозномъ ученіи брамановъ. Здѣсь въ гимнахъ Вѣдъ—эта концепція на-

ходится еще въ эмбріональномъ состояніи, выражаясь частью въ образѣ небеснаго жреца, частью же въ формѣ особаго божества, родственнаго Сомѣ и называемаго Brahmanaspati или Brhaspati — владыка гимна, владыка молитвы. Въ обоихъ случаяхъ образъ вѣдійскаго Брахмы составляетъ только часть мистической концепціи Сомы. Самъ по себѣ, онъ не обладаетъ ни той верховной мощью, ни той универсальностью, которыя необходимы для построенія идеи верховнаго божества. Онъ силенъ только тѣмъ, что владѣетъ таинственной силой амброзіи и ритмической рѣчи; онъ не отдѣлимъ еще ни отъ камня для выжиманія жидкости Сомы, ни отъ ритмической рѣчи-молитвы. Амброзія и vāc (слово, гимнъ) соединены пока съ концепціей небеснаго брахмана связью неразрывной, и всѣ три элемента составляютъ какъ бы одно нераздѣльное цѣлое, понимаемое, какъ нѣчто высшее, какъ мистическое начало всѣхъ началъ.

Стихъ 3, 9 гласитъ: Esha pratnena janmanā devo devebhyah sutah... «Этотъ (Сома) богъ исконнымъ рожденіемъ рожденный (выжатый) для боговъ».

Стихъ 42, 2 гласитъ: Esha pratnena manmanā devo devebhyas pari dhārayā pavate sutah — «этотъ (Сома) богъ исконнымъ словомъ (гимномъ, молитвой, экстазомъ) рожденный для боговъ (разлитый вокругъ боговъ) течетъ струею».

Эти два стиха въ Ригъ-Вѣдѣ помѣщены въ двухъ гимнахъ, довольно далеко отстоящихъ одинъ другаго (3-й и 42 й). Въ Sāma-Veda они, какъ это и подобаетъ имъ, соединены вмѣстѣ и читаются такъ:

Benfey, Sāma-Veda, 17, 1, 2: esha pratnena janmana devo devebhyah sutah harih pavitra arshati.—Esha pratnena manmanā devo devebhyas pari kavir viprena vāvrdhe.

Т. е.: этотъ богъ исконнымъ рожденіемъ рожденный (пролитый) для боговъ—златой—течетъ въ цѣдилкѣ.—Этотъ богъ исконнымъ вѣщаніемъ — поэтъ — возращенъ жрецомъ вокругъ боговъ».

Приведенные стихи относятся къ самому процессу изготовленія напитка. Въ нихъ говорится, что Сома, какъ напитокъ, приготовленъ для боговъ, что онъ выжатъ и течетъ въ цѣдилкѣ, что жрецъ, его приготовляющій, взращиваетъ его для боговъ, чтобы онъ въ изобиліи обтекалъ боговъ кругомъ, со всѣхъ сторонъ. Уже то обстоятельство, что Сома, какъ напи-

токъ, берется здѣсь въ его отношеніяхъ къ богамъ, заключаетъ въ себѣ нѣкоторую долю мистической концепціи Сомы. Эта концепція получаетъ наиболѣе полное и категорическое выраженіе въ тѣхъ частяхъ приведенныхъ стиховъ, гдѣ говорится объ исконномъ происхожденіи Сомы. Указаніе на эту исконность сразу переноситъ насъ въ чистѣйшую сферу мистики и въ немъ то и сосредоточенъ весь интересъ разбираемаго мѣста. Въ сущности это мѣсто хочетъ сказать не то, что Сома течетъ, струится, приготовленъ, взращенъ жрецомъ и т. п., а именно,—что онъ рожденъ исконнымъ рожденіемъ, исконнымъ «словомъ». Эта мистическая формула и выдвинута поэтому на первый планъ, — ею начинаются приведенные стихи. Мы имѣемъ здѣсь предъ собою идею какого то исконнаго, изначальнаго творческаго акта, продуктомъ котораго является Сома. Этотъ творческій актъ названъ сначала «исконнымъ рожденіемъ», а потомъ «исконнымъ вѣщаніемъ, исконнымъ словомъ или гимномъ». Сома былъ рожденъ искони посредствомъ творческаго «слова», которое есть все та же «ритмическая рѣчь», произносимая брахманомъ стиха 113, 6. Но если въ стихѣ 113, 6 этотъ брахманъ играетъ роль, такъ сказать, служебную и только состоитъ при Сомѣ, то здѣсь въ стихѣ 42, 2, онъ ужь совершенно стушеванъ, его заслонила его vāc, его manman, — и Сома представленъ продуктомъ этого исконнаго вѣщанія. Мы имѣемъ здѣсь извѣстное намъ психологическое положеніе «рѣчь производитъ экстазъ», — только перенесенное въ область мистики.

Итакъ разсмотрѣнныя нами мѣста раскрываютъ передъ нами мистическія концепціи исконнаго экстаза, исконнаго слова, исконнаго рожденія Сомы. Эти концепціи сливаются въ какой то туманной мистической дали, образуя общее представленіе глубокой исконности мистическаго Сомы, глубокой первичности его аттрибутовъ и силъ, ему приписываемыхъ. Эпитеты pratna —исконный, pūrvya — первоначальный, древній и др. употребляются въ гимнахъ 9-го М. для характеристики какъ самого Сомы, такъ и различныхъ его качествъ, силъ и аттрибутовъ. Такъ, стихъ 6, 3 говоритъ о *первичномъ опьяненіи* (экстазѣ), о дарованіи котораго поэтъ молитъ Сому. Я думаю, что этотъ стихъ долженъ быть соединенъ съ предыдущимъ, и все мѣсто должно быть понимаемо такъ:

6, 2: abhi tyam madyam madam indav indra iti kshara ..

6, 3: abhi tyam purvyam madam suvāno arsha...

Т. е.: «Струи это твое опьяняющее (вдохновляющее) опьяненіе, о Инду», — такъ сказалъ (нѣкогда) Индра... — «Струи, выжатый, это первичное опьяненіе»... Т. е. струи намъ, принеси намъ въ потокѣ твоемъ то первичное опьяненіе, котораго нѣкогда просилъ у тебя Индра, говоря: «струи, неси въ потокѣ это вдохновляющее опьяненіе твое».

Мы имѣемъ здѣсь передъ собою концепцію Сомы мистическаго, который нѣкогда впервые вдохновилъ или опьянилъ Индру, и къ которому Индра нѣкогда обратился съ приведенными словами. Изготовляя напитокъ Сомы, жрецъ-поэтъ въ свою очередь обращается къ Сомѣ мистическому съ просьбою сообщить напитку эту исконную мистическую опьяняющую или вдохновляющую силу. Процедура изготовленія священнаго напитка понимается какъ своего рода таинство, въ которомъ осуществляется единеніе міра мистическаго и силъ, ему приписываемыхъ, съ актомъ священнодѣйствія. Сома земной, Сома — напитокъ есть не болѣе какъ сосудъ Сомы мистическаго. Чудодѣйственныя свойства напитка отвлечены отъ него и, перенесенныя въ сферу мистики, обобщились въ концепцію исконнаго мистическаго Сомы, который всякій разъ, когда происходитъ процедура приготовленія напитка, долженъ снизойти съ высотъ мистическихъ и воплотиться въ своего земнаго представителя, безъ чего этотъ послѣдній не будетъ имѣть своей чудодѣйственной силы.—Этотъ процессъ воплощенія Сомы мистическаго въ Сому земнаго изображенъ въ стихѣ II, 7, 1, 3, 1 Sāma — Вѣды, гдѣ Сома мистическій названъ «исконнымъ и первичнымъ напиткомъ», мистическая сфера названа «глубью небесъ», а самый процессъ нисхожденія или извлеченія мистическаго Сомы отъ этой глуби на землю описанъ терминомъ «выдаивать»:

«Pratnam pīyūshaṁ pūrvyam yad uktyam maho gāhād diva ā niradhuxata»...

«Они (жрецы) выдоили изъ глуби великаго неба исконный, первичный напитокъ, достойный прославленія»...

Этотъ мистическій Сома, являясь источникомъ всѣхъ чудодѣйственныхъ свойствъ и силъ земнаго Сомы, характеризуется, между прочимъ, эпитетомъ *ātmā yajñasya* — душа жертвоприношенія, душа культа. Этотъ эпитетъ мы находимъ, напр.,

въ стихѣ 6, 8, гдѣ говорится также, что этотъ Ātmā yajñasya —эта душа культа—pratnaṃ ni pāti kāvyam—*охраняетъ (хранитъ) исконную пѣснь* (слово, рѣчь, гимнъ). Но если здѣсь Сома названъ «хранителемъ исконной пѣсни» то въ интересномъ стихѣ 97, 22, наоборотъ, «исконное слово» представлено творцемъ, создавшимъ Сому. Это «слово» принадлежитъ «духу любящему», и самый актъ творчества имѣлъ мѣсто гдѣ то «въ святилищѣ старѣйшаго».—Вотъ какъ читается этотъ стихъ въ Ригъ-Вѣдѣ: 97, 22: takshad yad īm manaso venato vāg jyeshthasya vā dharmani kshor anīke... Трудности, представляемыя этимъ мѣстомъ, сводятся къ присутствію частицы *vā*, повидимому совершенно здѣсь не умѣстной, и слова *kshor*, которое, казалось бы, не подходитъ къ смыслу фразы и притомъ не совсѣмъ ясно. Слово *хи* обыкновенно принимается въ значеніи *пища*, частица *vā* значитъ *или*. Если переведемъ фразу буквально, то получится безсмыслица («когда его создало слово любящаго духа *или* въ святилищѣ старѣйшаго предъ ликомъ *пищи*») изъ которой слѣдующимъ образомъ выпутывается Грассманъ:

Als ihn voll Liebe schuf das Wort des Geistes,
Wie in des Höchsten Reich, im *Sitz* der *Speise*...

Санскр. *vā* не значитъ *wie*, которое къ тому же въ свою очередь представляется малоумѣстнымъ въ нашей фразѣ. Затѣмъ *kshu* (род. п. kshor) въ переводѣ *Speise* представляется мнѣ неудовлетворительнымъ. Эта *пища* не имѣетъ логической связи (даже той, какой мы вправѣ требовать отъ гимновъ Вѣды) ни съ предыдущимъ, ни съ послѣдующимъ; вторая половина стиха гласитъ слѣдующее:

ād īm āyan varam ā vāvaçānā jushṭam patiṃ kalaçe gāva indum

«тогда къ нему, къ жениху, къ возлюбленному владыкѣ (супругу), къ Инду, пришли вожделѣя (или мыча) коровы въ чанъ».

Здѣсь мы имѣемъ соединеніе мистическаго представленія о Сомѣ, какъ самцѣ, и о его мистическихъ невѣстахъ (=коровахъ) съ представленіемъ процедуры культа, или собственно—той ея части, гдѣ жидкость Сомы смѣшивается съ молокомъ. Отстраняя тѣ черты, которыя относятся къ процедурѣ культа, и соединяя обѣ половины стиха, мы получимъ слѣдующую основную мысль:

Когда его (Сому) создало слово любящаго духа...
Тогда къ нему (Сомѣ), какъ къ возлюбленному жениху и супругу, пришли невѣсты, исполненныя любви.

Мы имѣемъ здѣсь два мистическіе образа мистическаго Сомы, изъ которыхъ одинъ названъ *словомъ*,—«творческимъ словомъ любящаго духа»; — это какъ бы тотъ космическій ἔρος, о которомъ мы читаемъ въ Теогоніи Гезіода:

Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
. . . . . .
Τάρταρα τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ' Ἔρος, ὅς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι... (116—120).

Т. е. «и вотъ сперва произошелъ Хаосъ, а затѣмъ Земля съ ея широкимъ лономъ,—всегда прочное сѣдалище для всѣхъ, и Тартары туманные въ нѣдрахъ земли широко-путной, и Эросъ, —прекраснѣйшій въ средѣ безсмертныхъ боговъ».

Другой образъ—это Сома, какъ мистическій самецъ, какъ женихъ или супругъ, созданный тѣмъ творческимъ словомъ любящаго духа. Это какъ бы мистическая концепція уже не космическаго ἔρος' а, но Эроса культурнаго, бога половой любви.—Такова сущность разбираемаго мѣста. Теперь постараемся объяснить вышеуказанныя неясности. Вторая половина стиха не только не объясняетъ намъ слова *kshu* въ значеніи пища, но также указываетъ намъ, что если это слово находится въ связи именно со второю частью стиха, то оно не можетъ значить *пища*: во второмъ полустишьи Сома изображенъ мистическимъ женихомъ или супругомъ мистическихъ невѣстъ—коровъ, и ни для какой «пищи» здѣсь мѣста нѣтъ. Если же слово *kshu* не имѣетъ отношенія ко второму полустишью и должно быть объяснено въ связи съ данными первой половины стиха, то образы творческаго слова, любящаго духа и пр. не даютъ опять-таки никакой логической возможности присоединять къ нимъ эту совершенно неожиданную пищу. Одно изъ двухъ: либо здѣсь *kshu* значитъ не пища, а что-нибудь другое, либо это стихъ испорченный, и первоначально въ немъ не было слова kshu. Наличность неумѣстной частицы *cā* говоритъ въ пользу вообще испорченности стиха. Обращаясь къ варіанту, представляемому текстомъ Sāma—Вѣды, мы прежде всего замѣчаемъ, что здѣсь нѣтъ ни *cā*, ни *kshor*. Стихъ Sāma Вѣды—1, 6, 1, 5, 5—гласитъ такъ:

takshad yadī manaso venato vāg jyeshṭhasya dharman
dyukshor anīke...

Вмѣсто *jyeshṭhasya vā dharmaṇi* мы имѣемъ здѣсь — безъ ненужнаго и необъяснимаго vā — просто jyeshṭhasya dharman (dharmaṇ, какъ извѣстно, другая форма мѣстнаго падежа=dharmaṇi). Но освободившись отъ *vā*, мы еще не устраняемъ всѣхъ трудностей фразы. Что такое это yeshṭhasya dharmaṇ? Выше мы перевели это выраженіе такъ: «святилище старѣйшаго». Теперь постараемся точнѣе опредѣлить его. Грассманнъ переводитъ: «in des Höchsten Reich» (въ дат. п.); Бенфей въ переводѣ Sāma-Вѣды также точно: «im Reich des Höchsten». Этотъ переводъ представляется мнѣ не точнымъ. Во-первыхъ jyeshṭha значитъ не «высочайшій», а «старѣйшій». Я думаю, это *jyeshṭha* стоитъ здѣсь просто какъ синонимъ уже извѣстныхъ намъ выраженій pratna, pūrvya и другихъ, выражающихъ понятіе *исконности* Во-вторыхъ, едва ли слѣдуетъ слово *dharman* переводить «Reich». Dharman—это синонимъ ṛta, — это «порядокъ», «κόσμος», — совокупность тѣхъ неизмѣнныхъ законовъ и тѣхъ чередованій явленій, которыя, разъ установленныя, составляютъ —въ природѣ, въ мірозданіи—вѣчно-неизмѣнный порядокъ сосуществованія и послѣдовательности явленій, а въ культѣ—который былъ приведенъ въ тѣсную связь съ концепціей явленій природы — отражаются въ методическомъ распредѣленіи обрядовъ, символовъ, молитвъ и пр. т. п. Однимъ словомъ, dharmaṇ, какъ и ṛta, есть техническій терминъ, обозначающій «порядокъ» въ природѣ и «порядокъ» въ культѣ. Лучше всего онъ можетъ быть переданъ терминомъ «законъ», при чемъ нужно только придать этому послѣднему оттѣнокъ религіозно-мистическій [1]). Въ такомъ видѣ слово «законъ» будетъ прекрасно гармонировать съ другими терминами разбираемаго мѣста:

«Когда его создало слово любящаго духа въ законѣ исконнаго».

Космическій порядокъ есть «законъ исконнаго». На лонѣ этого закона, въ гармоніи съ его велѣніями, пребываетъ «Духъ любящій,—Духъ любви». И этотъ Духъ любвеобильный изрекъ

[1]) Людвигъ (R. V., II, 505) переводитъ *dharmani*—zu (des höchsten—jyeshṭhasya) *erhaltung*,—очевидно, принимая, въ силу своей теоріи, dharmaṇi за Infinitiv отъ *dhar*.

творческое слово. Творческое слово дало бытье Сомѣ, — мистическому божеству экстаза,—таинственному жениху мистическихъ невѣстъ, которыя,—лишь только родился ихъ милый супругъ, —сейчасъ и пришли къ нему, полныя любви.

Прежде чѣмъ ближе опредѣлить мистическую концепцію этихъ невѣстъ, мы должны покончить съ первымъ полустишьемъ и постараться объяснить загадочное kshor anīke Ригъ-Вѣды и *dyukshor anīke* Sāma-Вѣды. Прежде всего: что такое *anīke*? Это мѣстный падежъ слова anīka, стоящій параллельно мѣстному падежу *dharman* или *dharmani*. Слово *anīka* имѣетъ слѣдующія значенія, приведенныя въ С.-Петербургскомъ словарѣ: 1) Angesicht; 2) Aussehen, Erscheinung; 3) scharfe Seite, Spitze; 4) Vorderseite von etwas Aufgestelltem, einer Reihe u s. w. 5) Heer. 6) Schlacht.—Для послѣднихъ двухъ значеній не дано *ни одного* примѣра изъ Вѣдъ, между тѣмъ какъ для прочихъ значеній примѣры взяты преимущественно изъ Вѣдъ. Мы можемъ принять, что значеніе 5-е и 6 е суть болѣе поздніе. Намъ остается выбрать наиболѣе подходящее изъ первыхъ 4-хъ. Я склоненъ, вмѣстѣ съ комментаторомъ, остановиться на *первомъ* значеніи — *лицо*; по толкованію индійскаго комментарія anīke значитъ *mukhe*. Но прежде чѣмъ окончательно установить значеніе слова anīke въ данномъ мѣстѣ, необходимо уяснить себѣ значеніе словъ *kshor* Ригъ-Вѣды и *dyukshor* Sāma-Вѣды.—Слово *kshu*, какъ было сказано выше, принимается обыкновенно въ значеніи «*пища*». Въ С.-Петерб. словарѣ указано именно это значеніе, и, въ качествѣ примѣра, приведено именно наше мѣсто R. V. IX, 97, 22. Основаніемъ для установленія этого значенія служитъ одно мѣсто въ Naighantukakanda, гдѣ слово *kshu* толкуется въ смыслѣ *anna*—пища.—Комментаторъ Ригъ-Вѣды Sayana объясняетъ *kshu* уже иначе: kshoh—çabdāyamanasya, т. е. слово *kshu*, по его мнѣнію, значитъ «звучащій, говорящій». Въ стихѣ IX, 86, 18 находится прилагательное *kshumat*, произведенное отъ *kshu* и обыкновенно объясняемое «снабженный пищею, изобилующій пищею». Такое значеніе, дѣйствительно, подходитъ къ смыслу указаннаго мѣста, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что напитокъ Сомы даетъ людямъ suvīryam — мужество (доблесть), —характеризуемое эпитетами *madhumat*—соединенное съ опьяненіемъ,—vājavat—изобилующее добычей—и *kshumat*—изобилующее пищею,—т. е. мужество, достигающее своего апогея при по-

мощи madhu — напитка и затѣмъ являющееся средствомъ для пріобрѣтенія, завоеванія добычи и пищи. Но комментаторъ толкуетъ здѣсь слово *kshumat* въ томъ же смыслѣ, въ какомъ въ объясненіи стиха 97, 22 онъ толкуетъ слово *kshu*: kshumat—*çabdopetam*, т. е. снабженной звукомъ, словомъ,—*sarvatra çrūyamānam* —повсюду слышимое. *Kshumat*, по толкованію комметатора Sāma-Вѣды, это тоже, что *kīrtivat* — славный, знаменитый, прославленный. Так. образомъ, слово kshu принимается въ значеніи çabda — слово, рѣчь и пр. и kīrti — слава. Мы получаемъ, стало быть, для *kshu* слѣдующія: 1) *пища*—значеніе, принятое и, такъ сказать, санкціонированное авторитетными знатоками санскрита и въ особ. Вѣдъ, каковы Ротъ, Бенфей, Грассманнъ и др., и опирающееся на указаніе Naighantukakanda. 2) *звучащій*, *говорящій* и 3) *звукъ*, *слово*, *слава*. Эти послѣднія два значенія даны комментаріями Ригъ-Вѣды и Sāma-Вѣды. Комментаторъ часто ошибается, но едва ли въ данномъ случаѣ онъ могъ *выдумать* эти значенія. Что касается до этимологіи, то ея указанія въ данномъ случаѣ не ясны. Есть глаголъ *kshu* въ значеніи чихать; есть также глаголъ *ghas* — ѣсть, жрать; — сюда то и относятъ слово *kshu*, понимая его какъ *gh(a)s-u. Мнѣ кажется, что слѣдовало бы принять совершенно независимыя одно отъ другаго два слова *kshu*: одно—въ значеніи пища—отъ корня ghas, а другое—въ значеніяхъ *звукъ*, *рѣчь*, *слава* и т. п., а также *звучащій*, *говорящій*—отъ корня *ghush* (*gh(u)sh-u=kshu), который въ санскритѣ значитъ *произносить*, *возвѣщать*, а въ зендѣ, въ формѣ *gush* — слышать, откуда авест. *gaosha* — ухо, — др. пер. gausa, ново-перс. gosh. Переходъ значеній здѣсь тотъ же, что и въ нашихъ *слово* и *слухъ*.—Само собою разумѣется, обѣ этимологіи —*kshu*—отъ *ghas* и kshu—отъ *ghush*—совершенно проблематичны и приведены мною только за неимѣніемъ другихъ болѣе достовѣрныхъ этимологическихъ указаній. Производство kshu отъ ghas и другаго kshu отъ ghush не противурѣчитъ законамъ фонетики и довольно удовлетворительно и съ точки зрѣнія смысла, значенія словъ. Но оно не имѣетъ полной фактической достовѣрности, и слово *kshu*, само по себѣ очень темное, не получаетъ достаточнаго уясненія со стороны этимологіи.—Постараемся теперь, на основаніи всего вышесказаннаго, дать посильное объясненіе загадочному *kshor anīke* Ригъ-Вѣды.

Какъ я указалъ выше, значеніе *пища* кажется мнѣ не-

умѣстнымъ, хотя въ гимнахъ 9-го М. не рѣдко дѣло идетъ о пищѣ. Въ виду данныхъ, относящихся къ представленію Сомы, какъ подателя пищи, мы можемъ думать, что именно въ нашемъ стихѣ 97, 22 представленіе пищи не имѣетъ никакого raison d'être. Примемъ слово *kshu* въ значеніи *слово* или *рѣчь*. При этомъ естественно представляются два соображенія: во первыхъ, эта *рѣчь* должна быть отлична отъ того «слова»—vāc,—которое уже фигурируетъ въ нашемъ стихѣ; во-вторыхъ, по смыслу контекста, эта *рѣчь* должна быть мистическая. На основаніи этихъ двухъ соображеній, я думаю, что эта рѣчь—*kshu*—есть тоже, что лат. *fatum* или греч. μοῖρα, о связи которой съ корнемъ *mar*—говорить—было упомянуто выше, въ главѣ II-й, § 5. — По русски удобнѣе всего взять терминъ «предопредѣленіе». Затѣмъ, остается сказать два слова о терминѣ anīka. Мы знаемъ уже, что anīka = mukha, т. е. значитъ лицо. Какъ санскр. mukha и лат. os, оно могло значить также *ротъ*, *уста*. Принимая этотъ послѣдній оттѣнокъ значенія, мы можемъ перевести *kshor anīke* выраженіемъ «въ устахъ предопредѣленія». *Kshor anīke* стоитъ параллельно терминамъ *jyeshthasya dharmani*,—мы получаемъ, стало быть, два выраженія другъ друга поясняющія:

a) въ законѣ исконнаго

b) въ устахъ предопредѣленія.

И такъ, по моему крайнему разумѣнію, нашъ стихъ гласитъ слѣдующее:

«Когда его создало слово любящаго духа въ законѣ исконнаго, въ устахъ предопредѣленія».

«Законъ исконнаго»— dharman jyeshthasya—и «уста предопредѣленія»—anīkam kshoh—суть синонимы и являются мистической перефразировкой понятія космическаго rta. — Остается попытаться объяснить частицу vā, которую мы оставили безъ перевода. Она могла бы имѣть смыслъ, какъ связывающая эти два синонимныя выраженія: «въ законѣ исконнаго *или* (что тоже) въ устахъ предопредѣленія». Но она стоитъ не на надлежащемъ мѣстѣ. Можно предположить, что первоначально она стояла на концѣ,—послѣ anīke, или же что послѣ anīke *подразумѣвается* второе *vā*. — Выраженіе dharmani и anīke (мѣстн. падежи) могутъ быть понимаемы также въ «предложномъ значеніи» и могутъ быть переведены выраженіями *по* (=по закону), *въ силу*, *на основаніи* и т. п.—Вотъ окончательная форма,

въ какой представится намъ, послѣ всего вышесказаннаго, стихъ Ригъ-Вѣды:

«Когда его создало слово любящаго духа по закону исконнаго *или* въ силу предопредѣленія судьбы».

Теперь обратимся къ варіанту Sāma Вѣды. Вмѣсто *kshor anīke* мы имѣемъ здѣсь *dyukshor anīke*. Слово *dyuxor* едва ли можетъ быть чѣмъ-либо другимъ, какъ вѣдійской формой род. падежа двойств. ч. слова dyuxa,—вмѣсто классической формы род. дв. *dyuxayoḥ*. Dyuxa значитъ *блестящій, свѣтлый, сіяющій* и т. п. (См. Бенфей—въ Словарѣ къ Sāma-Вѣдѣ). Мы получаемъ, стало-быть, представленіе «двухъ свѣтлыхъ» — конечно, *міровъ*. Это образъ, весьма обычный въ гимнахъ Вѣдъ. Это — концепція земли и неба, какъ жены и мужа, какъ исконной супружеской четы, — концепція, занимающая видное мѣсто въ мистикѣ Вѣдъ. Но подходитъ ли она къ разбираемому нами стиху? Мнѣ кажется, что здѣсь она совершенно на своемъ мѣстѣ. Концепція этихъ двухъ міровъ — супруговъ относится къ представленію Духа Любви такъ, какъ въ вышеприведенномъ мѣстѣ изъ Гезіода концепція Хаоса и земли (Χάος καὶ Γαῖα) относится къ представленію космическаго Эроса (Ἔρος). Мы переведемъ стихъ Sāma-Вѣды слѣд. образомъ:

«Когда его создало слово любящаго духа по закону исконнаго предъ ликомъ двухъ свѣтлыхъ (міровъ)».

Резюмируя все вышесказанное, мы получаемъ слѣдующія двѣ концепціи мистическаго Сомы:

1) Духъ любви или слово любящаго Духа. Это — космическій Эросъ. Ему приписывается творческая роль. Онъ изначаленъ — какъ тотъ греческій Ἔρος, который, по Гезіоду, возникъ одновременно съ Хаосомъ и Землей, или какъ тотъ Діонисъ, который, по Эврипиду (Βάκχαι, 274 и сл.), вмѣстѣ съ Землей, впервые былъ признанъ людьми въ качествѣ бога. Концепція *этого* Сомы—этого Духа Любви—сопоставляется съ образомъ супружеской четы земли и неба.

2) Сома—мистическій женихъ мистическихъ невѣстъ. Это —образъ культурнаго и миѳологическаго Сомы — самца, перенесенный въ область мистики. Его былыя подруги-вакханки, перенесенныя въ эту область, стали его мистическими невѣстами.

Прежде чѣмъ перейти къ ближайшему опредѣленію и разъясненію отношеній мистическаго Сомы къ землѣ и небу—этой

первобытной четѣ, — а также къ мистическимъ невѣстамъ, мы должны присоединить ко всему вышесказанному еще нѣсколько указаній на общую концепцію *исконности* мистическаго Сомы. Выше мы имѣли уже дѣло съ терминами «исконное опьяненіе», «исконный экстазъ», «первичное слово или первичный гимнъ» и пр. Къ этимъ терминамъ слѣдуетъ присоединить еще слѣдующіе: *pratna adhvan*—исконный путь. Мы находимъ это выраженіе въ стихѣ 52, 2: «tava pratnebhir adhvabhir avyo vāre pari priyah | sahasradhāro yāt tanā» — «твоими исконными путями, на хвостѣ овцы (т. е., — въ цѣдилкѣ) да течетъ всегда вокругъ милый, тысячеструйный». Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ двумя Сомами: одинъ изъ нихъ—земной,—это самый напитокъ, —къ нему то и относятся выраженія priyah—милый, любезный, пріятный—и sahasradhārah—тысячеструйный. Другой — Сома мистическій, къ нему относится обращеніе *tava* (род. пад. мѣстоим. 2-го лица) и ему приписываются эти pratnāh adhvānah —исконные пути. Сома мистическій и его исконные мистическіе пути суть тѣ начала, которыя одни только способны сообщить земному Сомѣ его чудодѣйственную силу. Поэтому то совершающій жертвоприношеніе, т. е. процедуру изготовленія напитка, и обращается къ Сомѣ мистическому съ мольбою, такъ сказать, направить данное священнодѣйствіе по своимъ исконнымъ мистическимъ путямъ.

Въ стихѣ 91, 1 Сома названъ *prathamo manīshī* — первый пѣвецъ (поэтъ)—и *manotar*—творецъ гимновъ,—эпитеты, произведенные отъ корня man, разсмотрѣннаго нами въ главѣ второй, § 1. Здѣсь насъ интересуетъ собственно эпитетъ prathama—первый. Несомнѣнно, это выраженіе употреблено въ томъ же мистическомъ смыслѣ, въ какомъ употреблены вышеприведенныя pratna, pūrvya и др. Мы имѣемъ здѣсь предъ собою концепцію исконнаго Сомы — поэта (пѣвца). Это все тотъ же мистическій Сома, къ которому отнесены, только что упомянутые, исконные пути—pratnāh adhvānah,—и который, какъ мы видѣли выше, pratnam ni pāti kāvyam — «хранитъ исконную пѣснь». Въ варіантѣ Sāma-Вѣды (1, 6, 1, 5, 11) этотъ prathamo manīshī — первый пѣвецъ — превращенъ въ свое собственное произведеніе—въ prathamā manīshā—въ «первую пѣснь». Эта prathamā manīshā есть, конечно, то же самое, что и pratnam kāvyam. Мы имѣли уже случаи встрѣчать такого рода замѣну

концепціи пѣвца концепціей пѣсни и обратно. Мы видѣли напр., что мистическій Сома въ одно и то же время есть и brahmā, вѣщающій ритмическую рѣчь, и—сама эта рѣчь. Экстазъ, производящій пѣніе, и пѣніе, производящее экстазъ, — вотъ та примитивная концепція, которая лежитъ въ основѣ этихъ повидимому противорѣчивыхъ концепцій Сомы.

§ 3. Сома—космическій Эросъ и верховное божество. Сома—малютка—небо и земля. Сома и его небесныя любовницы.

Идея исконности Сомы, какъ творческаго слова, какъ космическаго Эроса, получила въ мистикѣ Вѣдъ весьма широкое развитіе и выразилась въ разнообразныхъ мистическихъ формулахъ и образахъ. Стихъ 42, 4 говоритъ, что Сома родилъ боговъ посредствомъ своего исконнаго напитка. Этотъ стихъ построенъ въ духѣ того фантастическаго соединенія мистическихъ формулъ съ простымъ описаніемъ процедуры культа, которое такъ распространено въ гимнахъ IX-го Mandala. Поэтъ началъ мистической формулой:

duhānaḥ pratnam it payaḥ...
выдаивая исконное молоко (питье)...

и затѣмъ перешелъ къ процедурѣ культа:

pavitre pari shicyate
онъ разливается кругомъ въ цѣдилкѣ.

Послѣ чего, вставивъ обычное krandan — мыча, звуча, крича и т. п., закончилъ мистической формулой:

devān ajījanat
боговъ родилъ.

Все это вмѣстѣ взятое едва ли могло имѣть тотъ смыслъ, который указанъ комментаторомъ: yatra somo 'bhishūyate tatra devā niyatam prādurbhavanti—«гдѣ выдавливается (изготовляется) Сома (напитокъ), тамъ непремѣнно появляются боги». Впослѣдствіи нашъ стихъ могъ, конечно, пониматься въ этомъ родѣ, но несомнѣнно, что его истинный смыслъ былъ первоначально въ большей гармоніи съ терминами, которые здѣсь взяты. Здѣсь прямо говорится, что Сома «родилъ боговъ», и эта формула—*devān ajījanat*—такъ и должна была первоначально пониматься. Онъ ихъ родилъ посредствомъ своей исконной жидкости, которая названа здѣсь терминомъ *payas*. Съ этимъ терминомъ, какъ

извѣстно, ассоціировалось также представленіе *молока*. На *молоко* указываетъ и терминъ *duhānaḥ* — «выпуская изъ грудей». Наконецъ терминъ *krandan*, уже знакомый намъ, намекаетъ на образъ быка-самца. Очевидно, мы имѣемъ здѣсь предъ собою ту фантастическую концепцію самца съ женскими аттрибутами, съ которой мы уже познакомились въ главѣ III-ей. Наличность этой фантастической фигуры говоритъ въ пользу мистическаго значенія нашего стиха.

Стихъ 86, 10 называетъ Сому отцемъ, родителемъ боговъ —pitā devānam janitā. Эта формула повторяется въ стихѣ 87, 2, гдѣ кромѣ того Сома рекомендуется столпомъ или основой неба и земли: vishtambho divo dharunaḥ prthivyāḥ. Стихъ 89, 6 такъ отзывается о Сомѣ: vishtambho divo dharunaḥ prthivyā viçvā uta kshitayo haste asya—столпъ неба, основа земли,—и всѣ области (или поколѣнія боговъ и людей) въ рукѣ его.—Стихъ 61, 6 называетъ Сому владыкой всего (міра). Въ стихѣ 96, 5 онъ является janitā divo—родителемъ неба, janitā prthivyāḥ — родителемъ земли, jan. ahner, — род. огня, jan. indrasya — род. Индры, jan. vishnoḥ—род. Вишну.—Въ стихѣ 97, 24 онъ—rājā devānām uta martyānām — царь боговъ и смертныхъ. Въ мистическомъ стихѣ 97, 40 онъ представленъ царемъ міра—bhuvanasya rājā,—рождающимъ поколѣнія (или, вѣрнѣе, расы людей)—janayan prajāḥ.—Въ стихѣ 109, 4 онъ—отецъ боговъ — pitā devānām; въ стихѣ 108, 16 онъ опять divo vishtambha — высочайшій столпъ неба —Въ стихѣ 95, 2 онъ уже «обнаруживаетъ таинственныя имена боговъ, самъ будучи богомъ»—devo devānām guhyāni nāmāvishkrnoti. Терминъ nāma — имя есть терминъ мистическій. Это — имя и въ то же время сущность вещи, лица или понятія, обозначаемаго именемъ. Таинственныя имена боговъ—это, въ тоже время, и ихъ таинственныя сущности. Ихъ обнаруживаетъ, ихъ открываетъ Сома. — Въ стихѣ 54, 3 Сома стоитъ превыше всѣхъ существъ — ayam viçvāni tishthati... bhuvanopari.—Стихъ 10, 8 изображаетъ его отцемъ людей,—и эта мысль выражена при помощи индійскаго воззрѣнія на пупъ, какъ на символъ родительскихъ отношеній отца: nābhā nābhim na â dade—«онъ держитъ (собств. онъ принялъ) въ своемъ пупѣ нашъ пупъ»,—это значитъ просто на просто, что «мы отъ него происходимъ, ведемъ свой родъ,—онъ нашъ

отецъ [1]).—Замѣтимъ еще выраженія dhartr divah—(все-)держитель неба—(26, 2) и dhartr ouyoh—(все-)держитель двухъ міровъ (65, 11).

Совокупность этихъ чертъ изображаетъ намъ Сому, какъ своего рода «начало всѣхъ началъ». Но однако же мистика Вѣдъ можетъ разсказать намъ о *рожденіи* этого вседержителя, этого отца и владыки всего сущаго. Мистика Вѣдъ знаетъ этого творца боговъ, людей и міровъ еще *малюткой*. Онъ родился гдѣ то высоко, на небѣ, въ сферѣ мистической изъ мистическаго цвѣтка; земля приняла малютку, и онъ сталъ для нея «могучей» защитой, великой славой. Объ этомъ зачатіи, полномъ тайны, говоритъ намъ стихъ 61, 10:

uccā te jātam andhaso divi shad bhūmy ā dade | ugraṃ çarma mahi çravah.

«Твое рожденіе изъ цвѣтка, на верху, на небѣ сущее, земля приняла—могучую защиту, великую славу.

Къ этимъ мистическимъ чертамъ стихъ 68, 5 присоединяетъ и другія черты—одна другой таинственнѣе:

68, 5: Sam dakshena manasā jāyate kavir ṛtasya garbho nihito yamā parah | yūnā ha santā prathamaṃ vi jajñatur guhā hitaṃ janima nemam udyatam.

Чадо закона (ṛtasya garbho), мудрецъ-поэтъ (kavir), онъ родился (jāyate) съ мощнымъ разумомъ (sam dakshena manasā), предшествуя двумъ близнецамъ-мірамъ (небу и землѣ), поставленный выше (nihito parah) двухъ близнецовъ (yamā). Эти близнецы-міры (небо и земля), будучи еще юными (yūnā ha santā) вызнали (vijajñatur) его первое, исконное (prathamam) рожденіе (janima),—въ тайнѣ сокровенное (guhā hitam), между тѣмъ какъ другое (nemam) рожденіе (janima) его—открыто, обнаружено, извѣстно (udyatam).

Эти два рожденія Сомы, изъ коихъ одно сокровенно, а другое открыто, явно, могутъ быть понимаемы такъ. Первое, исконное, сокровенное рожденіе есть то самое, о которомъ говоритъ уже знакомый намъ стихъ 3, 9 (esha pratnena janmanā и пр.). Это—тотъ мистическій творческій актъ, который, какъ мы видѣли, въ одно и то же время разсматривается какъ ис-

[1]) О происхожденіи этого оборота см. у Всевол. Милера «Очерки Арійской миѳологіи», стр. 3 (также прим. 2).

конный актъ, давшій бытье Сомѣ, и какъ актъ, произведенный Сомою. Второе, явное рожденіе можетъ быть понимаемо, какъ рожденіе Сомы миѳологическаго, небеснаго, который есть *дождь*. Дождь долженъ быть разсматриваемъ, какъ первое воплощеніе Сомы мистическаго, — этого космическаго Эроса, который, возникши искони вмѣстѣ съ небомъ и землею, явился вслѣдъ за тѣмъ творческимъ началомъ, соединившимъ небеса съ землею. Благодаря этому космическому Эросу, небо и земля составили первобытную супружескую чету. Они первые вызнали его сокровенное рожденіе,—и онъ явился звѣномъ, ихъ соединившимъ. Чадо закона, чадо порядка, въ мірозданіи царящаго, рожденный во всеоружіи мощнаго творческаго разума, онъ воплотился въ дождь, онъ, такъ сказать, вторично родился въ образѣ дождя,— этого сѣмени верховнаго самца, — сѣмени, которое наполняетъ небеса и воздухъ, льется потоками небесныхъ водъ и оплодотворяетъ землю.—Этотъ образъ дождя, какъ космическаго, всепроникающаго начала, какъ Эроса-Гермеса, воспроизведенъ въ двухъ стихахъ, предшествующихъ стиху только что разобраному:

68, 3: Vi yo mame yamyâ samyatî madaḥ sâkaṃvrdhâ payasâ pinvad akshitâ | mahî apâre rajasî vivevidâd abhivrajann akshitam pâja â dade.

68, 4: Sa mâtarâ vicaran vâjayann apaḥ pra medhirah svadhayâ pinvate padam...

«Онъ, который (yo) измѣрилъ, проникъ сверху до низу (vimame) двухъ близнецовъ (yamyâ), составляющихъ чету (samyatî), вмѣстѣ растущихъ sâkaṃvrdhâ), неуничтожающихся, безсмертныхъ (akshitâ),—напитокъ опьяняющій, начало возбуждающее (madaḥ)—утучнилъ (pinvat) ихъ своею жидкостью (payasâ)».

Мы уже указывали, что значеніе такихъ терминовъ, какъ *madaḥ* оттѣняется представленіемъ эротическаго начала. Я думаю, что въ разбираемомъ стихѣ этотъ оттѣнокъ и выставляется на видъ, и что здѣсь терминъ *madaḥ* служитъ выраженіемъ понятія космическаго Эроса. Это творческое начало любви и страсти и является причиной, почему «близнецы» составляютъ чету и вмѣстѣ растутъ. Ихъ соединяетъ madaḥ—страсть. Онъ же даетъ имъ обиліе, плодородіе (pinvat),—при помощи своей оплодотворяющей жидкости (payasâ)—дождя. — Но пойдемъ дальше.

«Открывая (vivevidad), проникая (abhivrajan) два великія

(mahī), безпредѣльныя (apāre) воздушныя пространства (rajasī), онъ воспринялъ (ā dade) неисчезающій, вѣчный (akshitam) блескъ или силу (pājah).

Два воздушныя пространства — это небеса и атмосфера. Космическій Эросъ, дождемъ проходя эти пространства, пріобрѣтаетъ ту космическую оплодотворяющую силу, съ которою онъ (sa)—этотъ мудрецъ (medhirah), проникая (vicaran) отца и мать (mātarā), т. е. — небо и землю, и вздымая, возбуждая, воодушевляя (vājayan) небесныя воды (apah), оплодотворяетъ, надѣляетъ всяческимъ изобиліемъ (pra pinvate) свое мѣстопребываніе (padam) при помощи своей чудодѣйственной жидкости (svadhayā),—или же: по собственной волѣ, по собственной своей иниціативѣ (принимая svadhā въ значеніи «воля»).

Космическій Сома является источникомъ всяческаго изобилія для той сферы, гдѣ онъ пребываетъ. Таковъ, какъ я думаю, смыслъ этого мѣста, хотя можно понимать его и иначе. Вторая часть стиха относится къ процедурѣ культа: amçur yavena pipiçe yato nrbhih sam jāmibhir nasate rakshate çirah — цвѣтокъ украсился ячменемъ (см. въ первой главѣ — описаніе процедуры изготовленія напитка, стр. 34), погоняемый мужами, онъ соединяется съ сестрами (пальцами) (и) прячетъ голову (?). Оставляя всторонѣ загадочное rakshate çirah—прячетъ голову,— мы видимъ, что это второе полустишье просто описываетъ процессъ изготовленія напитка. Можно думать, что термины перваго полустишья pra pinvate padam относятся также къ этой процедурѣ, и значатъ просто-на-просто «вздуваетъ свое мѣстопребываніе» — въ кадушкѣ, куда стекаетъ жидкость напитка, т. е. все наполняетъ и наполняетъ кадушку. Правда, въ такомъ случаѣ выраженіе pra pinvate padam плохо будетъ ладить съ другими терминами перваго полустишья: «проникая родителей, возбуждая воды—наполняетъ кадушку»! Но такого рода причудливыя соединенія мистическихъ идей и формулъ съ простымъ описаніемъ процедуры культа составляетъ обычный и излюбленный пріемъ стиля Вѣдъ. Можно принять, что выраженіе pra pinvate padam—вздуваетъ свое мѣстопребываніе—имѣетъ двойное значеніе,—мистическое, дополняющее предшествующія мистическія же формулы въ томъ смыслѣ, какой я указалъ выше, и другое, относящееся къ процедурѣ культа. Соединеніе двухъ значеній въ одномъ терминѣ есть, какъ мы зна-

емъ, обычный пріемъ стиля Вѣдъ. Такого рода амальгаму изъ мистическаго, небеснаго и земнаго мы находимъ между прочимъ во второй половинѣ стиха 71, 1:

harir oraçam krnute nabhas paya upastire camvor brahma nirnije.

«Златой—онъ дѣлаетъ себѣ прическу изъ облака, молоко (онъ беретъ себѣ) въ качествѣ покрывала въ двухъ кадкахъ, молитву—въ качествѣ наряда».

Дѣло идетъ здѣсь собственно о Сомѣ земномъ, о процедурѣ культа, но приведенные термины имѣютъ въ то же время и мистическое значеніе. Этотъ земной Сома, процѣживающійся въ двойную кадушку, есть воплощеніе Сомы мистическаго, одна изъ формъ котораго есть Сома небесный. Самый актъ воплощенія осуществляется при помощи извѣстнаго священнодѣйствія и молитвъ—гимновъ, которыя при этомъ поются. И вотъ эти то гимны и служатъ для Сомы мистическаго нарядомъ или украшеніемъ. Онъ наряжается въ молитву, въ гимнъ, въ экстазъ пѣнія, — онъ, которому прической служитъ облако, — это, очевидно Сома небесный, котораго голова ушла въ тучу, откуда льется дождь. Быть можетъ, этотъ образъ объяснитъ намъ загадочное rakshate çirah стиха 68, 4. Въ такомъ случаѣ это rakshate çirah—прячетъ голову—должно быть дополнено подразумѣваемымъ nabhasi—въ облакѣ, а сестры, съ которыми онъ въ этомъ же полустишьи соединяется, — не переставая обозначать пальцы, въ то же время должны быть понимаемы какъ миѳическія невѣсты, какъ женскія Сомы—вакханки, связь которыхъ съ представленіемъ *тучи* явствуетъ между прочимъ изъ сопоставленія терминовъ νύμφη — невѣста и нимфа и nubes — тучи (греч. νέφος). — «Сома небесный прячетъ голову въ тучу и соединяется съ небесными нимфами» — вотъ что говоритъ намъ второе полустишье стиха 68, 4.—«Сома дѣлаетъ себѣ изъ тучи головной уборъ и въ двухъ кадушкахъ, которыя, какъ извѣстно, изображаютъ небо и землю, дѣлаетъ себѣ покрывало изъ молока», — такъ говоритъ второе полустишье стиха 71, 1. Это молоко принадлежитъ тѣмъ самымъ небеснымъ нимфамъ и струится на землю въ потокахъ дождя. Въ дождѣ оно соединяется съ оплодотворяющимъ сѣменемъ самца,—оба начала—мужское (сѣмя) и женское (молоко) соединены въ концепціи дождя, что видно также изъ этимологическаго анализа названій дождя. (См.

прим.).—Замѣтивъ эти образы—тучи, нимфъ и небеснаго Сомы —въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, мы можемъ дать болѣе или менѣе удовлетворительное объясненіе загадочному стиху 71, 4:

Pari dyuksham sahasaḥ parvatāvṛdham madhvaḥ siñcanti harmyasya sakshaṇim | ā yasmin gāvaḥ suhutāda ūdhani mūrdhaṅ chrīnanty agriyam varīmabhih.

Прежде чѣмъ перевести этотъ стихъ дословно, необходимо дать общее понятіе о его содержаніи. Дѣло идетъ все о томъ же небесномъ Сомѣ, который есть дождь или миѳическая концепція дождя, — Сомѣ, который прячетъ голову въ тучу, дѣлаетъ себѣ изъ тучи головной уборъ и соединяется съ небесными нимфами, своими невѣстами, своими самками. Нашъ стихъ изображаетъ этотъ самый сюжетъ въ слѣдующихъ чертахъ. Есть на небѣ чертогъ (harmya); въ этомъ чертогѣ обитаютъ нимфы —небесныя самки, названныя здѣсь обычнымъ терминомъ gāvaḥ —коровы,—а терминъ этотъ, какъ извѣстно, прилагается и къ тучамъ. Эти самки — gāvaḥ, живущія въ небесномъ чертогѣ, суть, стало быть, *тучи*. Онѣ пребываютъ въ чертогѣ вмѣстѣ съ Сомою. Сома для нихъ—harmyasya sakshaṇi—владѣлецъ, сожитель дома. Онъ ихъ другъ-любовникъ.—Это—любовникъ *небесный* (dyuksha),—въ его распоряженіи находится *гора*—конечно,—*небесная* (parvatāvṛdh). — Если невѣсты-нимфы для него самки (gāvaḥ), то онъ для нихъ владыка (agriya). Онъ ихъ супругъ, — онѣ его ласкаютъ, лелѣютъ, и эти ласки представлены въ такомъ родѣ, что небесныя супруги потоками своего молока,— на грудяхъ своихъ, — *варятъ* владыку — Сому, — и это вареніе, соединеніе съ молокомъ сосредоточено въ головѣ Сомы, т. е. варится не весь Сома, а только его голова. Его голова, покоясь на грудяхъ, *сварилась*, по буквальному смыслу глагола, находящагося въ соотвѣтствующемъ мѣстѣ текста. Этотъ глаголъ— çṛī —варить — употребленъ нарочно, чтобы связать любовную сцену на небѣ съ описаніемъ процедуры культа. Сома небесный покоится на грудяхъ, у молока,—Сома земной смѣшивается съ молокомъ. Это смѣшеніе жидкости Сомы съ молокомъ обозначается, какъ мы знаемъ уже (см. I главу, стр. 34), терминомъ *варить*,—глаголомъ çṛī. И вотъ этотъ техническій терминъ отнесенъ къ Сомѣ небесному, перенесенъ съ земли въ небесный чертогъ,—и такимъ образомъ получился нарочито — загадочный образъ головы Сомы, сваренной на грудяхъ любов-

ницъ.—Теперь переведемъ все мѣсто дословно. Оно начинается описаніемъ самой процедуры культа.

«(Жрецы) разливаютъ небеснаго, на горѣ цвѣтущаго обладателя мощи, опьяняющаго напитка (и) чертога, въ которомъ (чертогѣ) самки (коровы), вкушающія жертвенную пищу, варятъ на грудяхъ владыку потоками молока, (сосредоточивающагося) на (его) головѣ.

Тотъ же образъ находимъ мы въ стихѣ 93, 3:

«uta pra pipya ūdhar aghnyāyā indur dhārābhih sacate sumedhāh | mūrdhānam gāvah payasā camushv abhi çrīnanti vasubhir na niktaih».

Но здѣсь онъ несравненно яснѣе:

«И вздулось вымя коровы, мудрый Инду воспринимаетъ струи (молока, смѣшивается съ молокомъ, текущимъ изъ вымени); коровы (самки) варятъ въ кадушкахъ голову съ молокомъ какъ бы (облекая ее) свѣтлыми покровами».

Это мѣсто можетъ служить объясненіемъ предыдущему. Вмѣсто çrīnanti murdhan agriyam — буквально «варятъ *въ головѣ* владыку» здѣсь мы имѣемъ болѣе «ясное» выраженіе: murdhānam çrīnanti—«варятъ *голову*»,—мѣстный падежъ замѣненъ винительнымъ. Термину varīmabhih соотвѣтствуетъ payasā vasubhir na niktaih, откуда явствуетъ, что это varīman—собств. пространство, широта — должно обозначать *молоко* и можетъ быть понято, какъ «широкія струи, широкій потокъ молока» (Такое значеніе указываетъ Грассманнъ въ своемъ словарѣ къ Ригъ-Вѣдѣ). Мнѣ кажется, однако же, что для объясненія varīmabhih слѣдуетъ принять въ соображеніе и терминъ vasubhir na niktaih стиха 93, 3. Къ сожалѣнію, значеніе слова vasu въ данномъ случаѣ не ясно. Я не думаю, что его можно было бы перевести здѣсь терминомъ gut, какъ хочетъ Грассманнъ. Скорѣе его можно было бы принять въ значеніи «свѣтъ»: молоко, покрывающее голову Сомы, сравнивалось бы, по своей бѣлизнѣ, съ чистымъ, яркимъ свѣтомъ, съ блестящими лучами свѣта. Но, мнѣ кажется, при сопоставленіи двухъ разсматриваемыхъ стиховъ, не слѣдуетъ упускать изъ виду едва ли случайнаго совпаденія корней *var*, оттуда произведено *varīman*, и *vas*, откуда—*vasu*. Оба корня суть синонимы; они употребляются въ значенія *покрывать*, *облекать* и я предложилъ бы перевести *varīman* и *vasu*—въ данныхъ стихахъ—выраженіями *покровъ*, *об-*

лаченіе, при чемъ подразумѣвается, что это облаченіе — не настоящее, что—это потоки, струи молока, представляемые какъ одежда, въ которую облекается Сома,—какъ покровъ, подъ который онъ прячетъ свою голову.— О «варенiи Сомы» говоритъ также стихъ VIII, 69, 3.

О небесномъ Сомѣ, какъ супругѣ небесныхъ женъ, говоритъ также стихъ IX, 86, 32, или собственно его вторая половина.. patir janīnām upa yati nishkṛtam—«супругъ идетъ на свиданіе съ женами».

Такимъ образомъ, сгруппированныя нами мѣста изъ гимновъ рисуютъ мистическаго Сому въ его отношеніяхъ, во-первыхъ, къ четѣ неба и земли и, во-вторыхъ, къ тѣмъ небеснымъ женамъ, въ которыхъ олицетворена творческая сила, скрытая въ дождевыхъ тучахъ. Въ обоихъ случаяхъ, передъ нами очерчивается въ сущности одна и та же концепція Сомы,—а именно концепція верховнаго представителя оплодотворяющаго начала въ природѣ. Это образъ верховнаго, мистическаго самца, оплодотворителя. Это все тотъ же *космическій Эросъ*, концепція котораго отчетливо проглядываетъ сквозь причудливые образы и отношенія образовъ, рисуемыхъ гимнами Р.-Вѣды. Рисуется ли любовная сцена на небѣ, въ чертогѣ изъ тучъ, на лонѣ водъ небесныхъ, выводится ли менѣе конкретный образъ Сомы въ его отношеніяхъ къ землѣ и небу, для которыхъ онъ и сынъ и въ то же время какой то высшій принципъ, сообщающій имъ ихъ творческую силу,—въ томъ и въ другомъ случаѣ мы имѣемъ, подъ именемъ Сомы, концепцію космическаго Эроса, какъ творческаго начала въ природѣ,—концепцію — очень древнюю, ибо она связывается къ древнимъ культомъ матери земли. Этотъ культъ я считаю, вслѣдъ за Бахофеномъ, однимъ изъ древнѣйшихъ. Его сущность состоитъ въ обоготвореніи творческой силы земли, которой материнство концепируется параллельно съ культурной ролью матерей на раннихъ степеняхъ развитія. Материнству земли противупоставляется оплодотворяющая сила самца, и этотъ самецъ есть Сома, ибо буйному, необузданному, рьяному божеству экстаза эта роль приличествуетъ болѣе, чѣмъ кому-либо другому изъ мужскихъ божествъ на *данной* ступени развитія. Но Сома — не супругъ земли, (эту роль играетъ Dyaus—небо), и Сома оказывается не только оплодотворителемъ, но и *сыномъ земли*. Такова именно и была концепція земли и

Сомы,—матери и самца—въ ту эпоху, когда въ самомъ человѣческомъ обществѣ на первомъ планѣ стоили *метери*, и *семья* еще не была организована.—Остатки этого воззрѣнія мы находимъ въ нѣкоторыхъ гимнахъ Ригъ-Вѣды. Сюда относятся тѣ мѣста, гдѣ идетъ рѣчь о землѣ, небѣ и Сомѣ.

Образъ первобычной четы земли и неба [1]) представляется въ гимнахъ Ригъ-Вѣды довольно блѣднымъ; по всему видно, что это божества уже поблекшія, отодвинутыя на второй планъ, заслоненныя другими божествами, пришедшими имъ на смѣну. Небо Dyaus отдѣльно отъ земли—prthivī—не фигурируетъ въ Вѣдахъ: отдѣленный отъ своей супруги, онъ превратился въ Варуну и въ Митру, которые получили самостоятельное миѳологическое развитіе. Земля—prthivī, что значитъ широкая, также не отдѣлима уже отъ неба, не имѣетъ самостоятельнаго бытья и рѣзко очерченной физіономіи. Мало того, это концепція до такой степени уже абстрагированная отъ образа физической, такъ сказать, живой земли, что эта послѣдняя оказывается *произведеніемъ* четы Dyavāprthivī, напр. въ стихѣ I, 159, 2, гдѣ говорится, что Dyavāprthivī создали *землю* (bhūman). Очевидно, Prthivī здѣсь уже не земля, а, такъ сказать, абстракція земли, лишенная плоти и крови и представляющая блѣдное отраженіе древнѣйшаго образа Матери-Земли, который дышалъ жизнью и свѣжестью красокъ. Это былъ именно исполненный пластичности и одухотворенный идеей материнства образъ земли, какъ *bhūmi* или *bhūman*, т. е. творческой, рождающей, или какъ γαῖα, что то же,—образъ которой въ приведенномъ стихѣ превратился въ *продуктъ* абстрактной четы Dyāvaprthivī, т. е. свѣтлаго и широкой, и который тамъ же охарактеризованъ эпитетами uru—широкое и amṛtam—безсмертное (поставленными въ среднемъ родѣ, потому что названіе земли взято въ среднемъ родѣ — bhūman). Такъ вотъ эта то широкая и безсмертная мать (bhūmi), представленная здѣсь продуктомъ, и была нѣкогда верховной богиней природы и культуры, а вѣдійская Prthivī есть не что иное какъ абстракція отъ нея, оторванная отъ ея живаго образа и цѣликомъ построенная на одномъ изъ ея эпитетовъ —широкая (uru, urvī).

---

[1]) Характеристика этихъ божествъ сдѣлана между прочимъ Muir'омъ, см. Orient und Occident, drittes Iahrgang, стр. 450—456.

Далеко не яркій образъ Свѣтлаго (Неба, Dyaus)—супруга земли—еще больше блѣднѣетъ при сопоставленіи его съ активной ролью *сына* этой четы, о которомъ посвященный послѣдней гимнъ I, 160 говоритъ слѣдующее:

sa vahnih putrah pitroh pavitravān punāti dhīro bhuvanāni māyayā | dhenum ca prçnim vrshabham suretasam viçvāhā çukram payo asya dukshata ‖ 3 ‖ ayam devānām apasām apastamo yo jajāna rodasī viçvaçambhuvā | vi yo mame rajasī sukratūyayājarebhi skambhanebhih sam ānrce ‖ 4 ‖ Буквально:

3. «Этотъ рьяный сынъ двухъ родителей—очиститель—мудрый просвѣтляетъ существа волшебной силой; изъ коровы Prçni, изъ быка съ прекраснымъ сѣменемъ повсюду выдоена его блестящая жидкость. 4. Это, среди боговъ, самый дѣятельный изъ дѣятельныхъ, (онъ) который создалъ два міра, предназначенные для благоденствія всѣхъ, (онъ) который (своимъ) чародѣйствомъ измѣрилъ два пространства воздушныя (и) утвердилъ (ихъ) на негніющихъ опорахъ».

Несомнѣнно, что этотъ «сынъ» двухъ міровъ есть мистическій Сома; не названный здѣсь по имени, онъ однако же охарактеризованъ такими эпитетами и обставленъ такими чертами, которые не оставляютъ на этотъ счетъ никакого сомнѣнія. Прежде всего бросаются въ глаза термины *pavitravān* и *punāti*: это, какъ мы знаемъ, спеціальные, техническіе термины культа Сомы. Pavitravān значитъ «снабженный тѣмъ, что называется *pavitra*», а pavitra значитъ «очистительное средство» вообще и спеціально — та цѣдилка, сквозь которую процѣживается жидкость Сомы. Punāti значитъ прочищаетъ, дѣлаетъ свѣтлымъ, просвѣтляетъ и пр. Это терминъ, взятый изъ самой процедуры приготовленія напитка. Если жидкость Сомы «очищается», «дѣлается свѣтлой» и т. п., то мистическій или небесный Сома, представляемый, какъ изготовитель и хранитель небеснаго напитка — амброзіи, долженъ былъ пониматься — какъ верховный «очиститель», какъ небесный жрецъ, который «очищаетъ», т. е. изготовляетъ амброзію неба. Затѣмъ, по терминологіи, свойственной стилю Вѣдъ, этотъ процессъ «очищенія» переносится отъ амброзіи на тѣхъ, для кого предназначается амброзія, въ силу чего мысль «Сома очищаетъ амброзію и даруетъ ее людямъ» выражается такъ: Сома очищаетъ людей. Такой именно смыслъ имѣетъ въ вышеприведенномъ стихѣ выраженіе punāti

bhuvanāni. Сынъ двухъ міровъ, очищающій существа, — это Сома, очищающій (изготовляющій) амброзію и сообщающій ее существамъ. Затѣмъ терминъ vahni, который я перевелъ *рьяный*, есть также одинъ изъ обычныхъ эпитетовъ Сомы. Vahni значитъ «тотъ, который несетъ или везетъ», — это одно изъ названій коня, прилагаемое къ Сомѣ и Агни для характеристики той быстроты и стремительности, съ которыми текутъ струи Сомы и пылаетъ пламя очага. Корень *vah* (индоевроп. va_1gh_1 наше вез-воз въ словахъ везу, возница, возъ и пр.) примѣненъ здѣсь, какъ я думаю, въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мы употребляемъ глаголъ *нести* для обозначенія *быстраго* бѣга коня: мы говоримъ: конь понесъ, несетъ—т. е. бѣжитъ съ чрезмѣрной быстротой,—вѣдійскій терминъ vahni употребляется именно въ подобномъ же значеніи — «стремительно бѣгущій», «несущійся во всю прыть».—Изъ совокупности этихъ чертъ явствуетъ, стало быть, что приведенное мѣсто I, 160, 3, 4 рисуетъ намъ Сому, какъ божество, изготовляющее и распредѣляющее амброзію небесъ. Эта амброзія названа çukram payas — «блестящимъ, свѣтлымъ молокомъ или жидкостью Сомы» и составляетъ какъ бы «чудную эссенцію», которую Сома влагаетъ въ людей, въ животныхъ, въ растенія и которая—у небесной коровы — тучи — превращается въ ея «жирное молоко», дождемъ утучняющее землю, а у небеснаго быка-самца—въ его «чудесное сѣмя», которое дождемъ оплодотворяетъ землю подобно тому, какъ золотой дождь Зевса оплодотворилъ Данаю. Образы небесный коровы Pṛçni и небеснаго быка суть олицетворенія женской и мужской концепціи дождя, какъ молока и сѣмени; связь этихъ концепцій съ идеей Сомы, указанная нами въ главѣ III-ей, — получаетъ здѣсь мистическое обоснованіе, въ силу котораго чудесная сила этого дождя-молока и этого дождя-сѣмени объясняется тѣмъ, что въ нихъ таится амброзія Сомы — этотъ элексиръ творчества, жизни и безсмертія.—Съ тѣмъ вмѣстѣ стихъ 3-й нашего гимна можетъ быть переданъ по русски [1]) такъ: «рьяный, какъ конь, этотъ сынъ земли и неба, этотъ мудрецъ даруетъ существамъ свою волшебную амброзію; стру-

[1]) Вышеприведенный переводъ долженъ быть разсматриваемъ не какъ русскій, а какъ буквальный.

ится ли дождемъ молоко небесной коровы, падаетъ ли чудное сѣмя небеснаго быка, — всегда и вездѣ это льется прозрачная (чистая, свѣтлая) амброзія Сомы». Слѣдующій стихъ 4-ый называетъ Сому дѣятельнѣйшимъ, энергичнѣйшимъ изъ боговъ, —эпитетъ, прекрасно гармонирующій съ творческой ролью, приписанной Сомѣ въ предыдущемъ стихѣ и съ эпитетомъ vahni — рьяный. Мало того: забывъ, что въ стихѣ 3-мъ Сома былъ сыномъ земли и неба, стихъ 4-й говоритъ, что Сома создалъ два міра (rodasī), т. е. небо и землю. Это противорѣчіе можетъ быть—не устранено, а объяснено слѣдующимъ образомъ. Первоначально Сома противуполагался землѣ, какъ представитель мужскаго начала, и слово putra значило (какъ я старался показать въ главѣ III-ей) не только *сынъ*, но и *самецъ*, такъ что Сома — putra земли понимался какъ сынъ и супругъ земли. Дальнѣйшее развитіе этого положенія привело къ концепціи земли и космическаго Эроса, какъ верховной и изначальной супружеской четы. Но когда палъ древній культъ матери-земли, когда пластическій образъ этой богини замѣнился абстрактной и блѣдной фигурой Prthivī, и земля изъ божества превратилась въ продуктъ (какъ въ стихѣ I, 159, 2), тогда Сома, оставаясь сыномъ Prthivī — богини, могъ быть понимаемъ какъ отецъ *земли*—продукта, понятіе которой входитъ въ Dualis rodasī (два міра). Равнымъ образомъ и небо (входящее, вмѣстѣ съ землей, въ Dualis rodasī) представлялось уже не божествомъ—супругомъ земли или не только такимъ божествомъ, но и просто «небомъ» — продуктомъ, созданіемъ мистическаго Сомы. Такъ въ стихѣ IX, 96, 5 Сома названъ родителемъ неба и земли, и хотя здѣсь небо и земля могли пониматься, какъ *божества* (ибо тутъ же въ качествѣ созданій Сомы фигурируютъ и Агни, и Индра, и Вишну), но они уже не фигурируютъ здѣсь какъ та верховная чета, къ которой Сома стоитъ въ отношеніяхъ сыновнихъ [1]). Итакъ вотъ два положенія, которыя на первыхъ порахъ не

[1]) Въ гимнѣ VI, 47, котораго первые 5 стиховъ посвящены изображенію чудесныхъ свойствъ Сомы, какъ напитка, и великихъ дѣяній Сомы мистическаго, въ стихѣ 4-мъ находится слѣдующее: ayaṃ sa yo varimāṇaṃ prthivyā varshmāṇaṃ divo akṛṇod ayaṃ saḥ... «это тотъ, кто сотворилъ ширь земли и высь неба,—это тотъ»!—«Ты, о Сома, создалъ небо и землю»! —говоритъ стихъ VIII, 48, 13.

заключали въ себѣ противорѣчія: Сома—сынъ-супругъ Prthivī и Сома—родитель земли и неба. Но когда слово putra перестало значить «супругъ, самецъ» и когда роль супруги земли перешла отъ Сомы къ небу (Dyaus), тогда и развилось противорѣчіе двухъ положеній: Сома — *сынъ* Земли и Неба и Сома — родитель земли и неба, — противорѣчіе, усугубленное тѣмъ обстоятельствомъ, что терминъ rodasī—два міра—сталъ употребляться для обозначенія неба и земли не только какъ явленій, но и какъ божествъ.

Разъ такое противорѣчіе возникло, поэзія Вѣдъ обогатилась новымъ абсурдомъ: сынъ земли и неба — онъ же и ихъ создатель. Съ тѣмъ вмѣстѣ и мистика вѣдійскихъ мудрецовъ обогатилась еще одной лишней тайной, и, конечно, эти мудрецы не могли, не должны были стараться сгладить противорѣчіе, устранить абсурдъ: напротивъ они должны были сохранить ихъ и, буде возможно, еще рѣзче оттѣнить, ибо нагроможденіе такихъ абсурдовъ и энигмъ составляетъ существенную принадлежность мистики, — это подтверждается исторіей всѣхъ мистическихъ ученій, какія когда либо существовали. И мудрецы Вѣдъ хранили и лелѣяли эти противорѣчія и абсурды, развившіеся въ теченіи вѣковъ отъ столкновенія различныхъ идей, образовъ, терминовъ и т. п.,—абсурды стали «тайнами», и цѣлая мистическая система идей составилась изъ такихъ тайнъ, въ которыя вѣрили—quia absurdum.

Объ этомъ «сынѣ и творцѣ земли и неба» гимны Вѣдъ говорятъ иногда съ особливой таинственностью, какъ бы избѣгая называть его по имени. Такъ въ гимнѣ III, 56, посвященномъ землѣ и небу, послѣ обычныхъ прославленій этой «старѣйшей» четы, «отъ которой произошли боги» и пр., мы находимъ, въ стихѣ 3-мъ, слѣдующее: sa it svapā bhuvaneshv āsa ya ime dyāvāprthivī jajāna—«великій художникъ, среди существъ, былъ тотъ, кто создалъ эту чету земли и неба». Этотъ таинственный Деміургъ есть, конечно, тотъ же, котораго вышеприведенный стихъ I, 160, 4 называетъ «дѣятельнѣйшимъ изъ дѣятельныхъ», т. е. обладающимъ наибольшимъ количествомъ творческихъ силъ.

Вернемся теперь къ отношеніямъ указаннаго Сомы — Деміурга къ Землѣ и Небу. Да припомнитъ читатель тѣ черты изъ вышеприведенныхъ стиховъ гимна I, 160, гдѣ выставлена

на видъ оплодотворяющая, творческая сила «сына земли и неба»; это именно *его* чудодѣйственная амброзія оплодотворяетъ землю дождемъ. Такой образъ несомнѣнно показываетъ, что нѣкогда «хранитель амброзіи», т. е. Сома, *представлялся супругомъ земли.* Онъ противупоставлялся землѣ — началу женскому, —какъ представитель начала мужскаго, и первоначальная супружеская чета была не «земля и небо», а «земля и Сома», подобно тому какъ въ приведенномъ нами мѣстѣ изъ Эврипида основными, первоначальными божествами названы Діонисъ и Гайя (Деметра-Земля) или какъ по Гезіоду первыми возникли изъ Хаоса Земля (съ Тартаромъ) и Эросъ. Что касается до Неба-Dyaus, то первоначально онъ былъ не супругомъ Земли, а, по всей вѣроятности, ея братомъ или сестрою. Его образъ какъ самца, какъ оплодотворителя въ сравненіи съ образомъ Сомы — Эроса является крайне блѣднымъ — даже полѣ того какъ онъ сталъ супругомъ Земли, замѣнивъ Сому, — при чемъ послѣдній все-таки остался при этой «четѣ» въ качествѣ какъ бы представителя оплодотворяющаго начала, отъ котораго та чета и черпаетъ свою творческую силу. Сома какъ бы состоитъ при Землѣ и Небѣ въ качествѣ космическаго Эроса. Съ тѣмъ вмѣстѣ супружеская роль Неба — Dyaus представляется, если можно такъ выразиться, ролью «фиктивнаго мужа» и во всякомъ случаѣ—позднѣйшею, при чемъ даже «полъ» этого мужа съ точностью неизвѣстенъ, ибо слово Dyaus употребляется и въ муж. и женскомъ родѣ, а стихъ 1-ый гимна I, 185, посвященнаго четѣ Земли и Неба, представляетъ обоихъ въ женскомъ родѣ: «которая изъ нихъ первая, которая вторая? Какъ родились онѣ? — Кто знаетъ это, о мудрецы»? (katarā pūrvā katarāparāyoḥ kathā jāte kavayaḥ ko vi veda).

Въ виду этихъ указаній и соображеній, я думаю, что первоначально Земля и Небо не стояли въ супружескихъ отношеніяхъ, но могли составлять чету двухъ сестеръ. Сома — какъ представитель мужскаго, оплодотворяющаго начала — противупоставлялся Землѣ—началу женскому, такъ что были *двѣ* четы: «Земля и Небо», «Земля и Сома»,—Гайя и Эросъ.

Итакъ мистика Сомы таитъ въ себѣ отрывки изъ концепцій высокой древности. Но эти черты, завѣщанныя древностью,

подверглись утонченной философско-мистической переработкѣ въ эпоху, когда впервые были заложены основы индійской метафизики. Мистику Сомы—въ ея окончательномъ видѣ—слѣдуетъ классифицировать вмѣстѣ напр. съ философскимъ гимномъ X, 129, и отнести къ концу Вѣдійскаго періода. Но объ этомъ — въ послѣдней главѣ.—На очереди стоитъ теперь вопросъ о «Миѳологіи» Сомы.

ГЛАВА V.

Сома въ его отношеніяхъ къ небеснымъ миѳамъ.

Содержаніе той сложной религіозно-миѳологической концепціи, которая связывается съ именемъ Сомы, не исчерпывается вышеразобранными представленіями Сомы, какъ божества экстаза, опьяненія и рѣчи-пѣнія, какъ верховнаго и изначальнаго самца, наконецъ какъ космическаго Эроса и мистическаго владыки всего сущаго. Въ гимнахъ IX-го М. мы находимъ черты, обнаруживающія уже иную концепцію Сомы, — концепцію, которая, повидимому, далеко не согласуется съ характеристикой Сомы, изображенной нами. Это—представленіе Сомы, какъ *солнца* или какъ божества, находящагося въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ солнцу. Въ этой концепціи Сома является уже не культурнымъ и мистическимъ божествомъ, а одной изъ многочисленныхъ миѳологическихъ фигуръ солнца и съ тѣмъ вмѣстѣ переносится въ сферу такъ называемыхъ «небесныхъ» миѳовъ. Переходя къ изученію *этой* стороны религіозной концепціи Сомы, мы должны постараться уяснить себѣ истинныя отношенія ея къ другимъ сторонамъ, которыя мы разсмотрѣли выше. Главный вопросъ, стало быть, на который мы должны отвѣтить въ этой главѣ, можетъ быть формулированъ такъ: *какъ связать* миѳологическое представленіе Сомы, какъ *солнца*, съ культурной концепціей Сомы, какъ божества экстаза, и мистической,— какъ космическаго Эроса и верховнаго владыки всего сущаго?

Постараемся же дать посильный отвѣтъ на этотъ вопросъ.

§ 1 Сома-солнце — Soma и Savitar.

Солнечная природа Сомы воспроизводится разнообразными оборотами, какъ напр. сравненіемъ, сопоставленіемъ Сомы

съ солнцемъ, «описаніемъ» тѣхъ или другихъ качествъ Сомы эпитетами, прямо указывающими на солнце. Есть наконецъ мѣста, гдѣ, по моему мнѣнію, Сома прямо названъ солнцемъ, напр. 65, 1: «hinvanti sūram usrayaḥ svasāro jāmayas patim maḥām indum maḥīyuvaḥ»—«погоняютъ (гонятъ, влекутъ) солнце-владыку свѣтлыя сестры—(его) подруги,—величая (возвеличивая) (его) — великаго Инду». Этотъ стихъ находится и въ Sāma-Вѣдѣ (2, 3, 1, 5, 1), а въ стихѣ 67, 9 мы находимъ его варіантъ: «hinvanti sūram usrayaḥ pavamānam»... — «Погоняютъ солнце—Паваману свѣтлыя»... Puvamāna, какъ мы знаемъ есть синонимъ Сомы, какъ и Indu. Итакъ Indu = sūra: Сома прямо названъ солнцемъ, отожествленъ съ солнцемъ [1]). Въ другихъ мѣстахъ мы находимъ сосноставленіе Сомы съ солнцемъ, причемъ солнечная природа Сомы обнаруживается болѣе или менѣе отчетливо. Такъ стихъ 64, 30 оканчивается фразой «pavasva sūryo dṛçe» — «теки, — солнце (нашему) взору» — т. е. теки, — ты, который подобенъ солнцу, — ты, имѣющій обличье солнца. Неопред. накл. *dṛçe* употреблено здѣсь такъ какъ употребляется ἰδεῖν или ἰδέσθαι у Гомера — «на видъ», «съ виду» (напр. θαῦμα ἰδέσθαι). Этотъ стихъ находится и въ Sāma-Вѣдѣ, (2, 1, 1, 2, 3)—съ небольшимъ варіантомъ, который для насъ въ данномъ случаѣ любопытенъ. Въ Ригъ-Вѣдѣ разсматриваемый стихъ страдаетъ нѣкоторой неясностью: «rdhak soma svastaye *saṃjagmāno divaḥ* kaviḥ pavasva» и пр.—«впередъ, о Сома, для блага *соединяясь* (сходясь) поэтъ неба теки» и пр. Причастье saṃjagmāno остается безъ дополненія. Эта неясность устранена въ варіантѣ Sāma-Вѣды, гдѣ вм. *divaḥ kaviḥ* стоитъ *divā kave*, и слово divā (Instrum.) относится къ предшествующему *saṃjagmāno*: «соединяясь съ небомъ». Поэтъ обращается къ Сомѣ — солнцу съ пожеланіемъ, чтобы онъ соединился съ небомъ и потекъ для блага (людей, міра). Эта мысль для насъ въ особенности любопытна: мы ею воспользуемся для уясненія истинной природы Сомы-Солнца и для отвѣта на вопросъ: какая изъ из-

[1]) Правда, можно слово sūra (или svar) принять здѣсь въ смыслѣ прилагательнаго свѣтлый. Но въ виду другихъ весьма категорическихъ сопоставленій Сомы съ солнцемъ, я считаю наиболѣе естественнымъ принять здѣсь svar въ его обычномъ значеніи «солнце».—Такъ понимаетъ это мѣсто Bergaigne, Rel. véd. I, 161.

вѣстныхъ намъ концепцій Сомы лежитъ въ основѣ представленія Сомы-Солнца? Я постараюсь доказать, что это именно — концепція Сомы-самца,—самца небеснаго и космическаго Эроса, котораго миѳологической манифестаціей является не только дождь, но и солнце. — Въ стихѣ 54, 2, Сома сравнивается съ солнцемъ: «sūrya ivopadrg»...—«Онъ, какъ солнце, взпрающій». Въ стихѣ 54, 3: «somo devo na sūryaḥ»—«Сома какъ богъ солнце (стоитъ выше всѣхъ существъ). Равнымъ образомъ и въ ст. 63, 13: somo devo na sūryo... Въ гимнѣ 64, стихъ 7, говорится, что потоки (=кони) Сомы разлились, потекли, пущены (asṛkshata), *какъ лучи солнца*—sūryasyeva na raçmayaḥ,—откуда слѣдуетъ, что эти потоки — кони (sarga) суть именно *лучи* Сомы-солнца. Въ слѣдующемъ 8-мъ стихѣ Сома представленъ производящимъ свѣтъ на небѣ, наполняющимъ небеса блескомъ—ketum kṛnvan divas pari, — а въ слѣдующемъ 9-мъ стихѣ онъ на небѣ «*вопіетъ, звучитъ какъ солнце*»—akrān devo na sūryaḥ. Глаголъ *akrān*, какъ мы знаемъ, намекаетъ на самца, — быка, жеребца и т. п. Если, поэтому, оказывается, что Сома *мычитъ* (или *ржетъ*) какъ богъ солнце, то отсюда слѣдуетъ, что этотъ богъ солнце есть не что иное, какъ самецъ (быкъ, жеребецъ и т. п.) *въ образѣ солнца*. Мы находимъ здѣсь, стало быть, указаніе на то, что въ основѣ представленія Сомы—солнца лежитъ концепція Сомы какъ самца—оплодотворителя.

Въ стихахъ 10, 5;—66, 5;—83, 1, 2—мы находимъ Сому, представленнымъ въ видѣ солнца, растилающаго на небѣ рѣшето (сито) своихъ лучей. Сито (рѣшето, цѣдилка)—pavitram —одинъ изъ важнѣйшихъ аттрибутовъ Сомы — приписывается и Сомѣ-солнцу: это сѣть его лучей. Указанный образъ Сомы-солнца воспроизведенъ въ этихъ трехъ стихахъ слѣд. образомъ:

10, 5: āpānāso vivasvato jananta ushaso bhagam sūrā aṇvam vi tanvate — «пріобрѣтая (получая) удѣлъ (послѣ āpānāso нужно подразумѣвать bhagam) солнца (Вивасвата), рождая отъ Зари блескъ (Заря-супруга солнца, свѣтъ дня—ихъ чадо), солнцы растягиваютъ себѣ сито». Въ соотвѣтствующемъ стихѣ Sāma-Вѣды (2, 4, 2, 1, 8) вмѣсто janantas (рождая) находится jinvantas — увеличивая, усугубляя, развивая. Мы переведемъ: «являясь въ роли солнца, увеличивая блескъ Зари, солнцы (=Сомы) и пр.». Яснѣе изображена эта мысль въ стихѣ 66, 5: «tava çukrāso arcayo divas pṛshṭhe vi tanvate pavitram soma dhāmaḥ-

hih»—«твои блестящіе лучи, о Сома, разстилаютъ себѣ на вершинѣ неба сито по закону (по законамъ міроваго порядка — rta)». Наконецъ въ стихахъ 83, 1, 2 данная мысль выражена такъ: pavitram te vitatam brahmanas pate»...—«твое сито растянуто, о владыко молитвы»... «taposh pavitram vitatam divas pade çocanto asya tantavo vy asthiran» — «сито жгучаго (или солнца) распростерто въ обители неба, его блестящія нити растянуты». (Тотъ же стихъ въ Sāma-B., 2, 2, 2, 16, 2, съ варіантомъ arcanto вм. çocanto).

Стихъ 66, 22 сравниваетъ Сому съ солнцемъ — sūro na viçvadarçatah — какъ солнце всѣми созерцаемое (съ чувствомъ религіознаго почитанія). Въ стихъ 66, 24 говорится, что Сома (pavamāna) породилъ блестящій свѣтъ и сокрушилъ (разбилъ) черныя потемки.

Въ стихѣ 75, 1 Сома всходитъ на колесницу солнца (ā suryasya.... ratham... aruhad...).

Въ стихѣ 83, 3—Сома произвелъ блескъ авроръ, — заставилъ зори сіять, озарилъ ихъ (arūrucad ushasah). Тутъ же онъ названъ *быкомъ* (uxā). Подобный оборотъ мы находимъ также въ ст. 85, 9, гдѣ говорится, что Сома взошелъ на небо (adhi dyām asthād), освѣтилъ, заставилъ свѣтить свѣточи неба (arūrucadvi divo rocanā) и что онъ при всемъ томъ—быкъ-самецъ (vrshabho).

Въ гимнѣ 63-мъ мы находимъ 3 стиха (7 — 9), которые, повидимому, вырваны изъ какого то другаго гимна и впослѣдствіи были вставлены въ гимнъ 63-й, гдѣ они плохо вяжутся съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Они находятся и въ Sāma-Вѣдѣ, II, 5, 1, 8. Кромѣ того первый стихъ (R. V. 63, 7) повторенъ и въ другомъ мѣстѣ Sāma-B.—I, 6, 1, 1, 7. Эти три стиха рисуютъ намъ Сому какъ солнце и въ то же время намекаютъ на какія то спеціальныя отношенія между Сомою, солнцемъ и Индрой. Вотъ это мѣсто въ редакціи Ригъ-Вѣды:

63, 7: ayā pavasva dhārayā yayā sūryam arocayah hinvāno mānushīr apah.

«Теки той струею, которою ты озарилъ солнце, гоня (выпуская, струя) воды, благодѣтельныя для людей».

63, 8: ayukta sūra etaçam pavamano manāv adhi antarikshena yātave.

«Солнце—Павамана запрегъ коня надъ человѣкомъ (надъ

людьми, вверху, на небѣ) чтобы отправиться въ путь по воздуху».

63, 9: uta tyā harito *daça* sūro ayukta yātave indur indra *it* bruvan.

«И солнце запрягло тѣхъ 10 (золотыхъ) коней, чтобы отправиться въ путь, говоря: Инду—эта Индра.

Въ Sāma-Вѣдѣ послѣдній стихъ представляетъ слѣдующіе варіанты, сообщающіе ему большую ясность и правильность:

Uta tyā harito *rathe* sūro ayukta yātave indur indra *iti* bruvan.

Вмѣсто «запрегъ *10* коней» мы имѣемъ здѣсь «запрегъ коней *въ колесницу*». Эта черта здѣсь болѣе у мѣста, чѣмъ число 10, по скольку рѣчь идетъ здѣсь о солнцѣ, или о Сомѣ-солнцѣ; «10 коней», т. е. *10 пальцевъ* были бы у мѣста, если бы рѣчь шла о Сомѣ т. сказ. натуральномъ, очищаемомъ и выжимаемомъ при помощи 10-ти пальцевъ. Частица *iti*, замѣняющая наши ковычки («—»), въ данномъ случаѣ предпочтительнѣе частицы *it*, служащей для усиленія предшествующаго термина.

Разсматривая эти три стиха въ ихъ взаимной связи, мы прежде всего замѣчаемъ, что два послѣднія тѣснѣе примыкаютъ одинъ къ другому и составляютъ какъ бы одно цѣлое или одну часть, вырванную изъ какого то намъ неизвѣстнаго цѣлаго.

Эти два стиха изображаютъ намъ Сому-солнце, при чемъ представленіе солнца выдвинуто на первый планъ, а представленіе Сомы, такъ сказать, стушевалось и только указано въ первомъ (8) стихѣ терминомъ Pavamāna, а во второмъ (9) числомъ *10*, которое въ Sāma-Вѣдѣ отсутствуетъ и замѣнено терминомъ *rathe*, которымъ, такъ сказать, еще больше подчеркивается *солнечная* природа дѣйствующаго лица. Наконецъ во второмъ полустишьи послѣдняго стиха солнце представляется какъ бы отличнымъ отъ Сомы, и въ его уста влагается положеніе, гласящее, что Сома (Инду) есть Индра.

Единственный выводъ, который мы можемъ сдѣлать на основаніи этого мѣста, состоитъ въ томъ, что концепція Сомы-солнца, такъ сказать, обособляется, отдѣляется отъ концепціи Сомы-божества экстаза. Этотъ послѣдній, характеризуемый эпитетомъ *indu*—горячій, пламенный, сопоставляется и даже отожествляется съ Индрой — по крайней мѣрѣ въ глазахъ Сомы-солнца. Индра—богъ грозы и молніи—есть освободитель солн-

ца; онъ освобождаетъ солнце отъ тучъ—этихъ злыхъ демоновъ, которые заволокли, похитили солнце. Такой подвигъ совершаетъ Индра при содѣйствіи Сомы, благодаря Сомѣ, напитокъ котораго воодушевляетъ Индру. И вотъ почему солнце имѣетъ право сказать, что Инду (Сома) есть Индра. Но то же самое говоритъ и первый изъ приведенныхъ стиховъ: Сома озарилъ солнце своею струею,—т. е. далъ ему возможность сіять, вдохновивъ своею струею Индру на тотъ подвигъ, которымъ солнце было освобождено отъ заволакивавшихъ его тучъ.—Теперь намъ понятенъ будетъ смыслъ всего мѣста: Сома вдохновилъ Индру, Индра разбилъ тучу и пролилъ дождь, — ergo: Сома пролилъ воды (hinvāno mānushīr apaḥ). Разъ эти благодѣтельныя для людей воды пролились,—тучи разсѣялись и солнце освободилось. Оно вновь возсіяло на небѣ, и виновникомъ этого является Сома: это онъ заставилъ солнце сіять (arocayat). Освобожденное солнце запрягаетъ коней, пускается въ дальнѣйшій путь и говоритъ: «Инду — это самъ Индра, — не будь Инду (Сомы),—Индра не могъ бы освободить меня».

Это представленіе о Сомѣ, какъ объ освободителѣ солнца встрѣчается и въ другихъ мѣстахъ. Такъ напр. стихи 4, 5, 6 заключаютъ въ себѣ пожеланіе, чтобы Сома далъ людямъ солнце, чтобы онъ далъ людямъ возможность долго видѣть солнце. Стихъ 49, 5 говоритъ, что Pavamāna пролился, разгоняя (сокрушая) злыхъ демоновъ и сообщая дню его исконный свѣтъ. (Pratnavad rocayan rucaḥ—попрежнему возжигая свѣтъ—дня) — Въ стихѣ 28, 5 говорится о Сомѣ: esha sūryam arocayat—этотъ (Сома) озарилъ солнце (заставилъ солнце сіять). — Въ стихѣ 86, 22 говорится, что Сома, сидя во чревѣ Индры (sidann indrasya jaṭhare), возвелъ солнце на небо, далъ солнцу возможность появиться на небѣ (sūryam āroḥayo divi). — Послѣднее выраженіе повторяется въ стихѣ 107, 7 (ā sūryam roḥayo divi).

Въ томъ же смыслѣ употребляется *иногда* выраженіе — «Сома родилъ солнце». Я говорю *иногда*, потому что, какъ мнѣ кажется, эта фраза употребляется также и въ другомъ—спеціально мистическомъ или космогоническомъ смыслѣ, о чемъ у насъ была рѣчь выше. Въ значеніи «освободилъ отъ тучъ», «заставилъ сіять» и т. п. мы находимъ это выраженіе въ стихѣ 23, 2: anu prāṭnāsa āyavaḥ padaṃ naviyo akramuḥ ruce janaṃta sūryam—«исконные Ayu (=Сомы) вступили на новое мѣсто,

они родили солнце для блеска». Я перевелъ буквально, но нужно замѣтить, что выраженіе «родилъ для блеска» должно было значить просто «сообщилъ блескъ», «заставилъ сіять»: rice можно понимать—какъ неопред. накл. глагола ric, а глаголъ *jan*—въ смыслѣ дѣлать, производить. Смыслъ всего мѣста тотъ, что исконные Сомы при новомъ повтореніи процедуры культа вступаютъ на новое мѣсто, чтобы еще разъ опьянить Индру и черезъ его посредство сообщить солнцу его блескъ. Вступленіе исконнаго Сомы на новое мѣсто обозначаетъ повтореніе процедуры культа и можетъ быть понимаемо въ смыслѣ новаго воплощенія мистическаго Сомы, который изначаленъ, въ Сому земнаго, матеріальнаго, который каждый разъ при повтореніи процедуры культа, является, такъ сказать, новымъ сосудомъ, новымъ мѣстопребываніемъ Сомы мистическаго.

Другого рода отношеніе Сомы къ солнцу выставлено въ стихахъ 17, 5, 6, гдѣ говорится, что Сома восходитъ на три небесныя сферы, озаряетъ небо и приводитъ солнце въ движеніе; жрецы, завидя солнце, поютъ гимнъ и приступаютъ къ жертвоприношенію.—Сопоставляя это мѣсто съ вышеприведеннымъ, мы должны отмѣтить слѣдующую черту: какъ здѣсь, такъ и тамъ «освобожденіе» или «появленіе» солнца приводится въ связь съ процедурою культа, но при этомъ бросается въ глаза то обстоятельство, что въ стихахъ 17, 5, 6 появленіе солнца указано какъ моментъ, предшествующій культу. Жертвоприношеніе, о которомъ идетъ рѣчь въ этомъ мѣсто, очевидно происходитъ при восходѣ солнца. Едва завидя восходящее свѣтило (dadhānāç cakhasi priyam, т. е. sūryam), жрецы (viprāh — kāravah) запѣли гимнъ (abhi anūshata) въ самомъ началѣ жертвоприношенія (mūrdhan yajnasya). Таково содержаніе стиха 17, 6; предыдущій стихъ (17, 5) обращается прямо къ Сомѣ: ты озаряешь небо, ты привелъ въ движеніе солнце и пр. Этотъ стихъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ содержаніе того гимна, который запѣли жрецы, завидя восходящее свѣтило. Здѣсь мы имѣемъ предъ собою концепцію Сомы въ его непосредственныхъ отношеніяхъ къ солнцу и къ небу, — независимо отъ посреднической роли Индры. Сома является здѣсь непосредственной причиной озаренія небесъ, восхода солнца, и, конечно, этотъ Сома, приводящій въ движеніе солнце, есть тотъ мистическій Сома небесныхъ водъ, о творческой функціи котораго

говоритъ намъ стихъ 42, 1: janayan rocanā divo, janayan apsu sūryam... «Рождая свѣтила неба, рождая солнце въ водахъ и пр. Творческая дѣятельность этого мистическаго Сомы повторяется ежедневно, — методически — правильно, по вѣчныхъ законамъ космическаго порядка (rta).

Но эти отношенія Сомы къ солнцу не могутъ быть разсматриваемы какъ свидѣтельствующія въ пользу солнечной природы самаго Сомы. Поэтому я бѣгло перечислю мѣста, въ которыхъ воспроизводятся эти отношенія (какъ прямыя, такъ — чрезъ посредство Индры), чтобы затѣмъ перейти къ концепціи Сомы-солнца.

Стихъ 97, 31 говоритъ, что Сома утучнилъ (apinvo) солнце лучами, т. е. сообщилъ ему блескъ. Стихъ 97, 33 приглашаетъ Сому прійти къ лучу солнца. Ст. 97, 41 говоритъ, что Сома далъ Индрѣ силу и сообщилъ (родилъ) солнцу блескъ. Любопытна конструкція послѣдней фразы: ajanayat sūrye jyotir induh — буквально: «родилъ *отъ солнца* блескъ Инду»; солнце представлено какъ бы супругой Сомы.—Стихъ 110, 3 говоритъ, что Сома на небѣ родилъ солнце. Въ стихѣ 29, 2 Сома названъ конемъ, рождающимъ свѣтъ (или свѣтило, т. е. солнце).

Смыслъ всѣхъ этихъ выраженій можно формулировать такъ: Сома относится къ солнцу (т. е. его появленію, блеску, свѣту и пр.), какъ причина—къ слѣдствію.

Кромѣ вышеприведенныхъ сопоставленій Сомы съ солнцемъ, мы находимъ въ гимнахъ IX-го М. мѣста, гдѣ Сома, хотя и не называется солнцемъ или не сравнивается и не сопоставляется съ нимъ, тѣмъ не менѣе выставленъ въ такихъ чертахъ или съ такими аттрибутами, которые свидѣтельствуютъ въ пользу его «солнечной» концепціи. Таковы тѣ мѣста, гдѣ дѣло идетъ о *лучахъ* Сомы, напр. 86, 5, 6: viçvā dhāmāni viçvacaxa rbhvasah prabhos te satah pari yanti ketavah... «О всевидящій, твои лучи—(лучи) могучаго, всевышняго—обходятъ всѣ сферы...» Ubhayatah pavamānasya raçmayo dhruvasya satah pari yanti ketavah... По обѣ стороны разсѣваются лучи Павамана (Сомы), между тѣмъ какъ самъ онъ остается прочно на своемъ мѣстѣ.—Въ обоихъ стихахъ лучи, расходящіеся во всѣ стороны, обходящіе всѣ сферы, наполняющіе пространство, противупоставляются самому источнику этихъ лучей, который *высится* надъ міромъ и остается на своемъ мѣстѣ, на своемъ пу-

ти, не уклоняясь въ сторону. Этотъ образъ прямо указываетъ на *солнце*, къ которому также весьма подходитъ и находящійся въ первомъ (86, 5) изъ приведенныхъ стиховъ эпитетъ Сомы *viçvacaxas*—всевидящій (ср. въ гимнѣ солнцу I, 35, 2: savitā... yāti bhuvanāni paçyan).—Въ мистическомъ стихѣ 86, 32 (о которомъ мы уже имѣли случай говорить) говорится между прочимъ, что *Сома облекся лучами солнца* (sa sūryasya raçmibhiḥ pari vyata). Стихъ 85, 12 гласитъ: ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthād viçvā rūpā praticaxāṇo asya bhānuḥ çukrena çocishā vy adyaut prārūrucad rodasī mātarā çuciḥ — «высоко сталъ Гандhарва на небѣ, освѣщая всѣ явленія его; свѣтило возсіяло яркимъ блескомъ; свѣтлый озарилъ два міра — (своихъ) родителей». Дѣло идетъ о Сомѣ. Слова, которыми оканчивается стихъ, указываютъ на знакомую уже намъ концепцію мистическаго Сомы, изображаемаго иногда *сыномъ* двухъ міровъ—неба и земли. Но этотъ сынъ двухъ міровъ является здѣсь въ роли солнца, — онъ надѣленъ здѣсь аттрибутами, характеризующими солнце. Онъ сіяетъ яркимъ блескомъ, озаряетъ вселенную, восходитъ на небо и пр. Онъ названъ bhānu — свѣтило и кромѣ того обозначенъ терминомъ *gandharva*. Этотъ терминъ прилагается одинаково и къ Сомѣ и къ солнцу. Въ какихъ отношеніяхъ стоитъ этотъ Gandharva = Сома солнце къ гандhарвамъ —небеснымъ музыкантамъ, которые стерегли Сому, — это мы разсмотримъ въ слѣдующемъ параграфѣ.

Въ стихѣ 92, 5 говорится, что Сома даровалъ свѣтъ дню (jyotir... ahne akṛṇod).—Въ стихѣ 100, 8 Сома идетъ съ яркими лучами и разгоняетъ тьму. — Въ стихѣ 108, 12 онъ названъ самцомъ (vṛshā), озаряющимъ тьму свѣтомъ (pratapan jyotishā tamaḥ). Въ стихѣ 111, 3 онъ представленъ чудесной божественной колесницей, стремящейся вмѣстѣ съ лучами. (sam raçmibhir yatate darçato ratho daivyo).

Отожествленіе или сравненіе Сомы съ солнцемъ выражается также въ нѣкоторыхъ эпитетахъ Сомы. Къ числу таковыхъ, кромѣ вышеприведеннаго *viçvacaxas* — всевидящій (86, 5), принадлежатъ: *svarcaxas*—«сіяющій какъ солнце» (выглядящій солнцемъ) (97, 46), *rathira* (ib)—стоящій на колесницѣ, снабженный колесницей, *svarshā*—дарующій солнце или небо (96, 16), *svardṛç* —подобный солнцу или созерцающій солнце, небо (13, 9; 65, 11), *svarjit*—завоевывающій солнце или небо (27, 2), *svarcanas*

— милый подобно солнцу (84, 5), *svarvid* — достигающій неба добывающій солнце или небо (8, 9; 21, 1; 84, 5, 86, 3, 94, 2, 101, 10 и пр.), *vigvavid*—всезнающій (64, 7, 27, 3; 38, 1, 5; 97, 56), *divisprç*—достигающій неба (11, 4), *sahasracaxas* — тысячеокій (65, 7), *bhūricaxas*—многоокій (26, 5) и нѣк. др.—Солнцу, которое все видитъ, приличествуетъ названіе *всевѣдущаго*. Въ этомъ то смыслѣ нужно, какъ мнѣ кажется, понимать эпитеты *sahasracaxas* и *bhūricaxas*. Возможно также, что и *svarvid* — достигающій неба, добывающій солнце, небо, свѣтъ—употреблялось въ значеніи *всевѣдующій*, какъ толкуетъ комментаторъ, переводя *svarvid* прилагательнымъ *sarvajña* — всезнающій. Очевидно, онъ производитъ — *vid* отъ глагольн. корня vid = jñā (знать), а не отъ *vid* (*vind*)—добывать. Что касается до толкованія *svar* = *sarva*, то нельзя думать, чтобы комментаторъ не зналъ значенія *svar* и могъ перепутать *svar* съ *sarva*. Комментируя стихъ 97, 39, онъ объясняетъ *svarvid* такъ: *svarvidaḥ*—*sarvajñāḥ sūryaṃ jānanto vā* — svarvidaḥ — всезнающіе или же знающіе солнце. Отсюда видно, что комментатору хорошо извѣстно значеніе слова *svar* (солнце). Значеніе *sarvajña*—всезнающій — не есть, очевидно, измышленіе комментатора и легко можетъ быть выведено изъ основнаго значенія *svarvid*. *Svarvid* могло имѣть слѣдующіе оттѣнки значенія: *достигать солнца* (неба), *знать солнце*, *знать подобно солнцу* и т. п. Всѣ эти оттѣнки могли легко слиться въ общемъ значеніи *быть всевѣдущимъ какъ солнце*. (Сравни наше выраженіе *хватать звѣзды съ неба*). И вотъ одно мѣсто, гдѣ, какъ мнѣ кажется, *svarvid* употреблено именно въ значеніи *всевѣдущій*: 94, 2... Svarvide bhuvanāni prathanta. — Грассманъ переводитъ: dem Glanzerringer öffnen sich die Welten», а я переведу: «*всезнающему* открыты міры»,—т. е. для него нѣтъ тайны.

Обозрѣвая тѣ мѣста, въ которыхъ Сома отожествляется или сопоставляется съ солнцемъ, мы мимоходомъ отмѣтили ту черту, что Сома-солнце выставляется иногда въ качествѣ *самца*. Гимнъ 65 начинается стихомъ (который цитированъ выше), гдѣ Сома названъ солнцемъ и представленъ супругомъ свѣтлыхъ сестеръ или сестеръ-самокъ (коровъ, ибо usrī—обозначало и то и другое—*свѣтлая* и *самка-корова*). Въ слѣдующемъ стихѣ того же гимна (65, 2) концепція Сомы-солнца указана терминомъ *rucā-rucā* (блескомъ-блескомъ), а въ стихѣ четвертомъ — двумя

терминами bhānunā (блескомъ, лучемъ, свѣтомъ) и *dyumantam* —свѣтлаго, сіяющаго. Этотъ «блестящій, свѣтлый», этотъ Сома-солнце названъ здѣсь *самцомъ:* vrsha hi asi bhānunā dyumantam tvā havāmahe—«ибо ты—*самецъ сіяніемъ* (*лучемъ*), мы взываемъ къ тебѣ—свѣтлому». Въ Sāma-Veda этотъ стихъ находится въ двухъ мѣстахъ (I, 5, 2, 5, 4 и II, 2, 1, 4, 1) и представляетъ, во второмъ полустишьи, слѣдующій варіантъ: вм. «pavamāna svādhyah» (какъ читаемъ въ Rig-V: взываемъ къ тебѣ о Павамана, (мы) исполненные благоговѣнія или проще: въ прекрасныхъ гимнахъ, воспѣвая прекрасные гимны) въ Sāma-V. находится «pavamāna svardrçam»—«(взываемъ къ тебѣ) о П., подобному солнцу», что прекрасно согласуется съ эпитетомъ *dyumantam*, находящимся въ первомъ полустишьи, и еще рѣзче оттѣняетъ солнечную концепцію Сомы.—Выраженіе vrshā bhānunā — «самецъ сіяніемъ» — исходитъ изъ представленія оплодотворяющей силы лучей солнца и можетъ быть переведено такъ: «оплодотворяющій лучами». Та же самая концепція выражена и въ стихѣ 64, 1 словами vrshā soma dyumān asi—«ты, Сома,—свѣтлый (сіяющій, лучезарный) самецъ».

Я полагаю, что для объясненія происхожденія солнечной концепціи Сомы нужно исходить именно изъ этихъ указаній на представленіе Сомы какъ *солнца оплодотворителя.* Извѣстно, что солнце въ вѣдійской миѳологіи, какъ и въ другихъ миѳологіяхъ, выступаетъ по преимуществу въ роли начала мужскаго, оплодотворяющаго. Оно оплодотворяетъ землю своими живительными лучами, и нѣтъ сомнѣнія, что въ греческомъ миѳѣ о *золотомъ* дождѣ Зевеса, оплодотворившемъ Данаю, скрывается не *только* концепція дождя, но и концепція плодотворныхъ лучей, которые золотымъ, ярко-блестящимъ дождемъ ниспадаютъ на землю.—Такая концепція солнца, какъ *оплодотворителя,* нашла себѣ выраженіе въ вѣдійскомъ образѣ солнечнаго бога, называемаго *Savitar.* Самое названіе «Savitar» значитъ «*оплодотворитель*», «*родитель*» и возводится къ тому же корню *su,* отъ котораго произведено и имя Сомы. Первоначально *Savitar* должно было значить просто *самецъ,* какъ и *sunu.* Не трудно видѣть, что разъ эти двѣ концепціи двухъ оплодотворителей — Soma и Savitar, имена которыхъ произведены отъ одного и того же корня, были концепированы и развиты параллельно, разъ эти двѣ фигуры были поставлены рядомъ, то

оставалось лишь сдѣлать одинъ шагъ по пути миѳологическаго синкретизма, чтобы Soma былъ сравненъ, сопоставленъ и наконецъ отожествленъ съ Savitar'омъ. Этотъ шагъ тѣмъ легче было сдѣлать, что Сома былъ уже давно перенесенъ на небо и концепированъ, какъ небесное и мистическое божество, при чемъ въ этихъ концепціяхъ на первый планъ выступала его роль какъ космическаго Эроса, — роль обставленная понятіями исконности, универсальности и всемогущества Сомы. Сома-Эросъ не могъ не слиться съ солнцемъ—Savitar'омъ. Обѣ концепціи слишкомъ близки, слишкомъ тѣсно соприкасаются одна съ другою, чтобы поклонники Сомы, при своей склонности видѣть Сому вездѣ и во всемъ, не пришли наконецъ къ мысли дорисовать до конца фигуру небеснаго Сомы—отожествивъ его съ фигурою лучезарнаго бога, который, подобно Сомѣ, соединяетъ два міра, шествуя между землею и небомъ, — и, разстилая яркую сѣть своихъ лучей, наводитъ на мысль о небесномъ Pavitra и о приготовленіи напитка Сомы на небѣ. Можно съ увѣренностью сказать, что поклонники Сомы усматривали небесную процедуру приготовленія амброзіи не только въ явленіяхъ грозы, но и — въ лучахъ солнца, — и вотъ оттуда то и вышли миѳы о *дочери солнца* (Sūryasya duhitā), приготовляющей Сому (IX, 1, 6) и о бракосочетаніи Сомы съ солнечной богиней Sūryā, о чемъ повѣствуетъ гимнъ X, 85 и о чемъ рѣчь у насъ будетъ ниже.

Изо всего сказаннаго слѣдуетъ вывести, что концепція Сомы-солнца была *окончательно* сформирована уже послѣ возникновенія концепцій Сомы небеснаго (дождя) и Сомы мистическаго (Эроса), хотя элементы ея были на лицо уже въ глубокой древности. Я думаю, что въ основѣ индійскаго Сомы Эроса и греческаго Діониса — Эроса лежитъ индоевропейская концепція Сомы-самца. Этотъ миѳологическій эмбріонъ развивался дальше у обоихъ народовъ параллельно, отливаясь у индусовъ въ образы, нами разсмотрѣнные, а у грековъ—въ художественныя фигуры Діониса, бога вина, и Аполлона, бога солнца и поэзіи.

§ 2. Сома и Gandharva.

Въ связи съ солнечной концепціей Сомы должны быть разсмотрѣны и отношенія Сомы къ миѳическому существу, на-

зываемому *Gandharva*. Выше, въ главѣ II, § 6, мы имѣли уже случай затронуть нѣкоторыя изъ этихъ отношеній,—мы познакомились съ миѳомъ о Gandharva, стерегущемъ Сому. Но окончательное объясненіе этого миѳа мы отложили до настоящаго параграфа, гдѣ онъ удобнѣе можетъ быть разсмотрѣнъ въ связи съ концепціей Gandharva вообще и съ его отношеніями съ одной стороны къ Сомѣ, а съ другой—къ солнцу.

Gandharva это—существо солнечной природы. Онъ рисуется иногда въ чертахъ, напоминающихъ само солнце. Какъ солнце, онъ стоитъ высоко на небѣ (IX, 85, 12); онъ держитъ поводья солнечнаго коня (I, 163, 2); въ стихѣ X, 85, 40 (о которомъ у насъ будетъ еще рѣчь ниже) онъ фигурируетъ въ числѣ супруговъ *Sūryā*—женскаго солнца.

Съ другой стороны Gandharva есть существо, состоящее въ несомнѣнной связи съ Сомою, и вотъ тѣ мѣста, въ которыхъ эта связь обнаруживается.

Въ предыдущемъ параграфѣ я цитировалъ стихъ IX, 85, 12 (ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthād и пр.).—Тамъ же было указано на то, что этотъ Gandharva, стоящій высоко на небѣ и озаряющій два міра, есть не только солнце, но и *Сома*. — Варіантъ этого стиха находится въ ст. X, 123, 7: ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthāt pratyaṅ citrā bibhrad asyāyudhāni | vasāno atkaṃ surabhiṃ dṛçe kaṃ svar ṇa nāma janata priyāṇi — «высоко на небѣ сталъ Gandharva, обратясь лицомъ къ намъ, неся свои яркія оружія; облекшись въ одежду прекрасную (соб. прекрасно охватывающую) на видъ, (онъ), какъ солнце, породилъ пріятныя явленія». Здѣсь мы имѣемъ предъ собою отожествленіе Gandharva съ солнцемъ; но этотъ самый стихъ буквально воспроизведенъ въ Sāma-Вѣдѣ (II, 9, 2, 13, 2), гдѣ онъ относится, несомнѣнно, къ *Сому*.

Мы находимъ, стало быть, въ приведенныхъ стихахъ концепцію «Сома-солнце — Gandharva», выраженную весьма опредѣленнымъ образомъ.

Указанная аналогія между солнцемъ—Gandharva стиха X, 123, 7 и Сомою-солнцемъ — Gandharva стиха IX, 85, 12 получаетъ особенный интересъ въ виду того обстоятельства, что и стихи, предшествующіе имъ, находятся въ несомнѣнной связи между собою, а равно и все мѣсто IX, 85, 9—12, относящееся къ Сомѣ, совершенно параллельно мѣсту X, 123, 6—8, и кромѣ

того весь гимнъ X, 123 представляетъ черты, указывающія на знакомыя уже намъ представленія Сомы-поэта и Сомы мистическаго. Вотъ содержаніе этого гимна. Миѳическое существо, называемое *Vena* (любовникъ), гонитъ или извлекаетъ воды, скрытыя въ утробѣ коровы—тучи. Жрецы въ экстазѣ viprās—цѣлуютъ гимнами (rihanti matibhih) этого Вену (Vena), какъ малютку (çiçum na). Вена, рожденный тучами или небесными водами отъ солнца [1]), вздымаетъ волну изъ океана (samudrād ūrmim ud iyarti), т. е. проливаетъ небесныя воды, послѣ чего показывается на небѣ хребетъ вожделѣннаго, т. е. солнца (prstham haryatasya darçi), — солнце, освобожденное отъ тучъ, показывается на небѣ,—оно сіяетъ на вершинѣ космоса (rtasya sānau), и сонмы (жрецовъ, поклонниковъ) воспѣваютъ общее (брачное) ложе матерей Вены, которыя суть воды небесныя. Эти матери въ большемъ числѣ (pūrvīr) взошли мыча (какъ коровы = тучи) на свое общее ложе, имѣя *одно общее гнѣздо* (sanīlāh).

Здѣсь—на половинѣ 3-го стиха—поэтъ дѣлаетъ уже знакомый намъ переходъ отъ небесныхъ водъ къ земнымъ водамъ, —къ потокамъ рѣчи, отъ небесныхъ матерей (тучъ = коровъ) небеснаго Сомы къ земнымъ матерямъ Сомы земнаго—къ молитвамъ, отъ rta космическаго къ rta жертвоприношенія, культа. — Онъ говоритъ:... rtasya sānāv adhi cakramānā rihanti madhvo amrtasya vānīh — вступая на вершину закона пѣсни (гимны) лижутъ (цѣлуютъ, б. м.—отвѣдываютъ cum gen part.) напитокъ безсмертія». Эти пѣсни (vānīh) суть тѣ же «матери» (mātarah), *имѣющія общее гнѣздо* (sanīlāh); это *гнѣздо*—уста молящихся, уста поющихъ; пѣсни, изъ гнѣзда вылетающія, понимаются, очевидно, какъ птицы; ихъ дѣтенышъ — это все тотъ же Vena, но только теперь онъ ужъ не на небѣ, не въ водахъ небесныхъ, а здѣсь — на землѣ, въ струяхъ опьяняющаго напитка. Его лобызаютъ его матери, которыя *тамъ* — на небѣ — были тучами, а здѣсь — на землѣ — стали молитвами. Молитвы

---

[1]) Что Vena изображается сыномъ тучъ или небесныхъ водъ *и солнца* —это, какъ мнѣ кажется, явствуетъ изъ сопоставленія выраженій 123, 1... imam apām samgame sūryasya çiçum—этого дѣтеныша солнца (родившагося т. е. дѣтеныша) при соединеніи солнца съ водами — и nabhojā — рожденный тучею.

лобызаютъ малютку—Сому,—этого малютку взрастили, развили, воспитали жрецы въ экстазѣ, — они создали и вожделѣютъ его красу, зная ея чарующую прелесть (jānanto rūpam akṛpanta viprā,—ср. mandrasya rūpam vividur manishināḥ и пр. стр. 106), —они пришли на зовъ самца (mṛgasya ghosham mahishasya hi gman); идя путемъ процедуры культа (ṛtena yanto), они очутились въ потокѣ — чудодѣйственнаго напитка (adhi sindhum asthur). И вотъ тогда то Gandharva обрѣлъ или стяжалъ (для людей) безсмертныя вещи или сущность безсмертія,—амброзію. (vidad gandharva amṛtāni nāma).

Этимъ заканчивается первая половина нашего гимна. Повторимъ въ кратцѣ ея содержаніе. — Ходъ мысли или точнѣе сочетаніе и чередованіе образовъ, которые мы здѣсь находимъ, довольно ясны. Ṛta культа приводится въ связь съ ṛta космоса, амброзія небесъ съ амброзіей культа. Небесный Сома, верховный самецъ, названъ Vena—любовникъ и представленъ сыномъ тучъ и солнца. Оплодотворяющая сила солнца и оплодотворяющая жидкость тутъ соединены въ одну концепцію верховнаго космическаго начала, космическаго Эроса, который есть Сома-Vena. Земной коррелятивъ этой небесной амброзіи и этого небеснаго Сомы есть опьяняющій напитокъ, приготовляемый жрецами, при чемъ молитвы играютъ роль матерей, рождающихъ экстазъ земнаго Сомы. Когда мудрецы нашли этотъ экстазъ, когда они открыли его источникъ въ жидкости Сомы и въ ритмѣ звуковъ, тогда то связь съ небомъ была установлена: люди стали обладателями не только земной, но и небесной амброзіи, ибо сущность обѣихъ одна и та же, и земная амброзія есть только отпрыскъ небесной. Тогда хранитель небесной амброзіи, небеснаго Сомы долженъ былъ подѣлиться своимъ сокровищемъ съ людьми (и богами). Этотъ хранитель — *Gandharva.*

Вторая половина разсматриваемаго гимна посвящена именно этому Gandharva. Стихъ седьмой, съ которымъ мы уже познакомились (ūrdhvo gandharvo и пр.), изображаетъ, такъ сказать, торжественное появленіе Gandharva на небѣ. Этотъ образъ Gandharva, являющагося на небѣ, подобно солнцу, во всемъ своемъ величіи и славѣ, служитъ логическимъ завершеніемъ всего предыдущаго. Онъ является только дальнѣйшимъ развитіемъ положенія, высказаннаго въ стихѣ 4-мъ: vidad gand-

harvo amṛtāni nāma. Открытіе земнаго Сомы, взращеннаго жрецами въ таинствѣ культа, влечетъ за собою то единеніе земли и неба, въ силу котораго (единенія) открывается людямъ во всемъ своемъ величіи и Сома небесный, который и есть *Gandharva*.

Но между словами vidad gandharva и пр. (ст. 4) и ūrdhvo gandharvo и пр. (ст. 7) вставлено два стиха, которые, повидимому, нарушаютъ логическую связь данныхъ образовъ. Эти два стиха заслуживаютъ ближайшаго разсмотрѣнія,—ибо въ нихъ, какъ я думаю, кроется обломокъ миѳа о соколѣ, принесшемъ Сому. Вотъ текстъ:

5. Apsarā jāram upasishmiyānā yoshā bibharti parame vyoman | carat priyasya yonishu priyaḥ san sīdat pakshe hiraṇyaye sa venaḥ.

6. Nāke suparṇam upa yat patantam hṛdā venanto abhy acakshata tvā | hiraṇyapakṣham varuṇasya dūtam yamasya yonau çakunam bhuraṇyum.

«5. Апсарасъ, жена мило-улыбающаяся, влечетъ возлюбленнаго на высочайшемъ небѣ. Да грядетъ милый въ обитель милаго! Сѣлъ на золотое крыло этотъ Вена.

6. Когда поклонники сердцемъ почуяли тебя летящаго на небѣ,—чудную птицу, златокрылаго вѣстника Варуны, стремительную птицу, (летящую) въ обитель Ямы»....

Затѣмъ слѣдуетъ ūrdhvo gandharvo и пр.—«тогда то высоко на небѣ появился Gandharva».

Прежде чѣмъ сдѣлать извѣстные выводы изъ этого мѣста, я считаю нелишнимъ разъяснить кое-какія подробности и частности, представляемыя текстомъ. Apsaras yosha есть, очевидно, тоже самое, что и aruyā yoshā — «водная жена (или женщина), упоминаемая въ стихѣ X, 10, 4, какъ жена Gandharva: gandharvo apsu aruyā sa yoshā sā no nābhiḥ — «Gandharva въ водахъ и водная женщина—вотъ наше происхожденіе»—говоритъ Yama, праотецъ людей. Съ тѣмъ вмѣстѣ тотъ jāra—любовникъ, котораго на небѣ «влечетъ» (bibharti) Апсарасъ, есть все тотъ же Gandharva, — названный по имени въ предыдущемъ стихѣ. Съ другой стороны, приведенный стихъ изъ 10-го гимна даетъ намъ объясненіе выраженію yamasya yonau—обитель (или лоно) Ямы. Яма, какъ извѣстно, есть миѳическій праотецъ людей. Вышеприведенный стихъ, взятый изъ бесѣды Yama и его сестры

Yamī (склоняющей брата къ кровосмѣшенію) указываетъ на Gandharva и aryā yashā, какъ на настоящихъ праотцевъ людей, какъ на ту чету, отъ которой произошли люди; онъ прямо говоритъ, что Yama и Yamī суть дѣти Gandharva и Aryā yoshā. Съ тѣмъ вмѣстѣ выраженіе yamasya yonau въ стихѣ 6-мъ нашего гимна получаетъ опредѣленное значеніе: чудесная птица, созерцаемая поклонниками-жрецами, летитъ вѣстникомъ Варуны,—небесъ—yamasya yonau—въ обитель Ямы, т. е., какъ я думаю, не въ рай и не въ преисподнюю, а *на землю*,—земля есть обитель Ямы, т. е. потомства Ямы. Далѣе выраженіе priyasya yonishu въ стихѣ 5-мъ, который такъ тѣсно примыкаетъ къ 6-му, должно, по моему мнѣнію, соотвѣтствовать выраженію yamasya yonau стихи 6-го: priyas—милый, любезный, дорогой — это Yama, — милый сынъ Gandharva, который для Ямы, въ качествѣ отца, также — priyas. Намѣреваясь отправиться въ обитель милаго сына, т. е. землю, Gandharva садится на золотое крыло. Стихъ шестой объясняетъ, что это золотое крыло принадлежитъ птицѣ, названной здѣсь *златокрылой*, которая стремительно летитъ по небу въ качествѣ вѣстника Варуны, посланнаго въ обитель Ямы.—Наконецъ нужно неупускать изъ виду, что этотъ Gandharva, садящійся на золотое крыло птицы, названъ въ стихѣ 5-мъ *Вена*. Это, стало быть, тотъ самый мистическій или небесный Сома Вена, сынъ солнца и тучъ, — теперь, на крыльяхъ птицы, спускающійся со своей небесной выси на землю, куда влечетъ его магическое дѣйствіе культа и гимновъ.

Теперь намъ ужь не трудно будетъ сдѣлать окончательный выводъ изъ нашего анализа. *Небесный Сома Вена — Gandharva открывается людямъ, летя на крыльяхъ птицы. Птица принесла Саму Gandharva.* Златокрылая птица летитъ,—и Gandharva, неся блестящее оружіе, появляется на небѣ, подобный солнцу и пр. Мы имѣемъ здѣсь предъ собою болѣе раннюю редакцію мифа о соколѣ, принесшемъ Сому. Gandharva здѣсь *еще не* враждебенъ соколу и *еще не* отличенъ отъ Сомы. Онъ самъ —Сома, небесный, мистическій Сома, уподобляемый солнцу въ силу сцѣпленія представленій, указанныхъ въ предыдущемъ параграфѣ. Какимъ образомъ изъ *этой* редакціи мифа могла возникнуть та, которую мы разсмотрѣли въ § 6-мъ главѣ II-й, это не трудно уяснить себѣ путемъ сопоставленія отдѣльныхъ

мѣстъ, въ которыхъ сохранились обломки первоначальнаго миѳа. Этотъ миѳъ, какъ и вообще древнѣйшія религіозно-миѳическія сказанія, первоначально не былъ развитъ въ формѣ связнаго и послѣдовательнаго разсказа,—такая форма есть результатъ болѣе поздняго редактированія, собиранія миѳовъ и миѳическихъ чертъ въ цѣльныя картины; первоначально нашъ миѳъ имѣлъ форму отрывочныхъ изрѣченій, отдѣльныхъ формулъ, въ родѣ: gandharva стережетъ или хранитъ Сому (IX, 83 4), птица летитъ, и Gandharva появился на небѣ и пр. т. п. Эти отрывочныя выраженія легко могли получить такого рода окраску, что Gandharva держитъ Сому какъ бы въ плѣну и что онъ появился на небѣ—и притомъ вооруженный — именно съ цѣлью подстеречь птицу, несущую Сому. Такая окраска могла довольно рано возникнуть въ тѣхъ или другихъ *мѣстностяхъ*,—ибо миѳы, какъ и языки, измѣняются не только во времени, но и въ пространствѣ,—и потомъ мало по малу стать какъ бы общимъ достояніемъ и вытѣснить прежнюю редакцію, чему легко могли способствовать легенды о враждебныхъ отношеніяхъ *Индры* и Gandharva. Стихъ VIII, 1, 11 говоритъ объ Индрѣ, подкрадывающемся къ Gandharva,— очевидно, съ враждебными намѣреніями (tsarad gandharvam). Впослѣдствіи Гандарвы превратились въ миѳическія существа, — родъ демоновъ, враждебныхъ богамъ и людямъ. Въ такомъ видѣ являются Гандарвы въ легендахъ Brâhmana, приведенныхъ мною въ § 6-мъ главы II-й. Зародышъ этой концепціи слѣдуетъ искать въ Вѣдахъ, — а именно въ только что указанныхъ мною отношеніяхъ Gandharva къ Сомѣ, Индрѣ и соколу. Что касается до множ. числа — гандарвы вм. одного Gandharva, то и эта особенность не есть исключительно продуктъ позднѣйшаго времени, — въ гимнѣ IX, 113,—стихъ 3-й, мы находимъ указаніе на *гандарвовъ* — во множ. числѣ, — стоящихъ къ Сомѣ въ тѣхъ же отношеніяхъ, что и единичный Gandharva.

Въ разобранномъ нами гимнѣ мы находимъ, въ качествѣ, такъ сказать, главныхъ дѣйствующихъ лицъ Gandharva, который тожественъ къ Сомой (Vena), и золотокрылую птицу, кокоторую едва ли можно отдѣлять отъ миѳическаго сокола, несущаго Сому. На ней, на ея золотомъ крылѣ, сидитъ Gandharva. Она несетъ Гандарву. Въ основѣ миѳа лежитъ, по моему мнѣнію, простая формула: «*птица (рѣчь-птица) летитъ по*

поднебесью и Gandharva (небесный Сома) появляется на небѣ». Другая, болѣе краткая или упрощенная редакція этого мѳа можетъ быть формулирована такъ: *Gandharva*-Сома летитъ птицей». Эту послѣднюю формулу мы уже видѣли въ стихѣ IV, 27, 1 (стр. 110). Нѣсколько иная редакція находится въ гимнѣ X, 177, гдѣ говорится о чудесной птицѣ, созерцаемой вдохновенными поэтами; *эта птица несетъ рѣчь* (*vāc*), *а эту рѣчь изрекъ Gandharva во чревѣ* (т. е. матери, сравни о Сомѣ: garbhe nu san, IV, 27, 1). Это мѣсто для насъ въ особенности любопытно, какъ подтвержденіе нашей догадки, что та птица, съ которою мы имѣемъ дѣло въ мѳахъ о Сомѣ, есть, по своему первоначальному значенію, *рѣчь*. Гимнъ X, 177 представляетъ полнѣйшую аналогію съ тѣми мѣстами вышеразобраннаго гимна X, 123, гдѣ говорится о жрецахъ, птицѣ и Гандарвѣ. Такъ стихамъ 123, 4 и 6, гдѣ говорится о жрецахъ, вожделѣющихъ красоту Сомы, и о поклонникахъ, созерцающихъ птицу, летящую по небу и пр., соотвѣтствуютъ стихи 177, 1, 2, гдѣ рѣчь идетъ о вдохновенныхъ поэтахъ, взирающихъ на птицу и охраняющихъ *рѣчь* въ культѣ, при чемъ эту *рѣчь* несетъ птица, —а вслѣдъ за тѣмъ (ст. 3) Gandharva, творецъ этой рѣчи, появляется на небѣ въ образѣ солнца, облекшись въ воды, такъ что стихъ 177, 3, по своему смыслу, совершенно тожественъ со стихами 123, 7, 8. Нельзя сомнѣваться въ томъ, что эта птица гимна 177 есть та самая, о которой повѣствуетъ гимнъ 123 й. Но здѣсь, въ гимнѣ 177-мъ, она несетъ уже не самаго Gandharva, а его рѣчь,—варіантъ, легко объясняемый изъ выставляемой мною первичной формулы: «рѣчь-птица принесла Сому Gandharva». Здѣсь же эта *рѣчь* охарактеризована эпитетомъ, dyotamānā svarī manīshā — сіяющій, звучный или лучезарный гимнъ (ст. 2), — и этотъ эпитетъ *рѣчи* (происхожденіе котораго указано мною въ главѣ II-й, § 4) состоитъ въ несомнѣнной связи съ эпитетами птицы hiraṇyapaksha (въ ст. X, 123, 6) и hiraṇyaya (въ стихѣ IX, 85, 11). — Вотъ почему эти послѣдніе не могутъ служить доказательствомъ того, что эта птица есть солнце, какъ обыкновенно думаютъ. Птица, несущая Gandharva (т. е. Сому) не есть солнце, — она есть, первоначально, *рѣчь*, а потомъ — просто миѳическая, чудесная, золотая птица, которой концепція, какъ и представленіе самой рѣчи, могла только стоять въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ концепціи

солнца. Миѳическая птица, принесшая Сому-Gandharva, могла раздѣлять извѣстные аттрибуты солнца, какъ въ силу положеній, указанныхъ въ главѣ II-й, § 4, такъ и въ силу родства Gandharva и Сомы съ солнцемъ,—при чемъ оба основанія находятся между собою въ тѣсной связи. Изъ этихъ то отношеній птицы къ солнцу возникъ, какъ я думаю, миѳъ о *дочери солнца*, несущей или очищающей Сому. Указаніе на этотъ миѳъ находится, между прочимъ, въ стихѣ IX, 1, 6: punāti te pariṣrutaṃ somaṃ sūryasya duhitā vāreṇa çaçvatā tanā—«твою кругомъ текущую жидкость очищаетъ цѣдилкою (собств. хвостомъ) постоянно дочь солнца». Ситомъ или цѣдилкой для *очищенія* Сомы служитъ дочери солнца не что иное какъ *пѣніе*, что видно изъ стиха IX, 72, 3, гдѣ говорится, что Сома приходитъ «сквозь милое пѣніе дочери солнца» (sūryasya priyaṃ duhituṣ tiro ravam). Въ стихѣ IX, 113, 3 говорится, что Сому принесла или взяла дочь солнца, и что затѣмъ его приняли Гандарвы (taṃ sūryasya duhitābharat taṃ gandharvāḥ praty agṛbhṇan). Наконецъ въ стихѣ IX, 14, 5 мы находимъ уже не одну дочь солнца, а *дочерей солнца* (во мн. ч.), очищающихъ или украшающихъ Сому, который представленъ свѣтлымъ юношей. Эти дочери солнца суть, очевидно, его любовницы. (Naphībhir yo vivasvataḥ çubhro na māmṛje yuvā...). — Эта концепція дочери (или дочерей) солнца и ея отношеній къ Сомѣ находится въ генетической связи съ тою концепціей Sūryā (солнце женск. рода), которая воспроизведена въ любопытномъ гимнѣ X, 85. Этотъ гимнъ воспѣваетъ Sūryā, какъ верховную богиню брака, описываетъ ея свадьбу на небѣ, ея торжественный свадебный поѣздъ, при чемъ въ качествѣ жениховъ фигурируютъ сначала Асвины, потомъ поочередно Сома, Gandharva, Агни и наконецъ —человѣкъ. Несомнѣнно, что этотъ гимнъ составленъ изъ частей, которыя первоначально существовали отдѣльно, въ видѣ самостоятельныхъ гимновъ. Такъ напр. описаніе небесной свадьбы Асвиновъ и Sūryā (6—15) должно было составлять содержаніе особаго гимна, который впослѣдствіи былъ присоединенъ къ брачной (свадебной) пѣсни (16—), въ которой Sūryā изображается какъ и прототипъ невѣсты, супруги, а эта послѣдняя —какъ земная представительница той небесной невѣсты. Вступая въ бракъ, человѣкъ мистически соединяется съ самой Sūryā,— этой представительницей и покровительницей брачнаго

начала, котораго генезисъ или миѳическая исторія очерчена въ стихахъ 40 и 41: somaḥ prathamo vivide gandharvo vivida uttaraḥ | tṛtīyo agnish te patis turīyas te manushyajāḥ || somo dadad gandharvāya gandharvo dadad agnaye | rayiṃ ca putrāṅç cādād agnir mahyam atho imām.—«Сома первый стяжалъ (ее—Sūryā), Gandharva стяжалъ второй, третій твой супругъ — Агни, четвертый твой (супругъ) — человѣкъ. Сома (пере)далъ (ее) Гандарвѣ, Gandharva (пере)далъ Агни; богатство, сыновей и ее самое далъ Агни мнѣ».

Такъ вотъ эта Sūryā—богиня брака, небесная невѣста — изображается въ чертахъ, сильно напоминающихъ ту «дочь солнца» которой отношенія къ Сомѣ были только что указаны. Какъ и эта послѣдняя, Sūryā представлена дочерью солнца (savitar, ст. X, 85, 9),—но въ тоже время она названа raibhī (ст. 6) —дочерью Rebha т. е. пѣвца, поэта, что представляется совершенно аналогичнымъ образу той дочери солнца, которая очищаетъ Сому пѣніемъ. Съ тѣмъ вмѣстѣ Sūryā, какъ Сома, украшается, наряжается въ гимны, въ пѣніе, ея прическа — это ритмъ, стихъ (X, 85, 8). Коровы, которыя везутъ ее на свадьбу, запряжены въ гимны и въ пѣсни (rksāmabhyām, ib. 11); ярмомъ ея колесницы служатъ гимны (ib, 8) и т. д.

Эти черты должны быть разсматриваемы, какъ дальнѣйшее развитіе той «солнечной» концепціи гимна, пѣсни, рѣчи, — которая была указана мною выше и подробнѣе разслѣдована въ § 4 гл. II. Представленіе Sūryā, какъ солнечной богини, какъ небесной невѣсты, развивалось, конечно, независимо отъ концепціи гимна,—но обѣ концепціи впослѣдствіи слились вмѣстѣ, подобно тому камъ въ корнѣ *svar* слились вмѣстѣ значенія *сіять* и *звучать*. Отдѣльныя черты и образы, такимъ образомъ слившіеся, могутъ быть формулированы такъ: dyotamānā svarī manīshā (ст. X, 177, 2)—лучезарный гимнъ (гдѣ, какъ мы видѣли, *svarī* можетъ быть понимаемо, какъ *свѣтлая* и какъ *звучащая*)—это терминъ, воспроизводящій ту основную концепцію гимна, въ которой сочетались представленія звуковой и свѣтовой жидкости; затѣмъ образъ дочери солнца, очищающей Сому пѣніемъ, является миѳологическимъ олицетвореніемъ гимна въ его отношеніяхъ къ культу Сомы. Первоначальное воззрѣніе на гимнъ какъ на нѣчто лучезарное и звучащее преобразуется въ миѳологическое представленіе дочери солнца, поющей гимны;

при чемъ эпитетъ *svarī*, не отдѣлимый отъ терминовъ svar — sūra — sūrya и пр., обозначающихъ солнце, могъ легко служить переходнымъ звѣномъ отъ svarī manīshā къ duhitā sūryasya. Наконецъ образъ небесной невѣсты Sūryā, развившійся самостоятельно, необходимо долженъ былъ воспринять въ себя тѣ черты, которыя развились изъ представленій svārī manīshā и duhitā sūryasya, ибо эта Sūryā, по своей миѳологической концепціи, по своимъ отношеніямъ къ Сомѣ и Gandharva, наконецъ по своему имени — отъ того же корня *svar*, представляла, такъ сказать, центръ тяготѣнія — достаточно сильный для того, чтобы стянуть къ себѣ, въ силу ассоціаціи представленій, черты и образы, представлявшіе извѣстную аналогію или точки соприкосновенія съ этой солнечной богиней брака [1]).

Образъ Gandharva, очерченный нами, рисуется съ одной стороны какъ тожественный съ образомъ мистическаго или космическаго Сомы, а съ другой какъ—отличный отъ послѣдняго, но стоящій къ нему въ извѣстныхъ генетическихъ отношеніяхъ. Во всякомъ случаѣ его можно разсматривать какъ дупликатъ Сомы или какъ божество, представляющее извѣстныя стороны миѳической и мистической концепціи Сомы. Съ этой точки зрѣнія, его анализъ былъ бы умѣстнѣе въ слѣдующей главѣ, посвященной именно божествамъ, родственнымъ Сомѣ,—дупликатамъ Сомы. Но чтобы не разрывать анализъ Gandharva между двумя главами, и въ виду того что въ качествѣ божества солнечнаго Gandharva скорѣе относится къ настоящей главѣ, я сгруппирую здѣсь же тѣ черты, въ которыхъ Gandharva рисуется какъ дупликатъ Сомы.

Въ стихѣ IX, 86, 36 Сома прямо названъ Gandharva и притомъ съ обычнымъ эпитетомомъ послѣдняго divya—небесный или свѣтлый. Кромѣ того здѣсь же стоитъ и род. п. apām —водъ: Сома названъ Gandharva водъ. Это, конечно, небесныя воды, на отношенія которыхъ къ Сомѣ мы имѣли уже случай

---

[1]) Анализъ гимна X, 85 (свадьба Сомы и Сурьи) сдѣланъ проф. *Всев. Миллеромъ* въ «Очеркахъ Арійской миѳологіи» и пр. I, 24 сл.; также—*J. Ehni* въ статьѣ «Die Vermählung des Soma und der Sūryā» въ Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. т. XXXIII, стр. 166 сл.—У обоихъ авторовъ Сома понимается какъ божество мѣсяца, о чемъ—въ слѣд. §.

указать. Въ такихъ же точно отношеніяхъ стоятъ эти воды и къ Gandharva, что явствуетъ, между прочимъ, изъ вышеразсмотрѣннаго гимна X, 123. — Въ стихѣ X, 139, 4 говорится о водахъ, которыя взираютъ на Gandharva и растекаютъ по его закону. Здѣсь же упомянутъ и Сома, но онъ отличенъ отъ Gandharva и стоитъ въ звательномъ падежѣ. Такимъ образомъ, Gandharva является здѣсь дупликатомъ Сомы. Въ слѣдующемъ стихѣ (X, 139, 5) Gandharva выставленъ, подобно Сомѣ, поэтомъ-мудрецомъ: «божественный Gandharva да возвѣститъ (воспоетъ) намъ то, что истина и чего мы не знаемъ; вдохновитель молитвъ,—да явится онъ пособникомъ молитвъ нашихъ» —Наконецъ въ послѣднемъ стихѣ того же гимна (139, 6) Gandharva представленъ вѣщающимъ amṛtāni — безсмертныя вещи или тайны (небесъ). — На эту концепцію Gandharva, какъ поэта-мудреца, указываетъ и знакомый намъ гимнъ X, 177, гдѣ, между прочимъ, говорится о птицѣ, несущей *рѣчь* Гандарвы. — Впослѣдствіи изъ этой концепціи развилось представленіе Гандарвовъ—небесныхъ музыкантовъ.

Мы видимъ, стало быть, что Gandharva въ своихъ отношеніяхъ къ водамъ и пѣнію представляетъ полную аналогію Сомѣ. Онъ можетъ быть разсматриваемъ, какъ дуплетъ послѣдняго.

Но эта аналогія можетъ быть прослѣжена еще дальше. Обычный эпитетъ Gandharva—Viçvāvasu—обладатель или хранитель всѣхъ благъ (сокровищъ) напоминаетъ такіе эпитеты Сомы, какъ *vasuvid* (IX, 101, 11), *dravinovid* (IX, 97, 25), *viçvavid* (IX, 64, 7; 27, 3 и др.) которыми Сома рисуется въ качествѣ обладателя сокровищъ, завоевателя благъ и т. п.

Далѣе концепція Gandharva, какъ родоначальника людей согласуется съ представленіемъ Сомы въ качествѣ отца, владыки людей. — Отношенія Gandharva къ aryā yoshā, которая также названа (X, 123, 5) apsaras, аналогичны отношеніямъ Сомы къ апсарасамъ — нимфамъ водъ, изображаемымъ въ качествѣ любовницъ Сомы (IX, 78, 3).

Какъ и Сома, Gandharva есть божество—самецъ,—представитель оплодотворяющаго, творческаго начала, покровитель брачныхъ отношеній. Мы видѣли, что въ гимнѣ X, 123, онъ отожествленъ съ Vena, который есть Сома и именно—Сома-самецъ (любовникъ).—Въ гимнѣ Sūryā (X, 85) онъ фигурируетъ, вмѣ-

стѣ съ Сомой и Агни, супругомъ этой солнечной невѣсты небесъ, а въ свадебныхъ формулахъ, вставленныхъ въ этотъ гимнъ (21—22), къ нему обращаются въ выраженіяхъ, указывающихъ на то, что ему приписывалась роль какъ бы свата.

Мы видѣли уже, что Сома или Soma-Pūshan является въ подобной же роли свата.

Наконецъ эпитетъ Гандарвовъ vāyukeça—имѣющій волосы, подобные вѣтру, — съ волосами, развѣвающимися какъ вѣтры (III, 38, 6), напоминаетъ извѣстныя уже намъ отношенія Сомы къ вѣтрамъ (II, § 2), а также и то миѳическое существо, называемое Keçin — волосатый, подъ которымъ, какъ мы выдѣли (ib), скрывается не кто иной какъ тотъ же Сома—божество экстаза [1]).

§ 3. Сома — мѣсяцъ (луна).

Какъ извѣстно, въ болѣе поздней миѳологіи индусовъ (уже послѣ эпохи Вѣдъ) Сома получилъ значеніе луны, сталъ божествомъ луны, и самыя имена его — *Soma* и *Indu* приняли значеніе *мѣсяцъ*, *луна*. — Теперь спрашивается: есть ли въ Ригъ-Вѣдѣ слѣды или зародыши этой позднѣйшей концепціи?—Есть, но, во-первыхъ, эти слѣды крайне ничтожны и, во-вторыхъ, относятся *къ концу* вѣдійской эпохи.

Важнѣйшее указаніе на Сому-луну находится въ уже знакомомъ намъ гимнѣ X, 85 (свадьба Сурьи), который начинается такъ:

1. Satyenottabhitā bhūmih sūryenottabhitā dyauh | rtenādityās tishthanti divi somo adhi çritah ‖.

2. Somenādityā balinah somena prthivī mahī | atho nakshatrāṇām eshām upasthe soma ahitah ‖.

3. Somam manyate papivān yat sampinshanty oshadhim | somam yam brahmāno vidur na tasyāçnāti kaçcana ‖.

---

[1]) Что касается до упоминавшагося въ этой главѣ *Vena*, то въ немъ скрывается концепція Сомы-Эроса (ven — любить). Любопытна мысль Куна (Herabk., 169; Zeit. f. vergl. Spr. I, 192), что слово venas есть эквивалентъ греч. οἶνος (вино). Извѣстно, что οἶνος, vinum, вино и пр. принято связывать съ евр. уауін,—араб. waynun (вино).—Вопросъ о связи Гандhарвовъ съ Кентаврами, поднятый Куномъ (Zeit. f. v. Sp. I, 513 и сл.), все еще остается открытымъ.

4. āchadvidhānair gupito bārhataiḥ soma rakshitaḥ | grāvnām ic chṛnvan tishthasi na te açnāti pārthivaḥ ‖.

5. Yat tvā deva prapibanti tata ā pyāyase punaḥ | vāyuḥ somasya rakshitā samānām māsa ākṛtiḥ ‖.

«1. На правдѣ (или истинѣ) утверждена земля, на солнцѣ утверждено небо; на законѣ зиждутся Адитъи, на небѣ помѣщенъ Сома.

2. Сомою сильны Адитъи, Сомою велика земля, — и на лонѣ этихъ созвѣздій помѣщенъ Сома.

3. Пьющій (свящ. напитокъ) думаетъ, что (онъ пьетъ) Сому, когда прессуютъ растеніе (Сомы); никто не вкушаетъ Сому, котораго знаютъ брахманы.

4. Сокрытый (защищенный) оградами, охраняемый мощными силами, Сома, стоишь ты, внимая камнямъ (слушая шумъ прессовъ), никто изъ земныхъ не вкушаетъ тебя.

5. Когда пьютъ тебя, о божественный, ты восполняешься затѣмъ снова. Вѣтеръ — хранитель Сомы. Мѣсяцъ — мѣрило годовъ [1]).

Далѣе, стихъ 6-й и сл., идетъ описаніе Сурьи и ея свадебнаго поѣзда. Я думаю, вслѣдъ за *Ehni*, что первые пять стиховъ, нами переведенные, первоначально не состояли въ связи съ послѣдующимъ [2]) и принадлежатъ, по своему происхожденію, ко времени болѣе позднему, чѣмъ то, къ которому относится описаніе самой свадьбы Сурьи. И въ самомъ дѣлѣ: въ стихѣ 3-мъ проглядываетъ уже выдѣленіе брахмановъ (жрецовъ) отъ простыхъ смертныхъ; самъ напитокъ Сомы разсматривается какъ нѣчто, находящееся въ исключительномъ обладаніи жрецовъ; въ стихахъ 1-мъ и 2-мъ мы находимъ мистическую концепцію Сомы въ связи—далеко не логичной—съ философскими идеями о міровомъ порядкѣ — satyam, ṛtam; здѣсь же Сома помѣщается среди звѣздъ, т. е. отожествляется съ луною.—Я думаю, что эти пять стиховъ принадлежали первоначально къ какому либо космогоническому гимну, сочиненному въ концѣ вѣдійской эпохи однимъ изъ «свободныхъ» философовъ, въ родѣ

---

[1]) См. Вс. Милеръ, Очерки Ар. мие. I, 24.

[2]) *Ehni* (Zeitsch. d. d. m. G. XXXIII, 166) считаетъ стихи 1—5 и 6—17 одинаково поздними въ сравненіи съ остальною частью гимна, которой онъ приписываетъ большую древность.

автора гимна X, 129, — мыслителей, не принадлежавшихъ къ развивавшейся тогда кастѣ жрецовъ. Позже, въ эпоху собиранія или кодефикаціи гимновъ, этотъ отрывокъ былъ пришитъ къ Sūryasukta на томъ основаніи, что въ немъ рѣчь идетъ о Сомѣ—женихѣ Сурьи.

Сравненіе Сомы съ *луною* находится въ стихѣ VIII, 82, 8. Сомнѣваюсь, въ самомъ ли дѣлѣ въ стихахъ VI, 44, 22 и сл. нужно видѣть концепцію Сомы-луны, какъ хочетъ *Ehni*.

Вотъ и всѣ, если не ошибаюсь, данныя Р.-Вѣды о Сомѣ-лунѣ. Отправляясь отъ стиховъ X, 85, 1 — 5, можно сказать, что въ концѣ вѣдійской эпохи появилась концепція Сомы, какъ луны, — концепція, составившаяся искусственнымъ образомъ и неизвѣстная въ эпоху болѣе древнюю, въ эпоху процвѣтанія культа Сомы.—Она не имѣетъ поэтому серьезнаго значенія для изслѣдованія культа и концепцій Сомы въ эпоху Р.-Вѣды.

Что касается до вопроса о томъ, какъ возникла она, то, мнѣ кажется, ея возникновеніе слѣдуетъ привести въ связь съ общимъ процессомъ паденія въ Индіи культа солнца и процессомъ развитія культа луны. Благое божество солнца превратилось съ теченіемъ времени,—въ особ. съ переходомъ индусовъ на востокъ и югъ, въ божество непріязненное, ужасное и пагубное. Тѣмъ больше значенія получила луна,—божество прохладныхъ ночей; всѣ симпатіи были перенесены отъ солнца къ лунѣ. Вмѣстѣ съ этими симпатіями перенесли отъ солнца къ лунѣ и Сому.

ГЛАВА VI.

Родственныя Сомѣ божества.

Въ предыдущей главѣ, а также и въ другихъ мѣстахъ нашего изслѣдованія, намъ приходилось наталкиваться на тотъ процессъ дифференцированія миѳическихъ и религіозно-культурныхъ идей, въ силу котораго различныя части одной и той же концепціи, различные аттрибуты и оттѣнки одного и того же образа распредѣляются между различными божествами, получаютъ, такъ сказать, различную номенклатуру и впослѣдствіи, по мѣрѣ дальнѣйшаго развитія религіозныхъ идей, все рѣзче и рѣ-

шительнѣе обособляются и часто развиваются въ совершенно противуположныхъ направленіяхъ.

Въ силу такого процесса обособленія, изъ той общей концепціи Сомы, содержаніе которой я старался раскрыть въ предыдущихъ главахъ, выдѣлились нѣкоторыя черты и, получивъ особое развитіе, отлились въ самостоятельные образы и религіозно-миѳическія концепціи. Это въ особенности тѣ образы и концепціи, которые соединяются съ именами *Sarasvān*, *Sarasvatī* и *Bṛhaspati (Brahmanaspati)*.

§ 1. Sarasvān и Sarasvati.

Въ своемъ мѣстѣ (стр. 138 и сл.) я указалъ на относительное отсутствіе въ гимнахъ Вѣдъ женскаго Сомы и на то, что нѣкогда такой женскій Сома долженъ былъ существовать. Теперь мы можемъ указать болѣе опредѣленные слѣды этого образа: онъ скрывается въ женскомъ божествѣ, называемомъ *Sarasvatī*. Это миѳическая рѣка или богиня миѳической рѣки того же имени и въ то же время богиня рѣчи (краснорѣчія). Этимологію имени Sarasvatī мы разсмотрѣли выше (стр. 75) и показали, что оно значитъ *водная*, *текучая*. Эпитетъ *Sarasvatī* одинаково подходитъ и къ представленію *рѣки* и (въ силу положеній, развитыхъ въ гл. II, § 3) къ представленію *рѣчи*. Мы можемъ слѣд. обр. выразить связь понятій, отлившихся въ религіозную концепцію этой богини: Sarasvatī—рѣка относится къ Sarasvatī—рѣчь такъ, какъ наше слово *рѣка* относится къ нашему слову *рѣчь*. (Ср. стр. 79, гдѣ показано, что *рѣчь* и *рѣка* возводятся къ корню gis, который значитъ *стуить* или *струиться*). Мы имѣемъ, стало быть, въ Sarasvatī концепцію Сомы, какъ жидкости и какъ рѣчи, или скорѣе какъ рѣчи-жидкости. Вотъ тѣ мѣста гимновъ, гдѣ эта концепція выставлена на видъ.

Образъ Sarasvatī, какъ богини рѣки и рѣчи, обрисовывается въ стихѣ I, 3, 12: «maho arṇah sarasvatī pra cetayati ketunā dhiyo viçvā vi rājati» — «великую волну Sarasvatī направляетъ свѣтомъ (сіяніемъ, блескомъ своимъ), надо всѣми молитвами властвуетъ». Здѣсь мы находимъ столь тѣсное соединеніе представленій рѣки и рѣчи, что трудно опредѣлить съ точностью, что собственно слѣдуетъ понимать, подъ maho arṇah — волну ли рѣки или волну рѣчи, волну молитвы, льющейся изъ устъ. Что касается до термина *ketunā*—свѣтомъ, блескомъ,

—то его слѣдуетъ понимать, какъ указаніе на миѳическую концепцію Sarasvatī въ видѣ *свѣтлой* рѣки небесъ, при чемъ концепція *свѣта*, какъ текущей *жидкости*, ассоціируется съ концепціей *рѣки* и *рѣчи*.—Я предложилъ бы принять для слова *ketu*, кромѣ обычнаго значенія *свѣтъ*, *блескъ* и пр., еще значеніе *мысль*, *слово*, *чувство*, экстазъ и т. п., которыя весьма легко выводятся изъ основнаго значенія корня *kit* (cit), и перевелъ бы приведенный стихъ такъ: «великую волну (рѣчи) возбуждаетъ экстазомъ Sarasvatī,—надо всѣми гимнами ьластвуетъ она». Несомнѣнно, что глаголъ (rga) *cetayati* и сущ. *ketunā*, происходящіе отъ одного и того же корня, сопоставлены преднамѣренно и другъ друга дополняютъ: винословная форма *cetayati* собственно значитъ *обнаруживаетъ*, дѣлаетъ видимымъ, затѣмъ—*озаряетъ*,—*просвѣщаетъ*,—*учитъ*. Вотъ это то понятіе и дополнено терминомъ *ketunā*, въ которомъ соединяются представленія *мысли*, *чувства*, *ощущенія*, *внутренняго постиженія* и представленія *свѣта*, *блеска* и пр., какъ источника и необходимаго условія *воспріятія внѣшнихъ предметовъ*. Терминъ *ketu* въ свою очередь дополняется глаголомъ *cetayati*, который, такъ сказать, подчеркиваетъ въ ряду указанныхъ представленій, соединяемыхъ съ ketu, именно представленіе *душевнаго просвѣтленія*,—вдохновенія, мысли.

Стихъ, нами разобранный, является только перифразомъ находящихся въ предыдущемъ стихѣ (I, 3, 11) эпитетовъ Sarasvatī «codayitrī sūnṛtānām»—возбудительница пѣсенъ—и «*cetantī* sumatīnām»—вдохновительница (или просвѣтительница, наставница) гимновъ.

Эпитетъ pāvakā (I, 3, 10)—свѣтлая, т. е. текущая свѣтлой струею приличествуетъ Sarasvatī, какъ рѣкѣ и какъ рѣчи. Тамъ же, какъ богиня рѣчи, она охарактеризована эпитетомъ *dhiyāvasu*—богатая гимнами (или вдохновеніемъ).

Какъ *рѣка*, она охарактеризована въ стихѣ II, 41, 16 эпитетомъ *naditamā*—лучшая изъ рѣкъ, рѣка рѣкъ.

Въ посвященномъ Sarasvatī гимнѣ VI, 61, въ стихѣ 3-мъ, говорится, что она добыла (даровала) людямъ *потоки* и принесла имъ въ волнахъ своихъ *влагу* (utā kshitibhyo 'vanīr avindo visham ebhyo asravo).—Въ слѣдующемъ стихѣ (61, 4) она названа *пособницей гимновъ* (dhīnām avitrī).

Въ стихѣ VII, 96, 1 Sarasvatī названа asuryā nadīnām —

владычица рѣкъ. Это верховенство Sarasvatī надъ рѣками въ гимнѣ 95-мъ (VII М.), стихъ 2, «описано» глаголомъ *cit*, о которомъ только что шла рѣчь: ekācetat sarasvatī nadīnām... «Sarasvatī одна *промышляетъ* (мнѣ кажется, это будетъ наиболѣе подходящій переводъ глагола *cit*) о рѣкахъ», т. е. она, господствуя надъ ними, является для нихъ неизсякаемымъ источникомъ водъ, ихъ питающихъ, возбуждаетъ ихъ къ быстрому теченію и т. п. Въ томъ же стихѣ она названа rāyaç cetantī bhuvanasya bhūreḥ—«промышляющей о богатствѣ, объ обширномъ мірѣ (или о многихъ существахъ, или быть можетъ, *для* многихъ существъ). Это «богатство» тутъ же и опредѣлено ближе словами «ghṛtam payo duduhe nāhushāya»—«жирное молоко (или жиръ, молоко) дала (собст. «выдоила изъ своихъ грудей») она обывателю». Этотъ образъ Sarasvatī, какъ матери, кормящей людей своею грудью, представляетъ дальнѣйшее развитіе ея концепціи, какъ богини водъ, которымъ въ Вѣдахъ приписываются разныя благодѣтельныя для людей свойства. Но этотъ образъ любопытенъ въ особенности какъ коррелятивъ образу Сомы—владыки всего сущаго, который также ниспосылаетъ людямъ благодѣтельныя воды и жирное молоко. Мы видѣли выше образъ Сомы—быка, котораго доятъ гдѣ то на небѣ, — фантастическая фигура, въ основѣ которой должна была лежать, какъ мы указали на это въ своемъ мѣстѣ, концепція Сомы-самки. Вотъ эту то концепцію мы находимъ развившеюся въ другомъ направленіи и вылившеюся въ образъ Sarasvatī — матери-кормилицы людей. Вотъ тѣ черты, которыми воспроизводится этотъ образъ. Въ стихѣ II, 41, 16 она названа *ambā* и *ambitamā*—мать и лучшая, высшая изъ матерей. Въ слѣдующемъ стихѣ поэтъ проситъ ее даровать потомство его роду. — Въ стихѣ I, 164, 49 читаемъ: «yas te stanaḥ çaçayo yo mayobhūr yena viçvā pushyasi vāryāṇi yo ratnadhā vasuvid yaḥ sudatraḥ sarasvati tam iha dhātave kaḥ»—«ту грудь твою неизсякаемую, чудодѣйственную, которою ты взращиваешь всѣ блага, которая даруетъ сокровища, надѣляетъ благомъ, снабжаетъ прекрасными дарами,—предоставь сюда для доенія».

Коррелятивность образа Sarasvatī съ образомъ Сомы усугубляется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что при Sarasvatī стоитъ Sarasvān—дуплетъ Сомы.

Тождество Sarasvān'a и Сомы явствуетъ съ наибольшей

очевидностью изъ стиха VII, 96, 5: ye te sarasva ūrmayo madhumanto ghṛtaçcutaḥ tebhir no 'vitā bhava—«будь намъ пособникомъ тѣми твоими волнами, которыя изобилуютъ медомъ (опьяняющимъ напиткомъ) (и) струятся жиромъ (молокомъ)»,—формула, столь часто встрѣчающаяся и варіирующаяся въ гимнахъ Сомѣ. Эпитетъ *madhumantaḥ* указываетъ прямо на Сому. —Далѣе, въ стихѣ I, 164, 52 Sarasvān, подобно Сомѣ, названъ divyaḥ suparṇaḥ vāyasaḥ—небесная (свѣтлая) лучезарная птица съ прекрасными перьями (ср. IX, 86, 1: divyāḥ suparṇāḥ) и «прекраснымъ зародышемъ водъ (и) растеній, питающимъ (людей) дождями изъ за тучъ» (apām garbham darçatam oshadhīnām abhīpato vṛshṭibhis tarpayantam sarasvantam...). Sarasvān является здѣсь божествомъ дождя, — функція, какъ мы знаемъ, принадлежащая Сомѣ, и вотъ одно мѣсто изъ гимновъ IX-го М., представляющееся параллельнымъ только что приведенной характеристикѣ Sarasvān'a. Въ стихѣ IX, 84, 3 между прочимъ, читаемъ: ā yo gobhiḥ sṛjyata oshadhīshvā... «(онъ, Сома), который коровами (т. е. *тучами*) изливается на растенія»... Здѣсь терминъ gobhiḥ (коровами — тучами) соотвѣтствуетъ термину apām (водъ, т. е. небесныхъ) въ стихѣ I, 164, 52, а глаголъ sṛjyate термину *garbham* (зародышъ). Тучи изливаютъ Сому на растенія или, буквальнѣе, Сома посѣвается тучами въ растенія — это значитъ, что Сома есть дождь и что онъ понимается, какъ ниспосылаемый тучами въ потокахъ водъ небесныхъ зародышъ, изъ котораго вырастаютъ растенія,—онъ есть, стало быть, «зародышъ водъ и растеній»—apāṃ garbhaḥ oshadhīnām.

Въ стихѣ VII, 95, 3 Sarasvān названъ быкомъ-самцомъ и дѣтенышемъ, — выраженія, которыми сплошь и рядомъ характеризуется Сома. Тамъ же Sarasvān представленъ «очищающимъ свое тѣло», что опять заставляетъ насъ вспомнить о Сомѣ. Вотъ это мѣсто цѣликомъ: sa vāvṛdhe naryo yoshaṇāsu vṛshā çiçur vṛshabho yajñiyāsu sa vājinam maghavadbhyo dadhāti vi sātaye tanvam māmṛjīta — «онъ выросъ мужчина среди женщинъ,—быкъ—дѣтенышъ — самецъ среди самокъ культа; щедрымъ даетъ онъ героя; онъ желалъ очистить (или украсить) тѣло (свое) для доставленія благъ». Изучая гимны IX-го М., мы неоднократно встрѣчали этого рода идеи и формулы. Приведенный стихъ представляется какъ бы вырваннымъ изъ какого-нибудь гимна Сомѣ. — Особеннаго вниманія заслуживаетъ

здѣсь та черта, что Sarasvān изображается самцомъ среди женщинъ — образъ, тожественный съ образомъ Сомы-самца и прекрасно объясняющій слѣдующее мѣсто: VII, 96, 4: janīyanto nv agravaḥ putrīyantaḥ sudānavaḥ sarasvantaṃ havāmahe—«холостые, желая женъ, желая сыновей, принося богатыя возліянія, мы взываемъ къ Сарасванту». Гетеристическій Сарасванъ является здѣсь божествомъ «брака», т. е. половыхъ отношеній, какъ тотъ Сома-Пушанъ, о которомъ у насъ была рѣчь выше.

Выводъ, который я дѣлаю изо всѣхъ этихъ сближеній, состоитъ въ томъ, что, какъ было уже указано, Sarasvān есть дуплетъ Сомы, а Sarasvatī—женскій Сома, Сома-самка, Βάχχη.

Но Βάχχη не можетъ быть одна. При *одномъ* Вакхѣ состоитъ цѣлая группа вакханокъ. Мы вправѣ ожидать поэтому Sarasvatī во множественномъ числѣ, подобно тому какъ въ гимнахъ IX-го М. мы нашли самокъ группирующихся вокругъ Сомы, во множ. числѣ, а также и образъ Сомы-самки, всегда фигурирующій во множ. числѣ. И дѣйствительно, въ стихѣ VI, 61, 9 мы находимъ указаніе на *сестеръ Сарасвати*: sā na viçvā ati dviṣaḥ svasrīr anyā ṛtāvarī atann aheva sūryaḥ—«она намъ ниспослала, противъ всѣхъ враговъ (нашихъ), прочихъ сестеръ (своихъ),—святая, подобно тому какъ солнце (посылаетъ) дни». Въ слѣдующемъ стихѣ VI, 61, 10 указано и число этихъ сестеръ — 7: Sarasvatī названа *saptasvasā* — «имѣющей семь сестеръ».—Должно быть, въ связи съ этимъ выраженіемъ стоитъ эпитетъ *saptadhātu* — «семиричная», находящійся въ стихѣ VI, 61, 12. Въ слѣдующемъ нѣсколько темномъ стихѣ (VI, 61, 13) она названа *apasām apastamā* — «дѣятельнѣйшей изъ дѣятельныхъ», а также «отличающейся величіемъ среди великихъ» (ж. р.), между тѣмъ какъ въ стихѣ 10-мъ того же гимна она названа *priyā priyāsu*—«милой среди милыхъ» (ж. р.).—Она, стало быть, не одна: ее окружаютъ сестры, которыхъ семь, она представлена въ сообществѣ съ этими сестрами или съ другими женщинами, которыхъ она только превосходитъ величіемъ и блескомъ.

Семь сестеръ Sarasvatī суть, очевидно, тѣ семь молитвъ, которыя упоминаются въ гимнахъ IX-го Mand. (IX, 15, 8; 62, 17; 103, 3). Эти семь молитвъ (пѣсенъ) должны быть тожественны съ семью рѣками, о которыхъ упоминаетъ стихъ IX, 92, 4. — Такъ, въ стихѣ IX, 15, 8 мы находимъ выраженіе:

etam mṛjanti sapta dhītayaḥ—«его (Сому) очищаютъ семь молитвъ»,—которое (выраженіе) въ стихѣ IX, 92, 4 отнесено къ рѣкамъ: mṛjanti tvā nadyaḥ sapta yahvīḥ — «очищаютъ тебя семь быстрыхъ рѣкъ».

Я думаю, что эти семь гимновъ являются олицетворенными въ видѣ семи богинь, которыхъ имена суть: *Bhāratī*, *Hotrā*, *Varūtrī*, *Dhishaṇā*, *Ilā*, *Mahī*, и *Vāc*.—Изъ нихъ *Ilā* и *Mahī* упомянуты *вмѣстѣ съ Sarasvatī* въ стихѣ I, 13, 9. Богинь *Hotrā*, *Bhāratī*, *Varūtrī* и *Dhishāṇa* мы имѣли случай привести выше, (стр. 104) цитируя стихъ I, 22, 10. Bhāratī и Mahī *вмѣстѣ съ Sarasvatī* упомянуты въ стихѣ IX, 5, 8.—Все это богини молитвъ (гимновъ),—ихъ родство съ Sarasvatī представляется несомнѣннымъ. Въ ихъ ряду наиболѣе видное мѣсто занимаетъ *Vāc*, съ которой мы уже ознакомились въ гл. II, § 6).

Концепція Рѣчи (богини) сближается къ концепціей Sarasvatī въ томъ отношеніи, что Vāc рисуется, какъ и Sarasvatī, представительницею женскаго начала. Въ стихѣ VIII, 100, 11 она названа коровой (самкой), выдаивающею изъ своихъ грудей живительное начало, питательные соки (iṣham ūrjam dūhānā dhenur vāg... Тамъ же, стихъ 10: ūrjam duduhe payāṃsi).

§ 2. Brahmaṇaspati.

Brahmaṇaspati или *Bṛhaspati*—владыка молитвы—представляетъ собою обособленную концепцію Сомы, какъ поэта. Въ стихѣ IX, 83, 1 Сома прямо названъ Brahmaṇaspati. Это одно изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ мы находимъ *солнечную* концепцію Сомы. Это обстоятельство нисколько не противорѣчитъ только что высказанному мною положенію, что Brahmaṇaspati служитъ выраженіемъ функціи Сомы, какъ поэта. Оно намекаетъ только на то, что къ этой концепціи верховнаго поэта присоединились черты, взятыя изъ цикла миѳовъ о солнцѣ, подобно тому какъ то же самое случилось съ самимъ Сомой. Дальнѣйшее развитіе этой солнечной концепціи Brahmaṇaspati мы прослѣдимъ нѣсколько ниже, а теперь обратимся къ тѣмъ чертамъ, которыя указываютъ на ближайшее родство Brahmaṇaspati съ Сомою.

Эти черты съ разу въ глаза не брасаются. Brahmaṇaspati въ гимнахъ Ригъ-Вѣды является божествомъ совершенно самостоятельнымъ, независимымъ отъ Сомы, и если съ кѣмъ-либо

изъ боговъ онъ стоитъ въ ближайшихъ связяхъ, то это скорѣе съ Индрой, чѣмъ съ Сомой. Вмѣстѣ съ Индрой онъ упоминается весьма часто, составляя съ нимъ «пару»—dvandva—Indrā-brahmaṇaspatī,—ему приписываются дѣянія Индры и пр. т. п. Независимость его отъ Сомы сказывается также въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ рѣчь идетъ о напиткѣ Сомы, текущемъ или приготовляемомъ *для* Brahmaṇaspati, напр. въ стихахъ IV, 50, 3; 49, 2 и сл. Несмотря однако на эту обособленность отъ Сомы, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи данныхъ, относящихся къ Brahmaṇaspati, внутреннее родство этихъ двухъ божествъ экстаза обнаруживается съ несомнѣнной очевидностью. — Вотъ прежде всего, два мѣста, изъ коихъ несомнѣнно явствуетъ родство Сомы и Brahmaṇaspati.

X, 68, 4: āprushāyan madhuna rtasya yonim avakshipann arka ulkām iva dyoh | brhaspatir uddharann açmano gā bhūmyā udneva vi tvacam bibheda.—«Орошая *медомъ* (опьяняющимъ напиткомъ) матку закона, ниспосылая, словно молнія, пламя съ неба, Bṛhaspati, извлекая коровъ изъ скалы, какъ бы пронзилъ потокомъ кожу (кору) земли».—Мы имѣемъ здѣсь предъ собою владыку молитвъ, такъ сказать исполняющимъ должность громовержца Индры: онъ выводитъ небесныхъ коровъ изъ тучъ, нагромоздившихся скалами, — эти скалы онъ, подобно Индрѣ, разбиваетъ молніей,—и орошаетъ землю дождемъ. Но исполняя должность громовержца Индры, онъ въ тоже время «орошаетъ опьяняющимъ напиткомъ или медомъ матку или мѣстопребываніе закона»,—функція и терминологія, приличествующія только Сомѣ. Bṛhaspati является здѣсь представителемъ Сомы-дождя или, вѣрнѣе, того мистическаго Сомы, который дождемъ оплодотворяетъ землю. Эта функція такъ же точно не противорѣчитъ концепціи Bṛhaspati, какъ верховнаго поэта, а только съ нею соединяется, какъ и та «солнечная» функція, о которой я упомянулъ выше.—Иное, но еще болѣе любопытное отношеніе Bṛhaspati къ Сомѣ выражено въ стихѣ X, 68, 8: açnāpinaddham madhu pary apaçyan matsyam na dīna udani kshiyantam | nish taj jabhāra camasam na vrkshād brhaspatir viravenā vikrtya — «(онъ, Bṛhaspati) увидѣлъ опьяняющій напитокъ (медъ), замкнутый камнемъ (или въ скалѣ),—какъ рыбу, находящуюся въ неглубокой водѣ; его (напитокъ) извлекъ Bṛhaspati, какъ (деревянный) кубокъ изъ дерева, съ трескомъ разломавъ (скалу-

тучу)». — Послѣднюю половину стиха я передалъ такъ, какъ обыкновенно ее понимаютъ. Но это сопоставленіе «*напитка*», добываемаго изъ тучи-скалы, съ «*кубкомъ*», выдѣлываемымъ изъ дерева, представляется мнѣ сомнительнымъ. Я перевелъ бы это мѣсто иначе: Brhaspati извлекъ его (напитокъ, — nish ṭaj jabhāra), раздробивъ (vikṛtya) *какъ бы кубокъ* (camasam na), *т. е. разбивъ скалу, какъ бы нѣкій кубокъ*, въ которомъ хранился напитокъ, — своимъ громкимъ голосомъ (viravena; мы увидимъ ниже, что Brhaspati творитъ свои дѣянія громкимъ голосомъ,— ravena, — на то онъ и поэтъ попреимуществу; — подъ этимъ «громкимъ голосомъ» слѣдуетъ понимать молитвы, гимны, магическія формулы и пр., которыя для Brhaspati то же, что перуны для Индры). Остается перевести Ablativ *vṛkshāt*. Я его отнесу не къ *camasam*, къ Brhaspati или, вѣрнѣе, къ глаголу *летѣть*, подразумѣваемому при Brhaspati: Brhaspati (извлекъ напитокъ) *съ дерева*, т. е. устремившись, бросившись, полетѣвъ съ дерева. Я подразумѣваю при этомъ концепцію Brhaspati какъ *птицы*, — концепцію, возможность и умѣстность которой, полагаю, ясна послѣ всего сказаннаго въ § 6, главѣ II-й [1]). Какъ бы то ни было, — удачно или неудачно мое толкованіе второй половины разбираемаго стиха, — одно остается несомнѣннымъ: Brhaspati добылъ «напитокъ» изъ тучи,—*онъ принесъ Сому*, онъ является въ роли сокола, принесшаго Сому. Отсюда, въ силу соображеній, изложенныхъ въ § 6 главѣ II, явствуетъ первоначальное тожество Brhaspati и Сомы.

Далѣе, въ стихѣ VII, 97, 7 мы находимъ владыку молитвы въ роли Сомы, въ роли Бахуса: bṛhaspatiḥ... ā sutim karishṭhaḥ—«Brhaspati наилучше-изготовляющій напитокъ», или: «наилучше-производящій то возбужденіе, то оживленіе, какое происходитъ отъ употребленія опьяняющаго напитка».

Приведенныя мѣста слѣдуетъ разсматривать, какъ своего рода *обмолвки*, которыя, такъ сказать, *выдаютъ* первоначальное

---

[1]) Можно еще иначе толковать слово vṛkshāt,—а именно въ смыслѣ того «міроваго древа», о которомъ подробности см. у Куна, Herabk. стр. 126 сл. Bṛhaspati въ такомъ случаѣ принесъ Сому съ небеснаго древа, т. е. съ небесъ

На представленіе Bṛhasp. въ видѣ птицы намекаетъ эпитетъ *çatapatra* —стокрылый (въ ст. VII, 97, 7).

тождество Bṛhaspati и Сомы. Теперь намъ предстоитъ разсмотрѣть тѣ черты — уже не единичныя, не спорадическія, а постоянныя, характерныя, — которыя, хотя и не могутъ служить прямымъ указаніемъ на это тожество, тѣмъ не менѣе являются косвеннымъ подтвержденіемъ положенія, нами выставленнаго.

Сюда относится, во первыхъ, эпитетъ «*самецъ*», придаваемый Brahmaṇaspati. Мы его находимъ въ стихахъ I, 190, 1, 8; II, 23, 11; III, 62, 6 (vṛshabha); II, 25, 3; X, 67, 9, 10 (vṛshan); IV, 50, 5 (kanikradat); I, 190, 5 (uṣrika). Разумѣется, это изображеніе Bṛhaspati въ видѣ самца само по себѣ еще не можетъ свидѣтельствовать въ пользу тожества Bṛhaspati и Сомы, ибо и Агни—самецъ, и Индра—самецъ, и вообще рѣдкое божество муж. пола не названо въ Вѣдахъ самцемъ. Этотъ эпитетъ, относимый къ Bṛhaspati, только *не* противорѣчитъ указанному тожеству. Но вотъ обстоятельство, въ силу котораго Bṛhaspati—самецъ сближается именно съ Сомою самцемъ, а не съ кѣмъ либо изъ другихъ самцевъ Вѣдъ. Bṛhaspati, поэтъ и владыка молитвъ-гимновъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и божество *водъ* (вообще и небесныхъ въ особенности). Соединеніе этихъ двухъ функцій — поэта и божества водъ — въ концепціи Bṛhaspati не требуетъ дальнѣйшихъ поясненій послѣ всего сказаннаго въ § 3-мъ главы II-ой, а также послѣ характеристики Sarasvatī и Sarasvān'a въ 1-мъ § этой главы. Являясь самцомъ и божествомъ водъ, Bṛhaspati по необходимости роднится именно съ Сомой и его эквивалентомъ Sarasvān, а не съ другими самцами Вѣдъ, каковы Индра, Агни, Savitar и пр., къ коимъ онъ только стоитъ въ извѣстныхъ отношеніяхъ. Мы должны различать отчетливо связь внутреннюю, *генетическую*, отъ связи, такъ сказать, *прагматической*.—Вотъ тѣ мѣста, гдѣ Bṛhaspati выступаетъ въ качествѣ божества водъ. Молитвы пѣсни, владыкой которыхъ является Bṛhaspati, сопоставлены съ рѣками въ стихѣ I, 190, 7: sam yam stubho 'vanayo na yanti samudram na sravato rodhacakrāḥ | sa vidvān ubhayam cashṭe antar bṛhaspatis tara āpaç ca gṛdhraḥ—«къ кому стекаются гимны, какъ потоки въ океанъ, какъ рѣки, замкнутыя въ берегахъ, тотъ—мудрый — Bṛhaspati ревностно взираетъ на двѣ вещи: на ладью и на воды». Здѣсь, въ первой половинѣ стиха, мы находимъ сопоставленіе гимновъ и рѣкъ. Во второй половинѣ, гимны, повидимому, уже забыты, и Bṛhaspati изображенъ какъ бы *патро-*

номъ, блюстителемъ водъ и ладьи. Термины «воды» и «ладья» слѣдуетъ принимать въ буквальномъ смыслѣ, но въ то же время эта буквальность нисколько не будетъ нарушена, если мы по поводу терминовъ «воды» и «ладья» вспомнимъ о пѣсняхъ, текущихъ рѣками, о чемъ рѣчь идетъ въ первомъ полустишьи разбираемаго стиха, и о ладьѣ или кораблѣ рѣчи, о которомъ говорится въ IX, 95, 2 (о Сомѣ: iyarti vācam ariteva nāvam). — Въ ст. II, 25, 3 находится выраженіе sindhur na kshodaḥ çimīvān ṛghāyato..., гдѣ выраженіе kshodaḥ пояснено сравненіемъ съ рѣкой—sindhur na. Kshodaḥ значитъ потокъ, пучина водъ. Мы переведемъ это мѣсто такъ: «какъ рѣка могучъ *потокъ* энтузіаста» (ṛghāyataḥ—собст. «возбужденнаго, находящагося въ экстазѣ; это синонимъ термина vipra; относится къ Bṛhaspati). Здѣсь Bṛhaspati представленъ въ экстазѣ. *Потокъ* (kshodaḥ), о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть потокъ и водъ и пѣсенъ, — оба образа переплетаются: «потокъ энтузіаста» (kshodaḥ ṛghāyato) это образъ, совершенно аналогичный тому, который находится, напр., въ стихѣ IX, 96, 7: prāvīvipad vāca ūrmim na sindhur... «всколебалъ экстазомъ волну рѣчи, какъ рѣка — волну». Послѣднее мѣсто, какъ мы знаемъ, относится къ Сомѣ, и сходство приведенныхъ образовъ говоритъ въ пользу тѣсной генетической связи, нѣкогда соединявшей Сому и Bṛhaspati. Въ томъ же стихѣ и томъ же полустишьи, гдѣ говорится о потокѣ энтузіаста (II, 25, 3) находится и характеристика Bṛhaspati какъ самца: vṛsheṇa vadhrīñr abhi vashty ojasā — «какъ самецъ, (онъ, Bṛhaspati) властвуетъ мощно надъ кастратами». Здѣсь противупоставляются понятія «самца» (мы знаемъ, что на извѣстныхъ ступеняхъ развитія это — своего рода почетный титулъ) и кастрата (или impotentis), какъ не самца, какъ не способнаго къ функціи самца. Итакъ, вотъ три идеи, воспроизведенныя въ разбираемомъ стихѣ: a) Bṛhaspati—вдохновенный поэтъ, пѣвецъ въ экстазѣ; b) его потокъ (не опредѣлено ближе — потокъ ли его водъ или потокъ его рѣчей, — надо думать, то и другое вмѣстѣ) могучъ какъ рѣка; c) въ качествѣ самца, онъ господствуетъ надъ не-самцами. Мы находимъ здѣсь то же самое соединеніе тѣхъ же самыхъ трехъ идей, какое и какія мы отмѣтили по отношенію къ Сомѣ. Концепція божества водъ соединяется съ одной стороны съ представленіемъ поэта, а съ другой—съ образомъ самца.

Стихъ II, 25, 5 говоритъ, что тому, кого Bṛhaspati беретъ въ союзники себѣ, шумятъ (или должны шумѣть) рѣки: Bṛhaspati ниспосылаетъ дожди, воды, которыхъ онъ владыка, подобно тому какъ онъ владыка другихъ потоковъ — потоковъ ритмической рѣчи. Онъ вообще превращаетъ *твердое* въ *жидкое*, какъ свидѣтельствуетъ о томъ стихъ II, 24, 3: tad devānām devatamāya kartvam asrathnan drḷhāvradanta vīlitā... «вотъ дѣяніе (принадлежащее) божественнѣйшему изъ боговъ: твердыя (вещества) растворились (въ жидкость), плотныя—размягчились». Этотъ физическій экспериментъ есть не что иное какъ пролитіе дождя, что видно изъ втораго полустишья, гдѣ говорится, что Bṛhaspati молитвою разбилъ Валу (демона тучъ), вывелъ коровъ (небесныхъ), т. е. дождь, скрылъ тьму и обнаружилъ свѣтъ (или солнце).

Какъ самецъ и божество небесныхъ водъ, Bṛhaspati, подобно Сомѣ, Сарасванту и др. божествамъ аналогичныхъ аттрибутовъ, содѣйствуетъ размноженію людей, увеличенію потомства (II, 23, 19; 25, 2). Онъ покровительствуетъ браку: jane mitro na dampatī anakti (X, 68, 2)—«у людей, какъ Митра, (онъ) украшаетъ (помазываетъ, снаряжаетъ) супруговъ».

Какъ логическое дополненіе этихъ чертъ, является характеристика Bṛhaspati какъ верховнаго отца боговъ, какъ изначальнаго творческаго принципа, аналогичнаго тому космическому Сомѣ, природу котораго мы разсмотрѣли въ главѣ IV. Въ стихѣ II, 26, 3 онъ названъ отцемъ боговъ (devānām pitaram brahmanas patim). Въ стихѣ IV, 50, 6 онъ названъ *pitā viçvadeva vṛshan*—«отецъ по отношенію ко всѣмъ богамъ, самецъ». Въ стихѣ III, 62, 4 онъ охарактеризованъ эпитетомъ *viçvādevya* — сопутствуемый сонмомъ боговъ». Въ соотвѣтствіи съ этимъ образомъ верховнаго божества, отца боговъ находится указаніе стиха VII, 97, 8, въ силу котораго Bṛhaspati является сыномъ двухъ міровъ: devī devasya rodasī janitrī bṛhaspatim vāvṛdhatur mahitvā—«двѣ богини—два міра, радительницы бога, взрастили Bṛhaspati мощію». Два міра—эта уже знакомая намъ чета «небо и земля». Для обозначенія этой супружеской четы языкъ Вѣдъ употребляетъ двойственное число отъ словъ «отецъ» или «мать»: pitarā или mātarā; послѣднее мы уже встрѣчали, напр. въ стихѣ IX, 68, 4. Здѣсь, въ стихѣ VII, 97, 8, стоитъ его эквивалентъ janitrī. Но этого рода выраженія, въ особенности

въ жен. родѣ, какъ mātarā и janitrī, могутъ быть понимаемы и буквально: двѣ матери. Это будетъ абсурдъ—совершенно въ духѣ стиля Вѣдъ,—абсурдъ, легко объясняемый однако же тѣми остатками болѣе отдаленной древности, къ числу которыхъ принадлежитъ извѣстный обычай «кувада»: если отцу необходимо было *прикидываться* матерью и, такъ сказать, маскировать свой полъ, то соотвѣтствующій этому обычаю порядокъ идей долженъ былъ отразиться и въ языкѣ и — всего проще—именно въ такихъ оборотахъ, какъ matarā, janitrī и т. п. (матери вм. отецъ и мать). Съ теченіемъ времени истинное значеніе этихъ формулъ было, конечно, забыто, но языкъ Вѣдъ, столь пристрастный къ абсурдамъ и загадкамъ, ихъ сохранилъ и утилизировалъ въ интересахъ мистической таинственности, которой обращики мы видѣли въ главѣ III й.

Сынъ двухъ міровъ, Brhaspati является эквивалентомъ мистическаго Сомы, который, какъ мы знаемъ, есть также сынъ этой первобытной четы.

Равнымъ образомъ и «солнечная» концепція Сомы находитъ себѣ эквивалентъ въ характеристикѣ Brhaspati. Выше мы привели одно мѣсто изъ IX-го Mand., гдѣ Сома названъ Brhaspati и въ то же время взятъ именно въ своей солнечной концепціи. Въ гимнахъ, посвященныхъ Brhaspati, мы находимъ мѣста, гдѣ этотъ владыка молитвъ сопоставляется съ солнцемъ или же прямо выставляется съ аттрибутами солнца. Такъ въ стихѣ II, 23, 2 говорится, что Brhaspati есть родитель всѣхъ молитвъ, подобно тому какъ солнце есть родитель дней. Въ слѣдующемъ стихѣ II, 23, 3 Brhaspati уже прямо является въ качествѣ солнца: «онъ разсѣваетъ тьму и всходитъ на лучезарную колесницу закона». Въ любопытномъ стихѣ II, 24, 8, который по своей сжатой образности и картинности принадлежитъ къ числу лучшихъ мѣстъ Ригъ-Вѣды, мы находимъ слѣдующія сопоставленія: молитва,—главнѣйшій аттрибутъ и оружіе Brhaspati, — это лукъ; слова или звуки молитвы суть стрѣлы. Мишенью служатъ *уши* людей. Такъ вотъ здѣсь-то Brhaspati охарактеризованъ эпитетомъ nrcakshas—взирающій на людей,—это одинъ изъ обычныхъ эпитетовъ *солнца*. Мало того: онъ пускаетъ свои стрѣлы, цѣля въ уши, но для того чтобы *видѣть* (drçaye). Очевидно два образа слились здѣсь въ одно нераздѣльное цѣлое: «лукъ и стрѣлы молитвы» и «лукъ и стрѣлы солн-

ца»,—молитвы, слова, звуки Brhaspati и лучи солнца,—Brhaspati и солнце.—Вотъ этотъ стихъ цѣликомъ: rtajyena kshiprena brahmanas patir yatra vashti pra tad açnoti dhanvanā | tasya sādhvīr ishavo yābhir asyati nrcakshaso drçaye karnayonayah — «быстрымъ лукомъ, которому тетивой служитъ законъ, владыка молитвы попадаетъ туда, куда хочетъ: мѣтки его стрѣлы, которыя онъ, взирая на людей, мечетъ, чтобы видѣть, цѣля въ уши». Въ основѣ этого образа лежитъ знакомая уже намъ идея о связи звука со свѣтомъ.

Переходимъ теперь къ отношенію Brhaspati къ Индрѣ. Какъ я сказалъ уже, эти отношенія довольно тѣсны. Brhaspati и Индра составляютъ «пару» (dvandva); есть гимны и отдѣльные стихи, посвященные имъ обоимъ. (IV, 49). Brhaspati приписываются дѣянія Индры. Онъ, какъ Индра, разбиваетъ тучу или демона тучъ—Валу (Vala), выводитъ, освобождаетъ небесныхъ коровъ и очищаетъ солнце или небо отъ заволакивавшихъ его тучъ (II, 24, 3). Отъ Индры онъ отличается главнымъ образомъ тѣмъ, что дѣйствуетъ не дубиной или перунами (vajra), а молитвой—brahmaṇā (ib). Онъ ищетъ свѣта во тьмѣ и освобождаетъ коровъ, спрятанныхъ въ тучахъ (X 67, 4). Онъ высыпалъ этихъ коровъ (дождевыя тучи), какъ зерна (X, 68, 3) и пр. Ср. также X, 68, 4—6, 11 (разбилъ скалу, добылъ коровъ). —Въ стихѣ X, 67, 6, гдѣ дѣло идетъ все о томъ же Brhaspati, вмѣсто него названъ однако же Индра. — Въ стихѣ II, 23, 18 Brhaspati проливаетъ воды съ помощью, при содѣйствіи Индры (indreṇa yujā).

Эти отношенія Brhaspati и Индры представляются только дальнѣйшимъ развитіемъ той идеи, которую по отношенію къ Сомѣ мы отмѣтили въ § 6 гл. II-ой. — Мы видѣли, что Индра творитъ свои дѣянія только благодаря Сомѣ, и что эта зависимость Индры отъ Сомы логически должна была привесть къ перенесенію на Сому нѣкоторыхъ аттрибутовъ Индры. Такъ въ стихѣ IX, 63, 7 подвигъ Индры приписывается Сомѣ, а въ ст. IX, 63, 9 въ уста солнца влагается утвержденіе, что Инду (Сома) есть Индра. Сюда же относится и та фантастическая фигура изъ аттрибутовъ Индры и Сомы, отъ лица которой ведется рѣчь въ гимнѣ IV, 26.—Таковы же и отношенія Brhaspati къ Индрѣ. Владыка молитвы своими гимнами, своими магическими формулами и чарующими звуками своего голоса (въ ст. I,

190, 1 и IV, 50, 1 онъ, т. е. Brhaspati, названъ *mandrajihva*— обладающій благозвучнымъ языкомъ, подобно тому какъ Сома называется *mandra*—благозвучный) вдохновляетъ Индру на подвигъ такъ же точно, какъ дѣлаетъ это Сома своимъ опьяняющимъ напиткомъ. Оттуда вытекаетъ заключеніе, что подвиги Индры не могли бы осуществиться безъ Brhaspati, что Индра есть только союзникъ или орудіе Brhaspati и т. п. Оттуда наконецъ и прямое отнесеніе подвиговъ Индры на счетъ Brhaspati.

Намъ остается теперь представить общую характеристику Brhaspati — независимо отъ его отношеній къ другимъ божествамъ.

Brhaspati—это олицетвореніе молитвы, гимна, пѣсни. Это поэтъ и пѣвецъ по преимуществу. Въ его концепціи обобщены всѣ тѣ представленія о могуществѣ поэзіи, пѣнія, рѣчи, которыхъ мы неоднократно касались въ этой книгѣ. Концепція Brhaspati, какъ олицетворенія чарующей прелести рѣчи-пѣнія, можетъ быть выведена изъ сопоставленія слѣдующ. чертъ. Въ стихѣ VII, 97, 3 находится выраженіе: *çloko... brahmaṇo... rājā* — стихъ (ритмъ)... князь молитвы (гимна). Этотъ *çloka* есть аттрибутъ Brhaspati, который, по словамъ стиха I, 190, 3,... çlokam yaṁsat saviteva pra bāhū — «простираетъ стихъ, какъ Savitar (солнце) свои руки (лучи)»; въ слѣдующемъ I, 190, 4 стихѣ говорится, что çloka движется по небу и рыщетъ по землѣ, какъ конь на охотѣ, при чемъ быстрыя движенія Brhaspati, т. е. быстро льющіеся звуки его пѣсенъ сравнены съ быстрымъ бѣгомъ звѣрей, преслѣдуемыхъ на охотѣ; эти движенія направляются къ небу. Сопоставляя эти мѣста, мы находимъ, что çloka, который, въ двухъ послѣднихъ стихахъ подробно охарактеризованъ какъ аттрибутъ Brhaspati, въ стихѣ VII, 97, 3 опредѣленъ такъ, какъ будто бы онъ былъ самъ Brhaspati, а не аттрибутъ его. Выраженія brahmaṇas pati и brahmaṇo rājā суть эквиваленты, и çloka, поскольку онъ есть brahmaṇo rājā, несомнѣнно представляетъ самого Brahmaṇaspati, только еще не олицетвореннаго. Мы видимъ здѣсь посредствующее звѣно или переходную форму, черезъ которую проходитъ процессъ олицетворенія даннаго психологическаго представленія (рѣчь-пѣніе), — генезисъ божества изъ представленія, сопровождаемый превращеніемъ этого представленія въ аттрибутъ божества. Весь процессъ можетъ быть представленъ въ слѣдующей схемѣ: въ

его основѣ лежитъ представленіе рѣчи-пѣнія, характеризуемое съ различныхъ сторонъ разнообразными терминами, сгруппированными нами въ § 1-мъ главы II-й. Въ данномъ случаѣ эти представленія обобщаются концепціей bráhman—гимнъ-молитва. Изъ нея выдѣляется одинъ изъ ея признаковъ—*ритмъ*, который, въ качествѣ существеннѣйшей принадлежности гимна, названъ *княземъ молитвы*—brahmaṇo rājā. Съ другой стороны сама «молитва» со всѣми своими признаками и оттѣнками (gir, vāc, dhī и пр.) обобщается и олицетворяется въ особѣ *владыки молитвы*—brahmaṇas pati. Выраженія brahmaṇaspati и brahmaṇo rāja суть синонимы, откуда слѣдуетъ, что Brhaspati и çloka тожественны. Поскольку çloka есть эквивалентъ всѣхъ прочихъ наименованій рѣчи-пѣнія, постольку и эти послѣднія, въ томъ числѣ и bráhman, должны быть признаны тожественными съ Brhaspati. Но это тождество есть только преходящій моментъ, посредствующее звѣно въ данномъ процессѣ олицетворенія и обобщенія. Разъ Brhaspati есть миѳъ, индивидуумъ, спеціальное божество, — это тождество понеобходимости забывается, и молитвы, звуки, ритмъ и пр. превращаются въ аттрибуты, въ оружіе, въ стрѣлы, въ спутниковъ ихъ общаго владыки. Выраженіе çloka... brahmaṇo... rājā должно быть разсматриваемо, какъ своего рода обмолвка, какъ остатокъ или отголосокъ того былаго тождества Brhaspati съ его аттрибутами, на которое я только что указалъ.

Пріобрѣтя свою особую, индивидуальную физіономію, Brhaspati съ тѣмъ вмѣстѣ получилъ и свою легенду. Онъ сынъ Тваштара,—дуплета мистическаго или космическаго Сомы. Viçvebhyo hi tvā bhuvanebhyas pari tvashṭâjanat... говорится въ стихѣ II, 23, 17: «ибо вокругъ всѣхъ существъ родилъ тебя Тваштаръ», т. е. Тваштаръ родилъ рѣчь-пѣніе, которое охватываетъ всѣ существа. Эта генеалогія имѣетъ своимъ источникомъ тотъ самый порядокъ идей, къ которому относится концепція Сомы, созданнаго словомъ любящаго духа и другія черты мистическаго характера, разобранныя нами въ главѣ IV-ой. Стихъ IV, 50, 4 присоединяетъ къ этой генеалогіи другую черту: Brhaspati родился отъ свѣта на высочайшемъ небѣ, — черта такого же мистическаго происхожденія, но только съ ингредіентомъ солнечной концепціи. Здѣсь же онъ названъ *saptāsya*—семіустный—и *saptaraçmi*—съ семью лучами,—выраженія, напоминающія эпитетъ Sarasvatī—saptasvasar.

Подвиги Brhaspati мы разсмотрѣли выше. Здѣсь мы добавимъ только черты, относящіяся къ характеристикѣ его индивидуальной физіономіи. Онъ дѣйствуетъ звуками, пѣніемъ, крикомъ—ravena (IV, 50, 5), онъ окруженъ сонмомъ пѣвцовъ или пѣсенъ (ib.). Его чарующія пѣсни слушаютъ боги и люди (I, 190, 1). Онъ поэтъ поэтовъ (II, 23, 1; kavih kavīnām) и владыка сонмищъ людскихъ (ganānām ganapati — ib.), верховный (старѣйшій) дождь (ib. старшина — jyeshtharāj) и родитель всѣхъ молитвъ (II, 23, 2: viçveshām ij janitā brahmanām asi). Онъ очень воинственъ,—къ нему обращаются съ просьбою сокрушить враговъ (II, 30, 9). Какъ воинъ и при томъ сродни солнцу, онъ ѣздитъ на колесницѣ (II, 23, 3), его мчатъ могучіе кони (VII, 97, 6), онъ стрѣляетъ изъ лука съ тетивой закона—стрѣлами молитвы (II, 24, 8)[1]) и пр.

§ 3. Dadhikrā.

Къ числу божествъ, родственныхъ Сомѣ, принадлежитъ также *Dadhikrā* или *Dadhikrāvan*, которому посвящены гимны IV, 38—40 и VII, 44. Онъ рисуется въ чертахъ, сильно напоминающихъ Сому. Стихъ IV, 38, 1 даетъ поводъ думать, что Dadhikrā, подобно Сомѣ, есть сынъ земли и неба: въ этомъ стихѣ земля и небо не названы, но по всѣму видно, что двойств. число мѣстоим. vām относится именно къ этой четѣ, что подтверждается также и стихомъ IV, 39, 1, гдѣ поэтъ приглашаетъ прославить или воспѣть Dadhikrā, небо и землю.—Эпитеты стиха IV, 40, 5 abjā—рожденный водою, gojā—рожденный коровою и adrijā—рожденный въ скалѣ—прекрасно подходятъ къ миѳологической концепціи Сомы—дождя, рожденнаго *тучею*, которая представлялась, какъ извѣстно, и вмѣстилищемъ водъ небесныхъ, и коровой и скалой. Самое имя Dadhikrā, котораго первая половина—dadhi—молоко—совершенно ясна, указываетъ на *дождь*, какъ на представленіе, лежащее въ основѣ концепціи разсматриваемаго божества. — Подобно Сомѣ, Dadhikrā изображается въ видѣ птицы, при чемъ особенно замѣчательно пред-

[1]) Къ литературѣ вопроса: *R. Roth* въ Zeitschr. d. deutsch. Morg. Ges. I, стр. 71 и сл. (въ статьѣ «Brahma und die Brahmanen»). — *Bergaigne*, La religion védique, I, 299 сл.—*Muir*, Sanskrit-texts, V. 272 и сл.

ставленіе его въ образѣ *сокола*, весьма близкое къ описанію сокола въ гимнѣ IV, 26. Такъ въ стихѣ IV, 38, 2 онъ названъ āçuḥ ṛjipī çyenaḥ — быстрымъ, стремительнымъ соколомъ (ср. IV, 26, 6), который въ глазахъ арійца достоинъ того же прославленія или почета, какой выпадаетъ на долю героя—владыки мужей (carkṛtyam aryo nṛpatiṃ na çūram). Стихъ IV, 38, 3 представляетъ этого сокола—Dadhikrā несущимся какъ бы (бѣгущимъ) по склону, т. е. спускающимся съ небесъ, при чемъ народъ его привѣтствуетъ восторгами экстаза (anu... viçvaḥ pūruḥ madati harshamāṇaḥ). Причина этихъ восторговъ, повидимому указывается, въ слѣдующемъ 4 мъ стихѣ, относящимся къ Dadhikrā выраженіемъ āvirṛjika — имѣющій передъ собою (передъ глазами) напитокъ Сомы,—снабженный напиткомъ Сомы, и я думаю, что все мѣсто IV, 38, 2 — 5 рисуетъ намъ не что иное, какъ картину сошествія Сомы съ неба на землю, при чемъ Dadhikrā есть только одно изъ названій или эпитетовъ Сомы—сокола.—На тождество Dadhikrā съ Сомою указываетъ и эпитетъ *puruvāra vṛshan* (39, 2) самецъ съ большимъ или пушистымъ хвостомъ,—эпитетъ, прямо отнесенный къ Сомѣ въ стихѣ IX, 93, 2, кромѣ того puruvāra (безъ vṛshan) отнесено къ Сомѣ въ стихѣ IX, 96, 24. Это слово *puruvāra*, несомнѣнно, намекаетъ на ту цѣдилку, сквозь которую процѣживается жидкость Сомы и которая называется именно хвостомъ (овцы)—vāra.

Подобно Сомѣ, Dadhikrā сопоставляется съ солнцемъ (IV, 38, 10), изображается въ видѣ коня (IV, 39, 5, 6; 40, 4), названъ самцемъ (IV, 39, 2).

Это божество отнюдь не второстепенное; по всему видно, что подъ именемъ Dadhikrā скрывается одно изъ наиболѣе почитаемыхъ божествъ. «Того, кто славословитъ Dadhikrā» — говоритъ стихъ IV, 39, 3—«Адити да сдѣлаетъ безгрѣшнымъ,—онъ имѣетъ одну волю съ Митрой и Варуной». Имя Dadhikrā ставится рядомъ съ именами Варуны, Митры, Индры, Агни (IV, 39, 4), а въ стихѣ VII, 44, гдѣ перечислены важнѣйшія божества (Ясвины, Заря, Агни, Bhaga, Индра, Вишну, Пушанъ, Bṛahmaṇas-pati, Ādityās, Земля и Небо, Воды, Солнце), къ которымъ поэтъ обращается съ воззваніемъ, бросается въ глаза отсутствіе Сомы; это отсутствіе Сомы, какъ я думаю, есть только кажущееся: онъ скрывается подъ именемъ Dadhikrā, который фигурируетъ во главѣ приведенныхъ божествъ.

Наконецъ въ стихѣ IV, 40, 5 Dadhikrā, изображенный въ видѣ птицы haṁsa, обставленъ чертами чисто-мистическаго характера: онъ вездѣ-сущъ — онъ и въ воздухѣ, и на небѣ, и среди людей, и въ пространствѣ, и на алтарѣ, гость людей какъ Агни; онъ наконецъ пребываетъ въ нѣдрахъ Ṛta (ṛtasad),—онъ самъ—ṛta. Черты—весьма напоминающія мистическую концепцію Сомы.

§ 4. Tvashṭar.

Въ первой главѣ (стр. 13—14) мы указали на выясненную Куномъ связь индійскаго Тваштара съ иранскимъ Ваγδ hvapāo. —Здѣсь намъ остается только дать общую характеристику индійскаго бога-художника и указать на черты, которыми его концепція роднится съ концепціей Сомы.

Tvashṭar прежде всего художникъ, мастеръ, тьорецъ, — и въ качествѣ таковаго онъ характеризуется эпитетами *apasām apastamaḥ* — искуснѣйшій изъ художниковъ или дѣятельнѣйшій изъ дѣятельныхъ (X, 53, 9), *svapas* (искусный, художникъ, I, 85, 9), *sukṛt* (хорошо дѣлающій,—искусный мастеръ,—впрочемъ это выраженіе можетъ имѣть нравственное значеніе, — III, 54, 12). Быть можетъ, и терминъ *supani*—прекраснорукій—(III, 54, 12) также относится къ концепціи Тваштара—какъ художника.

Не смотря на то, что о Тваштарѣ въ гимнахъ Р.-Вѣды упоминается лишь мимоходомъ, что свѣдѣнія о немъ, до насъ дошедшія, крайне отрывочны, мы имѣемъ все-таки возможность въ указанной концепціи Тваштара—художника разглядѣть три различныя стороны. Это—во-первыхъ представленіе о Тваштарѣ, какъ о своего рода Гефестѣ, т. е. какъ о божествѣ второстепенномъ, не играющемъ важной роли въ пантеонѣ Вѣдъ и исполняющемъ, такъ сказать, служебныя функціи. Индра обходится съ нимъ крайне невѣжливо: онъ врывается въ его домъ и похищаетъ у него напитокъ Сомы (IV, 18, 3; III, 48, 4). Стихъ III, 48, 4 говоритъ, между прочимъ, что Индра отъ рожденія превосходилъ Тваштара силою.—(Ср. Muir, Sansk. Text. V, 229, гдѣ приведена выдержка изъ Taittirīya Saṁhitā—о томъ, какъ Тваштаръ, совершая жертвоприношеніе Сомы, не хотѣлъ допустить къ этому таинству Индру, за то что послѣдній убилъ Тваштарова сына. Но Индра вторгся силою и выпилъ напитокъ Сомы).—Играя столь второстепенную роль, Тваштаръ служитъ

другимъ богамъ и трудится для другихъ: для того же Индры онъ смастерилъ лучезарную палицу его перуновъ (I, 32, 2); для боговъ онъ изготовилъ чудесный кубокъ, который потомъ передѣлали Рибхавасы (I, 20, 6).

Но не всегда положеніе Тваштара было столь незначительнымъ. Нѣкогда, въ эпоху индоиранскую, это было могучее и верховное божество, которому приписывалась творческая роль въ мірозданіи. Это явствуетъ изъ сопоставленія Тваштара съ авестійскимъ Baγō hvarāo. Но кромѣ того въ самой Р.-Вѣдѣ сохранились прямыя, хотя и отрывочныя, указанія на былое величіе и верховенство бога-художника. Онъ изображается творцемъ вселенной. Стихъ X, 110, 9 говоритъ, что Тваштаръ разукрасилъ небо и землю. Онъ сотворилъ животныхъ (I, 188, 9) Онъ именуется владыкою, вождемъ, — божествомъ исконнымъ, первороднымъ (agrajā, IX, 5, 9). Иногда онъ изображается окруженнымъ сонмомъ боговъ и богинь,—какъ бы во главѣ ихъ (II, 36, 3).

Но всматриваясь ближе въ эту концепцію Тваштара — творца, мы легко подмѣтимъ въ ней черты, которыми она связывается съ уже знакомой намъ концепціей космическаго Эроса. Изъ стиховъ I, 142, 10,—II, 3, 9,—III, 4, 9 явствуетъ, что Тваштаръ есть божество-оплодотворитель, — онъ «освобождаетъ сѣмя», даруетъ потомство (VII, 34, 20). Въ связи съ этой ролью находится и отожествленіе Тваштара съ божествомъ оплодотворяющей силы солнца—Savitar. Онъ прямо названъ Savitar въ стих. III, 56, 19, — X, 10, 5. — Какъ и подобаетъ Эросу, Тваштаръ окруженъ сонмомъ женщинъ (богинь)—I, 161, 4; II, 31, 4; VI, 50, 13; VII, 35, 6; X, 64, 10; X, 66, 3.

Нельзя не видѣть тѣсной связи Тваштара—Эроса съ Сомою. Можно думать, что концепція Тваштара — Эроса, развивавшаяся раньше концепціи Сомы—Эроса, была пріостановлена въ своемъ дальнѣйшемъ движеніи параллельнымъ ей развитіемъ идеи Сомы, какъ творца, какъ Эроса и Savitar'a. Соотвѣтствующія черты и аттрибуты были перенесены отъ Тваштара къ Сомѣ въ силу своего рода миѳологическаго тяготѣнія. Въ древнѣйшую эпоху по крайней мѣрѣ половина тѣхъ чертъ, которыми рисуются верховенство, мощь и творчество Сомы, должна была принадлежать Тваштару. — Окруженный женщинами-вакханками, обладатель священнаго напитка экстаза, отецъ Bṛhas-

pati (котораго родство съ Сомою намъ извѣстно), этотъ богъ художникъ, этотъ богъ-творецъ, первородный владыка боговъ былъ въ то же время и божествомъ вакхическаго культа индоиранской древности [1]).

ГЛАВА VII.

Заключеніе.

Мы разсмотрѣли различныя стороны сложной концепціи индійскаго Бахуса, стараясь проникнуть въ сущность религіозно-миѳологическихъ и мистическихъ идей, связанныхъ съ именемъ этого древняго божества экстаза. Идеи, нами разсмотрѣнныя, а еще болѣе способъ ихъ выраженія носятъ рѣзкій отпечатокъ индійской національности,—такой характеръ онѣ пріобрѣли въ долинѣ Инда, гдѣ ихъ развитіе шло въ ногу съ общимъ національнымъ развитіемъ Арійцевъ Семирѣчья. Но ихъ основы были уже на лицо въ эпоху доисторическаго единенія индоевропейскихъ народовъ. Отдаленные предки нашей расы поклонялись таинственному божеству экстаза не только какъ божеству напитка, но также какъ верховному и изначальному самцу, ровеснику матери земли, величая его творцомъ и владыкой всего сущаго. И, конечно, они не могли не усматривать близкаго родства этой концепціи съ другими, изъ иныхъ источниковъ исходящими, представленіями творческаго начала: оттуда сопоставленіе Сомы съ тѣмъ божествомъ-художникомъ, идея котораго лежитъ въ основѣ индійскаго Тваштара и иранскаго Ваγδ hvarəδo; оттуда также и связь Сомы съ тѣмъ божествомъ оплодотворяющей силы солнца, отъ коего прямымъ путемъ развился индійскій Savitar. — Равнымъ образомъ были на лицо и зачатки вакхической мистики. Мистикою вакхическій культъ былъ чреватъ съ первыхъ же дней своего появленія на землѣ; съ теченіемъ вѣковъ эта мистика экстаза развилась въ широкія концепціи творческаго слова и космическаго Эроса.

---

[1]) Ср. эпитетъ Тваштара araδām araδtamaḥ—отнесенный къ Сомѣ въ ст. I, 166, 4 (см. выше, стр. 176).

Зерно этихъ идей прозябало еще до раздѣленія индоевропейскихъ народовъ. Въ главѣ IV-ой мы старались прослѣдить дальнѣйшее развитіе ихъ на индійской почвѣ въ эпоху Вѣдъ. Вопросъ объ иноземномъ вліяніи мы оставили пока въ сторонѣ, чтобы поднять его позже, изучая судьбы вакхическаго культа у Иранцевъ и Эллиновъ. Пока мы ограничились задачей — показать развитіе вакхической мистики Индіи изъ индоевропейскихъ основъ. Но такое самобытное происхожденіе не исключаетъ возможности вліянія аналогичныхъ идей другихъ народовъ. Есть одинъ вѣдійскій фактъ, въ которомъ такое вліяніе просвѣчиваетъ съ достаточной, какъ мнѣ кажется, отчетливостью. Въ философскомъ гимнѣ X, 129 мы находимъ концепцію космическаго Эроса (kāmas), которую я не могу отдѣлять отъ Сомы-Эроса; но въ то же время весь гимнъ представляетъ поразительную аналогію съ космогоніей финикійцевъ (у Санхоніатона) и много общаго съ философскими идеями древнихъ мудрецовъ Эллады [1]).—Мы ближе всего подойдемъ къ истинѣ, если пріймемъ, что этого рода идеи, развиваясь у индоевропейцевъ изъ ихъ національныхъ традицій, въ то же время сочетались съ аналогичными воззрѣніями народовъ семитическихъ. Эти послѣднія воззрѣнія, вышедшія изъ нѣдръ древнихъ цивилизацій Мессопотаміи, Мидіи, Финикіи, уже въ отдаленной древности стали общимъ ходячимъ достояніемъ Востока и вступали въ разнообразныя сочетанія съ туземными идеями мистиковъ и мудрецовъ Индіи, Ирана, Эллады. Культурныя связи и общеніе идей были у древнихъ народовъ Востока гораздо тѣснѣе, чѣмъ думаютъ многіе, но къ сожалѣнію далеко не всегда возможно прослѣдить пути этого общенія,—его направленіе, его даты.

Въ ряду разсмотрѣнныхъ нами концепцій Сомы мы съ особеннымъ вниманіемъ отнеслись къ той изъ нихъ, которую можно назвать *психологической*. На нашъ взглядъ, это—*древнѣйшая* концепція Сомы. Она возникла изъ наблюденій надъ дѣйствіемъ на душу опьяняющаго напитка и рѣчи-пѣнія. Это дѣй-

---

[1]) Этому предмету авторъ посвятилъ маленькій этюдъ, основная мысль котораго была внушена ему профессоромъ Вс. Ѳ. Миллеромъ.

ствіе—экстатическое—и было тѣмъ центромъ тяжести, вокругъ котораго вращалась вся миѳо-слагательная дѣятельность, имѣвшая своимъ объектомъ божество экстаза, и первыми продуктами сказанной дѣятельности явились «психологическія» положенія, гласившія, что экстазъ производитъ рѣчь-пѣніе, а рѣчь-пѣніе производитъ экстазъ. Излишне пояснять, что эти *наблюденія* не были сознательны, что эти *положенія* не могли быть «научными» или «философскими» (принимая эти выраженія въ томъ напр. смыслѣ, какъ употребляетъ ихъ проф. Воеводскій). — То, что я обозначилъ терминомъ «психологическое наблюденіе», было лишь результатомъ присущей дикарю — субъективисту попреимуществу—необыкновенной чуткости къ движеніямъ своей души. То, что я назвалъ «психологическимъ положеніемъ», было лишь наивнымъ выраженіемъ этой чуткости и еще результатомъ другой особенности дикаря,—именно присущей ему тѣсной связи между чувствомъ и словомъ. Чувствуя живо и сильно, но не способный управлять своими чувствами, не умѣя ихъ маскировать, дикарь въ своихъ рѣчахъ, своихъ пѣсняхъ, своихъ миѳахъ даетъ намъ вѣрное отраженіе движеній души своей.

Въ «психологической концепціи» опьяняющаго напитка отразились именно такія *движенія души*, т. е. тѣ движенія, которыя состояли въ причинной связи съ дѣйствіемъ напитка и ритма языка. Это были движенія экстатическія и при томъ крайне острыя, а кромѣ того и весьма сложныя, ибо они осложнялись массой побочныхъ психическихъ факторовъ, какъ напр. чувствомъ изумленія, иллюзіями и т. п. Такихъ осложняющихъ элементовъ было весьма много, ибо на раннихъ ступеняхъ развитія общественности острыя экстатическія состоянія играли выдающуюся роль и имѣли попреимуществу значеніе прогрессивное. Это положеніе мы можемъ вывести дедуктивно, отправляясь отъ наблюденій экстатическаго начала въ жизни, какъ окружающей.

Наблюдая современнаго человѣка, какъ существо общественное, т. е. состоящее въ психическомъ взаимодѣйствіи съ себѣ подобными, мы легко подмѣтимъ, что его внутреннее бытье слогается изъ безконечно-разнообразныхъ сочетаній и чередованій различныхъ экстатическихъ духо-настроеній. Въ самой природѣ общественности лежитъ источникъ этихъ душевныхъ подъемовъ.

Человѣкъ, какъ существо общественное, состоитъ, такъ сказать, подъ перекрестнымъ огнемъ психическихъ воздѣйствій, направляющихся на него со всѣхъ сторонъ; сходясь въ его душѣ, какъ въ фокусѣ, эти воздѣйствія производятъ въ ней разные виды и сорты экстаза. Этотъ экстазъ,—во всевозможныхъ видахъ, съ безконечными варіаціями силы, интензивности и характера, — широкими потоками разливается въ сферѣ общественности, составляя ту стихію ея, въ которой человѣку привольно дышать и вращаться. Оскудѣніе стихіи экстаза нормальнаго, вытекающаго изъ самой сущности психическаго взаимодѣйствія, вызываетъ страданіе, недовольство, неудовлетворенность, скуку и заставляетъ прибѣгать къ суррогатамъ, напр. — къ вину.

Разъ мы станемъ на указанную точку зрѣнія, предъ нами откроются перспективы цѣлаго ряда сложныхъ вопросовъ общественной психологіи.

Во-первыхъ, требуется ближе опредѣлить составъ и общій характеръ,—такъ сказать, *норму* общественнаго экстаза въ *данное время*. Во-вторыхъ, необходимо возстановить эту норму для другихъ эпохъ и разслѣдовать пути и направленія, по которымъ, видоизмѣняясь, идетъ она. Въ третьихъ, необходимо связать это движеніе нормы экстаза съ общимъ поступательнымъ движеніемъ цивилизаціи, — и только на этой психологической почвѣ и возможно, какъ я думаю, построить широкую и плодотворную формулу прогресса. Нормальный экстазъ у дѣтей и у такъ назыв. дикарей займетъ видное мѣсто въ этого рода изслѣдованіяхъ.— Затѣмъ возникаетъ другой не менѣе важный вопросъ— о классификаціи экстатическихъ состояній, прежде всего, на *нормальныя* или *обычныя* и на *острыя*. Въ основѣ послѣднихъ лежитъ психика *ритма* и дѣйствіе возбуждающихъ началъ,—частью искусственныхъ.

Къ отдѣлу острыхъ проявленій экстаза мы отнесемъ экстазъ религіозно-мистическій, а также тѣ виды экстатическихъ состояній, которые производятся танцами, музыкой, опьяняющими напитками, опіумомъ и т. п. Роль и границы этихъ проявленій остраго экстаза крайне разнообразны, онѣ видоизмѣняются по ступенямъ общественнаго развитія, по національностямъ, по сословіямъ, по уровнямъ образованности и т. д. При всемъ разнообразіи, какое усматривается въ этой сферѣ, не

трудно подмѣтить одну общую черту, которая проходитъ черезъ всю исторію остраго экстаза. Это именно—его абсолютная необходимость. Его формы, его постановка, его роль измѣняются, его наличность и необходимость этой наличности—остаются. Мы не можемъ себѣ представить человѣческаго общества, которое довольствовалось бы *только* тѣмъ уровнемъ возбужденія, который вытекаетъ изъ обыденнаго, нормальнаго психическаго взаимодѣйствія, и нисколько не нуждалось бы ни въ религіозномъ подъемѣ духа, ни въ чарахъ поэзіи, ни чарахъ музыки. Такое общество — безъ религіи, безъ искусства, безъ поэзіи — *не могло бы жить*, не прибѣгая къ суррогатамъ — напр. пьянству. Безъ острыхъ экстатическихъ воздѣйствій человѣкъ не можетъ держаться на уровнѣ нормальной возбужденности, потребной для его душевнаго равновѣсія; лишенный этихъ возбужденій, онъ опустился бы ниже того уровня, онъ потерялъ бы, такъ сказать, нервъ жизни.

Если, наблюдая хотя бы современную жизнь, мы убѣдимся въ справедливости вышесказаннаго, т. е. въ томъ, что наличность острыхъ проявленій экстаза абсолютно необходима, то это убѣжденіе приведетъ насъ къ признанію огромной важности остраго экстаза на древнѣйшихъ, примитивныхъ ступеняхъ общественности. *Съ нихъ, съ этихъ острыхъ проявленій и началось развитіе человѣческой общественности.* Если въ настоящее время нервныя чада цивилизаціи нуждаются въ сильныхъ возбуждающихъ стимулахъ, чтобы не одервенѣть и удержаться на уровнѣ нормальной возбужденности, то тѣмъ болѣе необходимъ былъ острый экстазъ въ эпоху, когда узы общественности только что стали слагаться и нормальный уровень возбужденности еще не былъ установленъ. *Теперь* дѣло идетъ о томъ, чтобы не опуститься ниже этого уровня, *тогда* дѣло шло о томъ, чтобы до него возвыситься. Могучими рычагами остраго экстаза человѣкъ былъ приподнятъ на ту высоту, гдѣ устанавливается психическое взаимодѣйствіе, составляющее сущность общественности. Такими рычагами служили вакхическіе культы и дѣйствіе *ритма*—въ языкѣ и въ пѣніи.

Острый примитивный экстазъ былъ гораздо сложнѣе (какъ агломератъ психическихъ факторовъ), чѣмъ острый экстазъ въ цивилизованномъ обществѣ. Онъ имѣлъ характеръ религіозно-мистическій (что въ цивилизованныхъ обществахъ является лишь

спорадически—въ так. наз. мистическихъ сектахъ, въ которыхъ многое, на мой взглядъ, должно быть признано *переживаніемъ*).

Съ дальнѣйшимъ развитіемъ культуры мы наблюдаемъ постепенное *упрощеніе острaго экстаза* (какъ агломерата психическихъ факторовъ) и превращеніе его изъ религіознаго въ свѣтскій.

Продолжая нашъ трудъ, мы неоднократно будемъ возвращаться къ этимъ вопросамъ. На ряду съ изученіемъ вакхическихъ культовъ, мы будемъ по мѣрѣ силъ и умѣнія углубляться въ анализъ *экстатической природы самаго языка*. Мы постараемся выдвинуть вопросъ о *роли самого языка, какъ орудія острaго экстаза*, на древнѣйшихъ ступеняхъ культуры.

ПРИМѢЧАНІЯ.

1. Корень *gar* въ значеніи *глотать* породилъ слѣдующіе отпрыски: санскр. *gar-gir*—глотать (наст. вр. girāmi, perf. jagāra), лит. *gérru* — пью, гр. βι-βρώ-σκω — ѣмъ, наши *глотка*, *глотокъ*, *глотать*. Три послѣднія слова представляются произведенными отъ исчезнувшаго сущ. **глотъ*, которое возникло отъ корня gar (съ перестановкой, столь любимой славянскими языками,—gla) при помощи суфф. *тъ* = ta. Подобная же форма лежитъ въ основѣ лат. *de-glutire*. — Лат. (de)-*vor*(-are) возникло изъ посредствующей формы *gvar* вм. *gar*. — Къ греческому βιβρώσκω примыкаетъ βορά — пища. — Я предложилъ бы отнести къ этому же корню *gar* въ значеніи *глотать* и слово *гора*, зенд. *gairi*, санскр. *giri*, — и вотъ на какихъ основаніяхъ: извѣстно, что «гора» изображается въ языкахъ и памятникахъ древности, какъ своего рода человѣкообразное существо; ея вершина—это *голова*, сан. *mūrdhan*; ея «подошва» предполагаетъ «ноги»; она сама называется въ санскритѣ *parvata* — слово, состоящее въ родствѣ съ *parvan* — сочлененіе: она имѣетъ члены, она есть своего рода «тѣло»; мы говоримъ «хребетъ» горы; лѣсъ, растущій на ея вершинѣ, сравнивается съ волосами головы, оттуда вѣдійскій эпитетъ vṛkshakeça — съ деревьями въ качествѣ волосъ—(въ ст. V, 41, 11: girayo vṛkshakeçāh). Имѣя въ виду это человѣко-образное представленіе горы, это сопоставленіе ея частей съ частями человѣческаго тѣла, мы легко допустимъ, что, такъ сказать, *корпусъ* горы въ противуположность вершинѣ, которая понималось какъ голова, могъ быть понимаемъ, какъ *глотка*, *утроба*, *чрево*—вообще какъ часть тѣла, предназначенная для *глотанія*, для *поглощенія*, *пожиранія* и т. п.,—для обозначенія чего и взято было слово, произведенное отъ корня

gar въ значеніи глотать, пожирать. Провалы и пропасти горъ, а еще болѣе отверстія *огнедышащихъ* горъ могли представлять какъ бы наглядную иллюстрацію или шаблонъ, по которому было выкроено это представленіе горы, какъ пасти, глотки или чрева. Кстати, — нашъ терминъ *огнедышащій* приводитъ насъ именно къ этому представленію *гортани горы*.—Отмѣтимъ,—въ pendant къ нашей гипотезѣ, — фонетическое совпаденіе слова giri — гора, гдѣ первоначальное *a* (a_2=o?) ослаблено въ *i*, съ тэмою наст. вр. gira — (глаголъ gar — поглощать), гдѣ мы находимъ то же самое явленіе.

2. *Къ стр. 47.* Объ авестійскомъ maδa см. замѣтку Bartholomae (Avestisch maδa, mada) въ Zeitschr. der deut. morgenl. Ges., т. XXXVII, стр. 459: онъ приводитъ изъ одной рукописи (въ Мюнхенѣ) слѣд. мѣсто: dahmō hurâm hvaraiti maδō aspya payanhāo — «правовѣрный вкушаетъ (напитокъ) *hurā* (=скр. surā); (это)—maδō изъ кобыльяго молока»,—откуда явствуетъ что maδō прежде всего—не мудрость, а напитокъ.

3. Кунъ (Herabk., 16) связываетъ μανθάνω съ корнемъ *manth* слѣдующимъ нѣсколько искусственнымъ образомъ: онъ беретъ *manth* въ его вторичномъ значеніи *вырывать*, *похищать* и оттуда производитъ μανθάνω въ значеніи «похищать чужое знаніе, присваивать себѣ чужое знаніе». (См. также Zeitschr. f. vergl. Spr. II, 395). — Труднѣйшій пунктъ въ вопросѣ о связи *manth* съ μανθάνω состоитъ въ объясненіи гр. θ въ виду санскр. th. Мнѣ кажется, слѣдуетъ принять вмѣстѣ съ Курціусомъ (Grundz. 313), что первоначальный корень былъ *mat*, т. е. ma_1nt, mṇt, и что конечное t подверглось аспираціи уже впослѣдствіи на индійской и греческой почвѣ отдѣльно: скр. *manth*, гр. μανθ, μαθ. Ср. также *pṛthu* и πλάθανος (но πλατύς) (Grundz. 461).

4. *Дѣятельность кузнеца* съ одной стороны и понятія «коварство», «ковы» съ другой находятъ себѣ наглядное воспроизведеніе въ извѣстномъ мѣстѣ Одиссеи, гдѣ рѣчь идетъ о Гефестѣ, опутавшемъ волшебными сѣтями Ареса и Афродиту. (VIII, 266 и сл.). Между прочимъ, въ слѣдующихъ двухъ стихахъ выразилась весьма опредѣленно ассоціація двухъ указанныхъ идей:

βῆ ῥ' ἴμεν ἐς χαλκεῶνα, κακὰ φρεσὶ βυσσοδομεύων,
ἐν δ' ἔθετ' ἀκμοθέτῳ μέγαν ἄκμονα, κόπτε δὲ δεσμούς (273—4)

Кстати, нельзя ли связать глаголъ κόπτειν съ корнемъ *ku*—koF,

предполагая отвердѣніе дигаммы въ π? Изъ *ku* могло бы быть объяснено и нѣм. *hauen*, которое Курціусъ сопоставляетъ съ κόπτω (Grundzuge, 145—6).

5. *Къ стр. 47.* Понятіе ποίημα — поэма едва ли могло развиться изъ общаго понятія ποιέω—дѣлать. Такой переходъ наблюдается, если не ошибаюсь, только въ новыхъ языкахъ и возникъ искусственнымъ образомъ. «Твореніе», «трудъ» въ значеніи «сочиненіе»,—Werk, должны быть разсматриваемы, какъ выраженія искусственныя, книжныя, переведенныя съ лат. opus —opera. Самый же терминъ *opus* первоначально долженъ былъ обозначать не *дѣло* или *работу* вообще, а спеціально «работу» религіозно-обрядовую,—въ этомъ смыслѣ употребляется его вѣдійскій эквивалентъ *ápas*. (напр. III, 12, 7; VI, 69, 1 и пр.).

6. *Къ стр. 79.* Родство корней *arc* и *ar* обнаруживается между прочимъ въ томъ обстоятельствѣ, что, какъ тотъ, такъ и другой въ соединеніи съ частицею *sam* значитъ «упрочивать», «подпирать». (Ср. гр. ἀραρίσκω).

7. *Къ стр. 93.* Сравни также лат. trepidus, trepidare — дрожать, трепетать—отъ того же корня ta_1гр—tra_1р.

8. *Къ стр. 135.* Прошу исправить погрѣшность: *не Фикъ*, а *Бенфей въ предисловіи къ словарю Фика* указываетъ на то, что слова *sû-nu* и *duhitar* суть nomina agentis. «Mir scheint die Bezeichnung auf der natürlichen Begierde der Eltern zu beruhen, so rasch als möglich zu wissen, welchem Geschlecht das eben geborne Kind angehört. So wird denn der Knabe als ein «Zeuger», ein zeugangsfähiger, ein Kind männlichen Geschlechts, das Mädchen als eine «Milch gebende», «ein Kind zu nähren bestimmte», ein Kind weiblichen Geschlechts bezeichnet. (Fick, Wörterb. der Indogerm. Grundsprache, Vorwort, стр. VII, примѣч.). — Такой взглядъ на терминъ duhitar еще раньше былъ высказанъ *П. А. Лавровскимъ*. (Коренное значеніе въ названіяхъ родства у славянъ, стр. 26).

8. *Къ стр. 137.* Авестійск. формы *vifyeiti* (werfen, entlassen, vom Samen,—Justi, Pott, Etym. F. V, 196), viptō (Pott ib.), vaepenti (mit *apa* — sich begatten, von den Daevas) возводятся къ авест. корню *vip* = скр. *vap* (бросать сѣмя). Но авест. *vaepaya* (съ *ni* и *parā*) должно было значить не только hinwegwerfen, vernichten, но также или собственно *scheuchen* (Bartalo-

mae, Handbuch der altiran dial., 235), т. е. это — Каузативъ отъ vip (дрожать), стало быть — приводить въ трепетъ.

10. *Къ стр. 171.* Происхожденіе нашего слова *дождь* отъ корня *dugh* (скр. duh) выяснено *П. А. Лавровскимъ*, который указываетъ на новгородскую форму *дъжгь*, весьма легко выводимую изъ корня *dugh*, причемъ *жд* въ *дождь* является лишь замѣною первоначальнаго *жг*, какъ въ *изждену* (отъ из-гънати). —См. Изслѣдованіе о миѳич. вѣрованіяхъ у славянъ въ «облако» и «дождь» въ зап. втор. отд. Акад. наукъ, 1863, кн. VII, стр. 6. — Что касается до глагола *доить*, то его слѣдуетъ возвести къ корню *dhē*, родственному корню *duh*. Отъ *dhē* происходитъ скр. *dhenu*—корова.

Приложеніе къ стр. 113-й.

Вотъ оба гимна—IV, 26; 27—въ транскрипціи съ соблюденіемъ метра и раздѣленные на части (похвальба Сомы и реплика) согласно моей интерпретаціи.

Soma.

IV, 26. Aham manur abhavaṃ sūriaç ca
aham kakshīvān ṛshir asmi vipraḥ |
aham kutsam ārjuneyaṃ ni ṛñje
aham kavir uçanā paçyatā mā || 1 ||
aham bhūmim adadām āriāya
aham vṛshṭiṃ dāçushe martiāya |
aham apo anayaṃ vāvaçānā
mama devāso anu ketam āyan || 2 ||
aham puro mandasāno vi airaṃ
nava sākaṃ navatīḥ çambarasya |
çatatamaṃ veçiaṃ sarvatātā
divodāsam atithigvaṃ yad āvam || 3 ||

Реплика.

Pra su sha vibhyo maruto vir astu
pra çyenaḥ çyenebhya āçupatuā |
acakrayā yat svadhayā suparṇo
havyam bharan manave devajushṭam || 4 ||
bharad yadi vir ato vevijānaḥ
pathoruṇā manojavā asarji |

tūyaṃ yayau madhunā somiena
uta çravo vivide çyeno atra || 5 ||
ṛjīpī çyeno dadamāno aṇçum
parāvataḥ çakuno mandram madam |
somam bharan dādṛhāṇo devāvān
divo amushmād uttarād ādāya || 6 ||
ādāya çyeno abharat saomaṃ
sahasraṃ savāñ ayutaṃ ca sākam |
atrā puraṃdhir ajahād arātīr
made somasia mūrā amūraḥ || 7 ||

Soma.

IV, 27. Garbhe nu sann anu eshām avedam
ahaṃ devānāṃ janimāni viçvā |
çatam mā pura āyasīr arakshann
adha çyeno javasa nir adīyam || 1 ||
na ghā sa mām apa josham jabhāra
abhi īm āsa tvakshasā vīryeṇa... |

Реплика.

īrmā puraṃdhir ajahād arātīr
uta vātān atarac chūçuvānaḥ || 2 ||
ava yac chyeno asvanīd adha dyor
vi yad yadi vāta ūhuḥ puraṃdhim |
sṛjad yad asmā ava ha kshipaj jyām
kṛçānur astā manasā bhuraṇyan || 3 ||
ṛjipya īm indrāvato na bhujyum
çyeno jabhāra bṛhato adhi shṇoḥ |
antaḥ patat patatri asya parṇam
adha yāmani prasitasya tad veḥ || 4 ||
adha çvetaṃ kalaçaṃ gobhir aktam
āpipyānam maghavā çukram andhaḥ |
adhvaryubhiḥ prayatam madhvo agram
indro madāya prati dhat pibadhyai
çūro madāya prati dhat pibadhyai || 5 ||

Сома.

1. Я Ману былъ, я—солнце и Какши́ванъ,
Мудрецъ я вѣщій, вдохновенный жрецъ я!
Я покорилъ Арджуни сына Кутсу;
Ушáнасъ я. Глядите на меня вы!

2. Я землю далъ арійцу; я дарую
Дождей потокъ благочестивымъ людямъ;
Я ниспослалъ потоки водъ шумящихъ;
Желанью моему послушны боги!

3. Разбилъ въ экстазѣ девяносто девять
Я городовъ Шамбары и послѣднимъ
Разрушилъ сотымъ я его жилище,
Когда пришелъ я Диводасѣ въ помощь.

Реплика.

4. Та птица выше птицъ да будетъ, вѣтры!
Орловъ превыше соколъ быстролетный:
Онъ безъ колесъ и по своей лишь волѣ
Принесъ богами даръ любимый людямъ.

5. Стяжавъ, помчалась въ трепетѣ та птица
Путемъ широкимъ съ быстротою мысли,
Съ напиткомъ Сомы устремилась быстро,—
Тогда стяжалъ себѣ тотъ соколъ славу!

6. Могучій соколъ, тотъ цвѣтокъ стяжавшій,
Издалека принесшій упоенье!
Принесъ онъ Сому мощный и чудесный,
Стяжавъ его съ далекой выси неба!

7. Схвативъ его, принесъ тотъ соколъ Сому,
Тьму темъ принесъ онъ возліяній разомъ;
Тогда покинулъ нечестивыхъ Индра,
Мудрецъ въ экстазѣ, онъ покинулъ глупыхъ!

Сома.

IV, 27. 1. Еще во чревѣ матери позналъ я
Всѣ поколѣнья тѣхъ боговъ великихъ.
Сто городовъ меня огорождали,
Но улетѣлъ я соколомъ оттуда.

2. Не по своей меня унесъ онъ волѣ,
Я выше былъ и мощью и отвагой...

Реплика.

Покинулъ быстро нечестивыхъ Индра,
Напитка полный, онъ промчался вѣтромъ...

3. Когда вверху тотъ соколъ крикнулъ громко,
И, подхвативъ, его умчали вѣтры,
Тогда стрѣлокъ Кришану, буйный духомъ,
Пустилъ стрѣлу, дабы его настигнуть.

4. Но онъ унесъ съ высокой тверди неба
Цвѣтокъ желанный для клевретовъ Индры,
Лишь на лету одно перо упало
Пронзенное стрѣлой стрѣлка Кришану.

5. Тогда изъ кубка свѣтлаго чудесный,
Соединенный съ молокомъ напитокъ,
Преподнесенный въ даръ ему жрецами,
Великій Индра пилъ для опьяненья,—
Герой могучій пилъ для опьяненья.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

Глава I. Цѣль и планъ труда.—Результаты сравн. изученія вакхическихъ культовъ индоевроп. древности.—Soma—Haoma—Діонисъ.—«Грозовая» теорія.—Теорія «культурно-психологическая».—Общая характеристика Сомы, какъ божество экстаза . . . . . 1— 35

Глава II. Экстазъ опьяненія и экстазъ пѣнія . . . . . 35—123

§ 1. Пѣніе дѣйствуетъ экстатическимъ образомъ . . . . 35— 50

§ 2. Пѣніе, служая причиной экстаза, является въ то же время и результатомъ послѣдняго. Концепція экстаза . 50— 65

§ 3. Рѣчь пѣніе какъ текущая жидкость . . . . . 65— 79

§ 4. Звукъ и свѣтъ . . . . . 79— 83

§ 5. Психологія экстаза, отраженная въ языкѣ . . . . . 83—104

§ 6. Слово-птица Сома-соколъ. — Миѳъ о соколѣ, принесшемъ цвѣтокъ Сомы. — Рѣчь-богиня . . . . . 104—123

Глава III. Черты первобытной культуры въ гимнахъ Сомѣ. . . 123—148

Глава IV. Мистическая концепція Сомы . . . . . 148—181

Глава V. Сома въ его отношеніяхъ къ небеснымъ миѳамъ.

§ 1. Сома-солнце. Soma-Savitar . . . . . 181—192

§ 2. Сома и Gandharva . . . . . 192—204

§ 3. Сома-мѣсяцъ . . . . . 204—206

Глава VI. Родственныя Сомѣ божества.

§ 1. Sarasvān и Sarasvati . . . . . 207—212

§ 2. Brahmaṇaspati . . . . . 212—222

§ 3. Dadhikrā . . . . . 222—224

§ 4. Tvashṭar . . . . . 224—226

Глава VII. Заключеніе . . . . . 226—230

Примѣчанія и приложенія . . . . . 230—240

ОПЕЧАТКИ.

Стр.		3 строка		5 св.	*Гумбольдъ*	читай	Гумбольдтъ
»	10	»		7 св.	amṛtma	»	amṛtam
»	13	»		10 снизу	Наомы	»	Гаома
»	28	»		6 снизу	остромомы	»	астрономы
»	45	»		9 сверху	па-тать	»	па-мать
»	78	»		18 снизу	быть	»	Быть
»	88	»		19 снизу	way-yithnonê'	»	way-yithnabê'
»	89	»		5 снизу	Bahuvrhi	»	Bahuvrīhi
»	104	»		20 снизу	Hatrā	»	Hotrā
»	123	»		10 снизу	Такъ, часто являются, греческіе		Такъ, греческіе боги и герои напр. часто являются
»	152	»		5 сверху	θαιτὶ	»	δαιτὶ
»	182	»		10 сверху	Puvamāna	»	Pavamāna.