

при чемъ эпитетъ *svarī*, не отдѣлимый отъ терминовъ *svar* — *sūga* — *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 мифологической 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 тождественный съ образомъ мистическаго или космоическаго Сомы, а съ другой какъ — отличный отъ послѣдняго, но стоящій къ нему въ извѣстныхъ генетическихъ отношеніяхъ. Во всякомъ случаѣ его можно разсматривать какъ дубликатъ Сомы или какъ божество, представляющее извѣстныя стороны мифической и мистической концепціи Сомы. Съ этой точки зрѣнія, его анализъ былъ бы уместнѣе въ слѣдующей главѣ, посвященной именно божествамъ, родственнымъ Сомѣ, — дубликатамъ 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 дубликатъ Сомы.

Въ стихѣ IX, 86, 36 Сомѣ прямо названъ *Gandharva* и притомъ съ обычнымъ эпитетомомъ послѣдняго *divya* — небесный или свѣтлый. Кромѣ того здѣсь же стоитъ и род. п. *arām* — водъ: Сомѣ 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. Милеромъ въ «Очеркахъ Аріиской мифологіи» и пр. I, 24 сл.; также — J. Ehné въ статьѣ «Die Vermählung des Soma und der Sūryā» въ Zeitschr. der deutsch. morgenl. Ges. т. XXXIII, стр. 166 сл. — У обоихъ авторовъ Сомѣ 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 вышерассмотрѣннаго гимна X, 123. — Въ стихѣ X, 139, 4 говорится о водахъ, которыя взираютъ на Gandharva и растекаютъ по его закону. Здѣсь же упомянуть и Сома, но онъ отличенъ отъ Gandharva и стоитъ въ звательномъ падежѣ. Такимъ образомъ, Gandharva является здѣсь дубликатомъ Сома. Въ слѣдующемъ стихѣ (X, 139, 5) Gandharva выставленъ, подобно Сомѣ, по-этомъ-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 amrtāni — 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 *рльч* 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 рассматриваемъ, какъ дуплетъ послѣдняго.

Но эта аналогія можетъ быть прослѣжена еще дальше. Обычный эпитетъ Gandharva—*Viṣvāvasu*—обладатель или хранитель всѣхъ благъ (сокровищъ) напоминаетъ такіе эпитеты Сома, какъ *vasuvid* (IX, 101, 11), *dravinovid* (IX, 97, 25), *viś-cavid* (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 Сома въ качествѣ отца, владыки людей. — Отношенія Gandharva къ *aryā yoshā*, которая также названа (X, 123, 5) *arsaras*, аналогичны отношеніямъ Сома къ апсарасамъ — нимфамъ водъ, изображаемымъ въ качествѣ любовницъ Сома (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 отождествленъ съ *Vepa*, который есть Сома и именно—Сома-самецъ (любовникъ).—Въ гимнѣ *Sūryā* (X, 85) онъ фигурируетъ, вмѣ-

стѣ съ Сомой и Агни, супругомъ этой солнечной невесты не- небесъ, а въ свадебныхъ формулахъ, вставленныхъ въ этотъ гимнъ (21—22), къ нему обращаются въ выраженіяхъ, указы- вающихъ на то, что ему приписывалась роль какъ бы свата.

Мы видѣли уже, что Сомы или Soma-Pūshan является въ подобной же роли свата.

Наконецъ эпитетъ Гандарвовъ vāyukeṣa—имѣющій воло- сы, подобные вѣтру, — съ волосами, развѣвающимися какъ вѣ- тры (III, 38, 6), напоминаетъ извѣстные уже намъ отноше- нія Сомы къ вѣтрамъ (II, § 2), а также и то мифическое су- щество, называемое Keṣin — волосатый, подъ которымъ, какъ мы видѣли (ib), скрывается не кто иной какъ тотъ же Сомы— божество экстаза ¹⁾.

§ 3. Сомы — мѣсяцъ (луна).

Какъ извѣстно, въ болѣе поздней мифологіи индусовъ (уже послѣ эпохи Вѣдъ) Сомы получилъ значеніе луны, сталъ божес- твомъ луны, и самыя имена его — *Soma* и *Indu* приняли зна- ченіе *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, от- носятся къ концу вѣдической эпохи.

Важнѣйшее указаніе на Сому-луну находится въ уже зна- комомъ намъ гимнѣ X, 85 (свадьба Сурьи), который начинает- ся такъ:

1. Satyenottabhitā bhūmih sūryenottabhitā dyauh | rtenādi-
tyās tishthanti divi somo adhi ṛitah ||

2. Somenādityā balinah somena prthivī mahi | atho naksha-
trāṇām eshām upasthe soma ahitah ||

3. Somam manyate papivān yat sampinshanty oshadhim | so-
mam yam brahmāno vidur na tasyāṇāti kaścana ||

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. yayin,—араб. wayyin (вино).—Вопросъ о связи Гандарвовъ съ Кен- таврами, поднятый Куномъ (Zeit. f. v. Sp. I, 513 и сл.), все еще остается открытымъ.

4. āchadvidhānair gupito bārhatāih soma rakshitah | grāv-
nām ic chrnvan tishthasi na te aṇāti pārthivah ||

5. Yāt tvā deva prapibanti tata ā pyāyase punah | vāyuh
somasya rakshitā samānām māsa ākrtih ||

«1. На правдѣ (или истинѣ) утверждена земля, на солнцѣ
утверждено небо; на законѣ зиждутся Адитьи, на небѣ помѣ-
щенъ Сомы.

2. Сомою сильны Адитьи, Сомою велика земля, — и на
лонѣ этихъ созвѣздіи помѣщенъ Сомы.

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 мощ-
ными силами, Сомы, 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 сва-
дебнаго поѣзда. Я думаю, велѣдъ за *Ehni*, что первые пять сти-
ховъ, нами переведенные, первоначально не состояли въ связи
съ послѣдующимъ ²⁾ и принадлежать, 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 жре-
цовъ; въ стихахъ 1-мъ и 2-мъ мы находимъ мистическую кон-
цепцію Сомы въ связи — далеко не логичной — съ философскими
идеями о міровомъ порядкѣ — *satyam, ṛtam*; здѣсь же Сомы по-
мѣщается среди звѣздъ, т. е. отождествляется съ луною. — Я ду-
маю, что эти пять стиховъ принадлежали первоначально къ ка-
кому либо космогоническому гимну, сочиненному въ концѣ вѣ-
дѣйской эпохи однимъ изъ «свободныхъ» философовъ, въ родѣ

¹⁾ См. В. Милеръ, Очерки Ар. миф. 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 принадлежавших къ развивавшейся тогда кастѣ жрецовъ. Позже, въ эпоху собиранія или кодификаціи 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 вѣдйской 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. Виѣсть съ этими симпатіями перенесли отъ солнца къ лунѣ и Сому.

ГЛАВА VI.

Родственные Сомѣ божества.

Въ предыдущей главѣ, а также и въ другихъ мѣстахъ нашего изслѣдованія, намъ приходилось наталкиваться на тотъ процессъ дифференцированія мѣстическихъ и религіозно-культурныхъ идей, въ силу котораго различныя части одной и той же концепціи, различныя атрибуты и оттѣнки одного и того же образа распредѣляются между различными божествами, получаютъ, такъ сказать, различную номенклатуру и въ послѣдствіи, по мѣрѣ дальнѣйшаго развитія религіозныхъ идей, все рѣзче и рѣ-

шительнѣе обособляются и часто развиваются въ совершенно противоположныхъ 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 религиозно-мифическія концепціи. Это въ особенности тѣ образы и концепціи, которые соединяются съ именами *Sarasvān*, *Sarasvatī* и *Brhaspati* (*Brahmanaspati*).

§ 1. *Sarasvān* и *Sarasvatī*.

Въ своемъ мѣстѣ (стр. 138 и сл.) я указалъ на относительное отсутствіе въ гимнахъ Вѣдъ женскаго Сомы и на то, что нѣкогда такой женскій Сомы долженъ былъ существовать. Теперь мы можемъ указать болѣе опредѣленные слѣды этого образа: онъ скрывается въ женскомъ божествѣ, называемомъ *Sarasvatī*. Это мифическая рѣка или богиня мифической рѣки того же имени и въ то же время богиня рѣчи (краснорѣчія). Этимологию имени *Sarasvatī* мы разсмотрѣли выше (стр. 75) и показали, что оно значить *водная, текущая*. 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 религиозную 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 *ṛis*, который значить *стучать* 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: «*maṇa arṇaḥ sarasvatī pra cetayati ketunā dhiyo viṣvā 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 *maṇa arṇaḥ* — 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 мифическую 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 властвуетъ она». Несомнѣнно, что глаголѣ (*pra*) *cetauati* и сущ. *ketunā*, происходящіе отъ одного и того же корня, сопоставлены преднамѣренно и другъ друга дополняютъ: винословная форма *cetauati* собственно значить *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 *cetauati*, 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 sūnrtānām*»—возбудительница пѣсенъ—и «*cetantī sumatinām*»—вдохновительница (или просвѣтительница, наставница) гимновъ.

Эпитетъ *rāvakā* (I, 3, 10)—свѣтлая, т. е. текущая свѣтлой струею приличествуетъ Sarasvatī, какъ рѣкѣ и какъ рѣчи. Тамъ же, какъ богиня рѣчи, она охарактеризована эпитетомъ *dhiyāvāsu*—богатая гимнами (или вдохновеніемъ).

Какъ *рѣка*, она охарактеризована въ стихѣ II, 41, 16 эпитетомъ *padītamā*—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 asraṇo*).—Въ слѣдующемъ стихѣ (61, 4) она названа *пособницей многовъ* (*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 nadinām...* «Sarasvatī одна *промышляетъ* (мнѣ кажется, это будетъ наиболѣе подходящий 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 *rāyaṣ 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, кормилицы людей своею грудью, представляетъ дальнѣйшее развитіе ея концепціи, какъ богини водъ, которымъ въ Вѣдахъ приписываются разныя благодѣтельные 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 разившеюся 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 *ambīmatā*—мать и лучшая, высшая изъ матерей. Въ слѣдующемъ стихѣ поэтъ проситъ ее даровать потомство его роду. — Въ стихѣ I, 164, 49 читаемъ: «*yas te stanah śaṣayo yo mayobhūr yena viṣvā pushyasi vāryāni yo ratnadhā vasuvid yah sudatraḥ sarasvatī tam iha dhātave kah*»—«ту грудь твою неизсякаемую, чудодѣйственную, которою ты вскармливаешь 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'а и Сомы явствуетъ съ наибольшей

очевидностью изъ стиха VII, 96, 5: ye te sarasva ūrmayo madhumanto ghrtaçcutah tebhīr no 'vītā bhava—«будь намъ пособникомъ тѣми твоими волнами, которые изобилуютъ медомъ (опьяняющимъ напиткомъ) (и) струятся жиромъ (молокомъ)»,—формула, столь часто встрѣчающаяся и варьирующаяся въ гимнахъ Сомѣ. Эпитетъ *madhumantah* указываетъ прямо на Сому. —Далѣе, въ стихѣ I, 164, 52 *Sarasvān*, подобно Сомѣ, названъ *divyāḥ suparnāḥ vāyasah*—небесная (свѣтлая) лучезарная птица съ прекрасными перьями (ср. IX, 86, 1: *divyāḥ suparnāḥ*) и «прекраснымъ зародышемъ водъ (и) растений, питающимъ (людей) дождями изъ за тучъ» (*arām garbham darçatam oshadhīnām abhīpato vṛsttibhis tarpayantam sarasvantam...*). *Sarasvān* является здѣсь божествомъ дождя, — функция, какъ мы знаемъ, принадлежащая Сомѣ, и вотъ одно мѣсто изъ гимновъ IX-го М., представляющее параллельнымъ только что приведенной характеристикѣ *Sarasvān*'а. Въ стихѣ IX, 84, 3 между прочимъ, читаемъ: *ā yo gobhiḥ srjyata oshadhīshvā...* «(онъ, Сомъ), который коровами (т. е. тучами) изливается на растенія»... Здѣсь терминъ *gobhiḥ* (коровами — тучами) соответствуетъ термину *arām* (водъ, т. е. небесныхъ) въ стихѣ I, 164, 52, а глаголъ *srjyate* термину *garbham* (зародышъ). Тучи изливаютъ Сому на растенія или, буквальный, Сомъ посѣвается тучами въ растенія — это значитъ, что Сомъ 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»—*arām garbhaḥ oshadhīnām*.

Въ стихѣ VII, 95, 3 *Sarasvān* названъ быкомъ-самцомъ и дѣтенышемъ, — выраженія, которыми сплошь и рядомъ характеризуется Сомъ. Тамъ же *Sarasvān* представленъ «очищающимъ свое тѣло», что опять заставляетъ насъ вспомнить о Сомѣ. Вотъ это мѣсто цѣликомъ: *sa vāvrdhe naryo yoshanāsu vrshā çigur vrshabho yajñiyāsu sa vājinam maghavadbhyo dadhāti vī sātaṇe tanvām 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, тождественный съ образомъ Сомы-самца и прекрасно объясняющій слѣдующее мѣсто: VII, 96, 4: janīyanto nṽ agravaḥ putrīyantaḥ sudānavah sarasvantam havāmahe — «холостые, желая женъ, желая сыновей, принося богатыя возліанія, мы взываемъ къ Сарасванту». Гетеристическій Сарасванъ является здѣсь божествомъ «брака», т. е. половыхъ отношеній, какъ тотъ Сом-Пушанъ, о которомъ у насъ была рѣчь выше.

Выводъ, который я дѣлаю изъ всѣхъ этихъ сближеній, состоитъ въ томъ, что, какъ было уже указано, Sarasvān есть дуплетъ Сомы, а Sarasvatī — женскій Сом, Сом-самка, Вāхху.

Но Вāхху 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*: sâ na viçvâti dvishah svasrîr anyā rtāvarī atann aheva sūryah — «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 нѣскольکو 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 priyāsi* — «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 тождественны съ семью рѣками, о которыхъ упоминаетъ стихъ IX, 92, 4. — Такъ, въ стихѣ IX, 15, 8 мы находимъ выраженіе:

etam mrjanti sapta dhīṭayah—«его (Сому) очищаютъ семь молитвъ»,—которое (выраженіе) въ стихѣ IX, 92, 4 отнесено къ рѣкамъ: mrjanti tvā nadyah sapta yāhvīh — «очищаютъ тебя семь быстрыхъ рѣкъ».

Я думаю, что эти семь гимновъ являются олицетворенными въ видѣ семи богинь, которыхъ имена суть: *Bhārati*, *Hotrā*, *Varūtri*, *Dhishanā*, *Ilā*, *Mahī*, и *Vāc*.—Изъ нихъ *Ilā* и *Mahī* упомянуты *эмьстѣ* съ *Sarasvatī* въ стихѣ I, 13, 9. Богинь *Hotrā*, *Bhārati*, *Varūtri* и *Dhishanā* мы имѣли случай привести выше, (стр. 104) цитируя стихъ I, 22, 10. *Bhārati* и *Mahī эмьстѣ* 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 (*isham ūrjam dūhanā dhenur vāg...* Тамъ же, стихъ 10: *ūrjam duduhe payāmsi*).

§ 2. Brahmanaspati.

Brahmanaspati или *Brhaspati*—владыка молитвы—представляетъ собою обособленную концепцію Сомы, какъ поэта. Въ стихѣ IX, 83, 1 Сомѣ прямо названъ *Brahmanaspati*. Это одно изъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ мы находимъ *солнечную* концепцію Сомы. Это обстоятельство нисколько не противорѣчитъ только что высказанному мною положенію, что *Brahmanaspati* служить выраженіемъ функціи Сомы, какъ поэта. Оно намекаетъ только на то, что къ этой концепціи верховнаго поэта присоединились черты, взятые изъ цикла мифовъ о солнцѣ, подобно тому какъ то же самое случилось съ самимъ Сомой. Дальнѣйшее развитіе этой солнечной концепціи *Brahmanaspati* мы прослѣдимъ нѣсколько ниже, а теперь обратимся къ тѣмъ чертамъ, которыя указываютъ на ближайшее родство *Brahmanaspati* съ Сомою.

Эти черты съ разу въ глаза не брасаются. *Brahmanaspati* 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 *Brahmaṇaspatī*, напр. въ стихахъ IV, 50, 3; 49, 2 и сл. Несмотря однако на эту обособленность отъ Сомы, при болѣе внимательномъ разсмотрѣніи данныхъ, относящихся къ *Brahmaṇaspatī*, внутреннее родство этихъ двухъ божествъ экстаза обнаруживается съ несомнѣнной очевидностью. — Вотъ прежде всего, два мѣста, изъ коихъ несомнѣнно явствуетъ родство Сомы и *Brahmaṇaspatī*.

X, 68, 4: *āprushāyan madhuna rtasya yonim avakshipann arka ulkāṃ iva dyoh | brhaspatir uddhāraṇn aśmano gā bhūmyā udneva vi tvacam bibheda*.—«Орошая медомъ (опьяняющимъ напиткомъ) матку закона, ниспосылая, словно молніи, пламя съ неба, *Brhaspati*, извлекаетъ 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. *Brhaspati* является здѣсь представителемъ Сомы-дожда или, вѣрнѣе, того мистическаго Сомы, который дождемъ оплодотворяетъ землю. Эта функція такъ же точно не противорѣчитъ концепціи *Brhaspati*, какъ верховнаго поэта, а только съ нею соединяется, какъ и та «солнечная» функція, о которой я упомянулъ выше.—Иное, но еще болѣе любопытное отношеніе *Brhaspati* къ Сомѣ выражено въ стихѣ X, 68, 8: *aśnāpinad-dham madhu pary ayaśyan matsyam na dīna udanī kshiyantam | nish taj jabhāra camasam na vrkshād brhaspatir viravenā vikr-tya* — «(онъ, *Brhaspati*) увидѣлъ опьяняющій напитокъ (медъ), замкнутый камнемъ (или въ скалѣ),—какъ рыбу, находящуюся въ неглубокой водѣ; его (напитокъ) извлекъ *Brhaspati*, какъ (деревянный) кубокъ изъ дерева, съ трескомъ разломавъ (скалу-

тучу)». — Последнюю половину стиха я передалъ такъ, какъ обыкновенно ее понимаютъ. Но это сопоставленіе «*напитка*», добываемаго изъ тучи-скалы, съ «*кубокъ*», выдѣлываемымъ изъ дерева, представляется мнѣ сомнительнымъ. Я перевелъ бы это мѣсто иначе: Brhaspati извлекъ его (напитокъ, — *nish taj jab-hāra*), раздробивъ (*vikṛtya*) какъ бы кубокъ (*camasam* на), 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 по преимуществу; — подъ этимъ «громкимъ голосомъ» слѣдуетъ понимать молитвы, гимны, магическія формулы и пр., которыя для Brhaspati то же, что перуны для Индры). Остается перевести Ablativ *vrkshāt*. 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: *brhaspatih... ā sutim karishthah* — «Brhaspati наилучше-изготавливающий напитокъ», или: «наилучше-производящий 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 *vrkshāt*, — а именно въ смыслѣ того «міроваго древа», о которомъ подробности см. у Куна, *Herabk.* стр. 126 сл. Brhaspati въ такомъ случаѣ принесъ Сому съ небеснаго древа, т. е. съ небесъ

На представленіе Brhasp. въ видѣ птицы намекаетъ эпитетъ *śatapatra* — *стокрылый* (въ ст. VII, 97, 7).

тождество Brhaspati 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 тождество, тѣмъ не менѣе являются косвеннымъ подтвержденіемъ положенія, нами выставленнаго.

Сюда относится, во первыхъ, эпитетъ «*самецъ*», придаваемый Brahmanaspati. Мы его находимъ въ стихахъ I, 190, 1, 8; II, 23, 11; III, 62, 6 (vrshabha); II, 23, 3; X, 67, 9, 10 (vrshan); IV, 50, 5 (kanikradat); I, 190, 5 (usrika). Разумѣется, это изображеніе Brhaspati въ видѣ самца само по себѣ еще не можетъ свидѣтельствовать въ пользу тождества Brhaspati и Сомы, ибо и Агни—самецъ, и Индра—самецъ, и вообще рѣдкое божество муж. пола не названо въ Вѣдахъ самцемъ. Этотъ эпитетъ, относимый къ Brhaspati, только не противорѣчитъ указанному тождеству. Но вотъ обстоятельство, въ силу котораго Brhaspati—самецъ сближается именно съ Сомою самцемъ, а не съ кѣмъ либо изъ другихъ самцевъ Вѣдъ. Brhaspati, поэтъ и владыка молитвъ-гимновъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ и божество *водъ* (вообще и небесныхъ въ особенности). Соединеніе этихъ двухъ функций — поэта и божества водъ — въ концепціи Brhaspati 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, Brhaspati 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 Brhaspati выступаетъ въ качествѣ божества водъ. Молитвы пѣсни, владыкой которыхъ является Brhaspati, сопоставлены съ рѣками въ стихѣ I, 190, 7: sam yam stubho 'vanayo na yanti samudram na sravato rodhasakrāh | sa vidvān ubhayaṁ cashte antar brhaspatis tara āpaḥ sa grdhrah — «къ кому стекаются гимны, какъ потоки въ океанъ, какъ рѣки, замкнутыя въ берегахъ, тотъ — мудрый — Brhaspati 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 Brhaspati изображенъ какъ бы *напро-*

номъ, бластителемъ водъ и ладъи. 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 полустихьи разбираемаго стиха, и о ладѣ или кораблѣ рѣчи, о которомъ говорится въ IX, 95, 2 (о Сомѣ: *iyartī vācam ariteva nāvam*). — Въ ст. II, 25, 3 находится выраженіе *sindhur na kshodah* *ṣimivān rghāyato...*, гдѣ выраженіе *kshodah* пояснено сравненіемъ съ рѣкой—*sindhur na*. *Kshodah* значитъ потокъ, пучина водъ. Мы переведемъ это мѣсто такъ: «какъ рѣка могучъ потокъ энтузіаста» (*rghāyatah*—собст. «возбужденнаго, находящагося въ экстазѣ; это синонимъ термина *vipra*; относится къ *Brhaspati*). Здѣсь *Brhaspati* представленъ въ экстазѣ. *Потокъ* (*kshodah*), о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть потокъ и водъ и пѣсень, — оба образа переплетаются: «потокъ энтузіаста» (*kshodah rghāyato*) это образъ, совершенно аналогичный тому, который находится, напр., въ стихѣ IX, 96, 7: *prāvīṇīpad vāsa ūrmīm na sindhur...* «всколебалъ эстазомъ волну рѣчи, какъ рѣка — волну». Последнее мѣсто, какъ мы знаемъ, относится къ Сомѣ, и сходство приведенныхъ образовъ говоритъ въ пользу тѣсной генетической связи, нѣкогда соединявшей Сому и *Brhaspati*. Въ томъ же стихѣ и томъ же полустихьи, гдѣ говорится о потокѣ энтузіаста (II, 25, 3) находится и характеристика *Brhaspati* какъ самца: *vrshēṇa vadhriṇr abhi vashty ojasā* — «какъ самецъ, (онъ, *Brhaspati*) властвуетъ мощно надъ кастратами». Здѣсь противопоставляются 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: а) *Brhaspati*—вдохновенный поэтъ, пѣвецъ въ экстазѣ; б) его потокъ (не определено ближе — потокъ ли его водъ или потокъ его рѣчей, — надо думать, то и другое вмѣстѣ) могучъ какъ рѣка; в) 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 Brhaspati беретъ въ союзники себѣ, шумять (или должны шумѣть) рѣки: Brhaspati ниспосылаетъ дожди, воды, которыхъ онъ владыка, подобно тому какъ онъ владыка другихъ потоковъ — потоковъ ритмической рѣчи. Онъ вообще превращаетъ *твердое* въ *жидкое*, какъ свидѣтельствуемъ о томъ стихъ II, 24, 3: *tad devānām devatamāya kartvam asrathnan drlhāvradanta vilitā...* «вотъ дѣяніе (принадлежащее) божественнѣйшему изъ боговъ: твердые (вещества) растворились (въ жидкость), плотныя — размягчились». Этотъ физическій экспериментъ есть не что иное какъ пролитіе дождя, что видно изъ втораго полустішья, гдѣ говорится, что Brhaspati молитвою разбилъ Валу (демона тучъ), вывелъ коровъ (небесныхъ), т. е. дождь, скрылъ тьму и обнаружилъ свѣтъ (или солнце).

Какъ самецъ и божество небесныхъ водъ, Brhaspati, подобно Сомѣ, Сарасванту и др. божествамъ аналогичныхъ атрибутовъ, содѣйствуетъ размноженію людей, увеличенію потомства (II, 23, 19; 25, 2). Онъ покровительствуетъ браку: *jane mitro na dampatī anakī* (X, 68, 2) — «у людей, какъ Митра, (онъ) украшаетъ (помазываетъ, снаряжаетъ) супруговъ».

Какъ логическое дополненіе этихъ чертъ, является характеристика Brhaspati какъ верховнаго отца боговъ, какъ изначальнаго творческаго принципа, аналогичнаго тому космическому Сомѣ, природу котораго мы разсмотрѣли въ главѣ IV. Въ стихъ II, 26, 3 онъ названъ отцемъ боговъ (*devānām pīṭaram brahmanas patim*). Въ стихъ IV, 50, 6 онъ названъ *pītā viśva-deva vr̥ṣhan* — «отецъ по отношенію ко всеѣмъ богамъ, самецъ». Въ стихъ III, 62, 4 онъ охарактеризованъ эпитетомъ *viśvā levya* — «сопутуемый сонмомъ боговъ». Въ соотвѣтствіи съ этимъ образомъ верховнаго божества, отца боговъ находится указаніе стиха VII, 97, 8, въ силу котораго Brhaspati является сыномъ двухъ міровъ: *devī devasya rodasī janitrī brhaspatim vāvrdhatur mahitvā* — «двѣ богини — два міра, родительницы бога, возрастили Brhaspati мощію». Два міра — эта уже знакомая намъ чета «небо и земля». Для обозначенія этой супружеской четы языкъ Вѣдь употребляетъ двойственное число отъ словъ «отецъ» или «мать»: *pītārā* или *mātārā*; послѣднее мы уже встрѣчали, напр. въ стихъ IX, 68, 4. Здѣсь, въ стихъ VII, 97, 8, стоитъ его эквивалентъ *janitrī*. Но этого рода выраженія, въ особенности

въ жен. родѣ, какъ *mātara* 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 *mātara*, *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 обрашки 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 Сомѣ 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 атрибутами 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 атрибутъ и оружіе *Brhaspati*, — это лукъ; слова или звуки молитвы суть стрѣлы. Мишенью служатъ *уши* людей. Такъ вотъ здѣсь-то *Brhaspati* охарактеризованъ эпитетомъ *nṛcakshas*—взирающій на людей,—это одинъ изъ обычныхъ эпитетовъ солнца. Мало того: онъ пускаетъ свои стрѣлы, цѣля въ уши, но для того чтобы *видѣть* (*dṛṣaye*). 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 aṇoti dhanvanā | tasya sādhvīr ishavo yābhīr asyati nṛcakshaso dr̥ṣaye karnayonayah — «быстрымъ лукомъ, которому тетивой служить 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 привести къ перенесенію на Сому нѣкоторыхъ атрибутовъ Индры. Такъ въ стихѣ IX, 63, 7 подвигъ Индры приписывается Сомѣ, а въ ст. IX, 63, 9 въ уста солнца вложена утверждение, что Инду (Сому) есть Индра. Сюда же относится и та фантастическая фигура изъ атрибутовъ 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 Сомъ называется *mandra*—благозвучный) вдохновляетъ Индру на подвигъ такъ же точно, какъ дѣлаетъ это Сомъ 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 богамъ.

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: *ṣloka... brahmaṇo... rājā* — стихъ (ритмъ)... князь молитвы (гимна). Этотъ *ṣloka* есть атрибутъ Brhaspati, который, по словамъ стиха I, 190, 3, ... *ṣlokaṃ yaṁsat saviteva pra bāhū* — «простираетъ стихъ, какъ Savitar (солнце) свои руки (лучи)»; въ слѣдующемъ I, 190, 4 стихѣ говорится, что *ṣloka* 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 *ṣloka*, который, въ двухъ послѣднихъ стихахъ подробно охарактеризованъ какъ атрибутъ Brhaspati, въ стихѣ VII, 97, 3 опредѣленъ такъ, какъ будто бы онъ былъ самъ Brhaspati, а не атрибутъ его. Выраженія *brahmaṇas pati* и *brahmaṇo rājā* суть эквиваленты, и *ṣloka*, поскольку онъ есть *brahmaṇo rājā*, несомнѣнно представляетъ самого Brahmanaspati, 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 атрибутъ божества. Весь процессъ можетъ быть представленъ въ слѣдующей схемѣ: въ

его основѣ лежитъ представленіе рѣчи-пѣнія, характеризующееся различными сторонами разнообразными терминами, сгруппированными нами въ § 1-мъ главы II-й. Въ данномъ случаѣ эти представленія обобщаются концепціей bráhmaṇ—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 rājā суть синонимы, откуда слѣдуетъ, что Brhaspati и śloka тоже-ественны. Поскольку śloka есть эквивалентъ всѣхъ прочихъ наименованій рѣчи-пѣнія, постольку и эти послѣднія, въ томъ числѣ и bráhmaṇ, должны быть признаны тождественными съ Brhaspati. Но это тождество есть только преходящій моментъ, посредствующее звѣно въ данномъ процессѣ олицетворенія и обобщенія. Разъ Brhaspati есть мнѣ, индивидуумъ, специальное божество, — это тождество понеобходимости забывается, и молитвы, звуки, ритмъ и пр. превращаются въ атрибуты, въ оружіе, въ стрѣлы, въ спутниковъ ихъ общаго владыки. Выраженіе śloka... brahmaṇo... rājā должно быть рассматриваемо, какъ своего рода обмолвка, какъ остатокъ или отголосокъ того бываго тождества Brhaspati съ его атрибутами, на которое я только что указалъ.

Приобрѣтя свою особую, индивидуальную фizioномію, Brhaspati съ тѣмъ вмѣстѣ получилъ и свою легенду. Онъ сынъ Тваштара,—дуплета мистическаго или космическаго Сомы. Viṣvebhya hi tvā bhuvanebhyas pari tvashtājanat... 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 ингредиентомъ солнечной концепціи. Здѣсь же онъ названъ *saptāsya*—семіустный—и *saptaracmi*—съ семью лучами,—выраженія, напоминающія эпитетъ Sarasvatī—saptasvasar.

Подвиги Brhaspati мы рассмотрѣли выше. Здѣсь мы добавимъ только черты, относящіяся къ характеристикѣ его индивидуальной физиономіи. Онъ дѣйствуетъ звуками, пѣніемъ, крикомъ—*gaveṇa* (IV, 50, 5), онъ окруженъ сонмомъ пѣвцовъ или пѣсень (ib.). Его чарующія пѣсни слушаютъ боги и люди (I, 190, 1). Онъ поэтъ поэтовъ (II, 23, 1; *kaviḥ kavīnām*) и владыка сонмищъ людскихъ (*ganānām ganapati* — ib.), верховный (старѣйшій) дождь (ib. старшина — *jyeshtharāj*) и родитель всѣхъ молитвъ (II, 23, 2: *viśveshām iḥ 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 всему 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 мифологической концепціи Сомы—дождя, рожденного 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 ācuh rjirī cуenah — быстрымъ, стремительнымъ соколомъ (ср. IV, 26, 6), который въ глазахъ аріида достоинъ того же прославленія или почета, какой выпадаетъ на долю героя—владыки мужей (carktyam aryo nрratim na cūram). 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... viṣvah pūruh madati harshamānah). Причина этихъ восторговъ, повидимому указывается, въ слѣдующемъ 4 мѣ стихѣ, относящимся къ Dadhikrā выраженіемъ āvirjika — 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 vrshan* (39, 2) самецъ съ большимъ или пушистымъ хвостомъ,—эпитетъ, прямо отнесенный къ Сомѣ въ стихѣ IX, 93, 2, кромѣ того *puruvāra* (безъ *vrshan*) 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)—*vāga*.

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, 41, гдѣ перечислены важнѣйшія божества (Ясвины, Заря, Агни, Bhaga, Индра, Вишну, Пушанъ, Brahmanas-pati, Adityās, 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 *hansa*, 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 *Rta* (*rtasad*), — онъ самъ — *rta*. Черты — весьма напоминающія мистическую концепцію Сомы.

§ 4. *Tvashtar*.

Въ первой главѣ (стр. 13—14) мы указали на выясненную Куномъ связь индійскаго Тваштара съ иранскимъ *Vaγō hvārāō*. — Здѣсь намъ остается только дать общую характеристику индійскаго бога-художника и указать на черты, которыми его концепція роднится съ концепціей Сомы.

Tvashtar прежде всего художникъ, мастеръ, творецъ, — и въ качествѣ такового онъ характеризуется эпитетами *apasām apastamah* — искуснѣйшій изъ художниковъ или дѣятельнѣйшій изъ дѣятельныхъ (X, 53, 9), *svapas* (искусный, художникъ, I, 85, 9), *sukrt* (хорошо дѣлающій, — искусный мастеръ, — впрочемъ это выраженіе можетъ имѣть нравственное значеніе, — III, 54, 12). Быть можетъ, и терминъ *suranī* — 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 Гешестѣ, т. е. какъ о божествѣ второстепенномъ, не играющемъ важной роли въ пантеонѣ Вѣды 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 *Taittiriya Sanhitā* — 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 передѣляли 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 Ваѳъ hvarāo. Но кромѣ того въ самой Р.-Вѣдѣ сохранились прямыя, хотя и отрывочныя, указанія на бывшее 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 отождествленіе 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 приостановлена въ своемъ дальнѣйшемъ движеніи параллельнымъ ей развитіемъ идеи Сомы, какъ творца, какъ Эроса и Savitar'a. Соответствующія черты и атрибуты были перенесены отъ Тваштара къ Сомѣ въ силу своего рода мнѳологическаго 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 Brhas-

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 индо-иранской древности ¹⁾).

ГЛАВА VII.

Заключеніе.

Мы разсмотрѣли различныя стороны сложной концепціи индійскаго Бахуса, стараясь проникнуть въ сущность религіозно-мифологическихъ и мистическихъ идей, связанныхъ съ именемъ этого древняго божества экстаза. Идеи, нами разсмотрѣныя, а еще болѣе способъ ихъ выраженія носятъ рѣзкій отпечатокъ индійской національности, — такой характеръ онѣ приобрѣли въ долинѣ Инда, гдѣ ихъ развитіе шло въ ногу съ общимъ національнымъ развитіемъ Аріицевъ 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: отсюда сопоставленіе Сомы съ тѣмъ божествомъ-художникомъ, идея котораго лежитъ въ основѣ индійскаго Тваштара и иранскаго Вауō hvarāō; отсюда 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 arasām apastamañ — 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 влияніи 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 припомнимъ, 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 Месопотаміи, 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 маленький этюдъ, основная мысль котораго была внушена ему профессоромъ Вс. Θ. Миллеромъ.

ствіе—экстатическое—и было тѣмъ центромъ тяжести, вокругъ котораго вращалась вся мнѣо-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 наблюдение», было лишь результатомъ присущей дикарю — субъективисту попреимуществу — необыкновенной чуткости къ движеніямъ своей души. То, что я называлъ «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 мнѣяхъ 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 взаимодействіи съ себѣ подобными, мы легко подмѣтимъ, что его внутреннее бытіе слогается изъ безконечно-разнообразныхъ сочетаній и чередованій различныхъ экстатическихъ духо-настроеній. Въ самой природѣ общественности лежитъ источникъ этихъ душевныхъ подъёмовъ,

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 сорта экстаза. Этотъ экстазъ,—во всевозможныхъ видахъ, съ безконечными варіаціями силы, интензивности и характера, — широкими потоками разливается въ сферѣ общест-венности, составляя ту стихію ея, въ которой человѣку при-вольно дышать и вращаться. Оскуднѣе стихіи экстаза нормаль-наго, вытекающаго изъ самой сущности психическаго взаимо-дѣйствія, вызываетъ страданіе, недовольство, неудовлетворен-ность, 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* общественного экстаза въ *дан-ное время*. Во вторыхъ, необходимо возстановить эту норму для другихъ эпохъ и разслѣдовать пути и направленія, по кото-рымъ, видоизмѣняясь, идетъ она. Въ третьихъ, необходимо свя-зать это движеніе нормы экстаза съ общимъ поступательнымъ движеніемъ цивилизаціи, — и только на этой психологической почвѣ и возможно, какъ я думаю, построить широкую и пло-дотворную формулу прогресса. Нормальный экстазъ у дѣтей и у такъ назыв. дикарей займетъ видное мѣсто въ этого рода из-слѣдованіяхъ.—Затѣмъ возникаетъ другой не менѣе важный во-просъ—о классификаціи экстатическихъ состояній, прежде всего, на *нормальныя* или *обычныя* и на *острыя*. Въ основѣ послѣд-нихъ лежитъ психика *ритма* и дѣйствіе возбуждающихъ на-чалъ,—частью искусственныхъ.

Къ отдѣлу острыхъ проявленій экстаза мы отнесемъ эк-стазъ религіозно-мистическій, а также тѣ виды экстатическихъ состояній, которые производятся танцами, музыкой, опьяняющи-ми напитками, опиумомъ и т. п. Роль и границы этихъ прояв-леній остраго экстаза крайне разнообразны, онѣ видоизмѣни-ются по ступенямъ общественного развитія, по національно-стямъ, 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 взаимодействія, 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 низа, съ этихъ острыхъ проявленій и началось развитіе человеческой 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 приподнять на ту высоту, гдѣ устанавливается психическое взаимодействіе, составляющее сущность общественности. Такими рычагами служили вавхическіе культы и дѣйствіе *ритма*—въ языкѣ и въ пѣніи.

Острый примитивный экстазъ былъ гораздо сложнее (какъ англомератъ 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 острого экстаза* (какъ аггломерата 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 самаго языка, какъ *орудія острого экстаза*, на древнѣйшихъ ступеняхъ культуры.

ПРИМѢЧАНІЯ.

1. Корень *gar* въ значеніи *лотать* породилъ слѣдующіе отпрыски: санскр. *gar-gir*—глотать (наст. вр. *gīrāmi*, perf. *jagāra*), лит. *gėrru* — пью, гр. βι-βρώ-σχω — ѣмъ, наши *лотка*, *лотокъ*, *лотать*. Три послѣднія слова представляются произведенными отъ псезнувшаго сущ. **лотъ*, которое возникло отъ корня *gar* (съ перестановкой, столь любимой славянскими языками,—*gla*) при помощи суфф. *тз*=*ta*. Подобная же форма лежитъ въ основѣ лат. *de-glutire*. — Лат. (de)-*vor*(-are) возникло изъ посредствующей формы *gvar* вм. *gar*. — Къ греческому βιβρώσχω примыкаетъ βορά — пища. — Я предложилъ бы отнести къ этому же корню *gar* въ значеніи *лотать* и слово *гора*, Zend. *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, отсюда вѣдійскій эпитетъ *vrkshakeṣa* — съ деревьями въ качествѣ волосъ—(въ ст. V, 41, 11: *girayo vrkshakeṣāḥ*). 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 противоположность вершинѣ, которая понималось какъ голова, могъ быть понимаемъ, какъ *лотка*, *утроба*, *чрево*—вообще какъ часть тѣла, предназначенная для *лотанія*, 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 тѣмою наст. вр. *gira* — (глаголь *gar* — поглощать), гдѣ мы находимъ то же самое явленіе.

2. Къ стр. 47. Объ авестійскомъ *maða* см. замѣтку Bartholomae (Avestisch *maða*, *mada*) въ Zeitschr. der deut. morgenl. Ges., т. XXXVII, стр. 459: онъ приводитъ изъ одной рукописи (въ Мюнхенѣ) слѣд. мѣсто: *dahmō hurām hvaraiti maðō asrua rayanhāo* — «правовѣрный вкушаетъ (напитокъ) *hurā* (=скр. *surā*); (это)—*maðō* изъ кобыльего молока», — откуда явствуетъ что *maðō* 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. *ma₁nt*, *mt₁t*, и что конечное *t* подверглось аспираціи уже въ послѣдствіи на индійской и греческой почвѣ отдѣльно: скр. *manth*, гр. *μανθ*, *μαθ*. Ср. также *prthu* и *πλάθνω*; (но *πλάτος*) (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 χαλκεῖνα, κακὰ φρεσὶ βυσσοδομεύων,
ἐν δ' ἔθεται ἀχμοδέτρ μεγαν ἄχμονα, κόπτε δὲ δεσμούς (273—4)

Кстати, нельзя ли связать глаголь *κόπτειν* съ корнемъ *ku—koF*,

предполагая отвердѣніе дигаммы въ π ? Изъ *ku* могло бы быть объяснено и нѣм. *haben*, которое Курціусъ сопоставляетъ съ *х'птѡ* (Grundzuge, 145—6).

5. Къ стр. 47. Понятіе *по́тра* — поэма едва ли могло развиться изъ общаго понятія *поіѡ* — 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 искусственные, книжныя, переведенныя съ лат. *opus* — *опера*. Самый же терминъ *opus* первоначально долженъ былъ обозначать не *дѣло* или *работу* вообще, а специально «работу» религиозно-обрядовую, — въ этомъ смыслѣ употребляется его вѣдійскій эквивалентъ *áras*. (напр. III, 12, 7; VI, 69, 1 и пр.).

6. Къ стр. 79. Родство корней *ars* и *ar* обнаруживается между прочимъ въ томъ обстоятельствѣ, что, какъ тотъ, такъ и другой въ соединеніи съ частицею *sat* значитъ «упрочивать», «подпирать». (Ср. гр. *ἀρρίσκειν*).

7. Къ стр. 93. Сравни также лат. *trepidus*, *trepidare* — дрожать, трепетать — отъ того же корня *ta₁rp* — *tra₁p*.

8. Къ стр. 135. Прошу исправить погрѣшность: не *Фика*, а *Бенфей* въ предисловіи къ словарю *Фика* указываетъ на то, что слова *sa-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 zeugungsfähiger, 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 *vifyēiti* (werfen, entlassen, vom Samen, — Justi, Pott, Etym. F. V, 196), *viptō* (Pott ib.), *vaerenti* (mit *apa* — sich begatten, von den Daevas) возводятся къ авест. корню *vīp* = скр. *var* (бросать сѣмя). Но авест. *vaeraya* (съ *nī* 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 *дзѣнь*, весьма легко выводимую изъ корня *dugh*, причемъ *жд* въ *дождь* является лишь замѣною первоначальнаго *жг*, какъ въ *изждену* (отъ *из-гнати*). — См. Исслѣдованіе о мнѣш. 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. *dheni* — корова.

Приложение къ стр. 113-й.

Вотъ оба гимна—IV, 26 ; 27—въ транскрипции съ соблюденіемъ метра и раздѣленные на части (похвальба Сомы и реплика) согласно моей интерпретаціи.

Soma.

IV, 26. Aham manur abhavam sūriac ca
aham kakshīvān rshir asmi viprah |
aham kutsam ārjuneyam ni rñje
aham kavir uṣanā paṣyatā mā || 1 ||
aham bhūmim adadām āriāya
aham vṛshṭim dāṣushe martiāya |
aham apo anayam vāvaṣānā
mama devāso anu ketam āyan || 2 ||
aham puro mandasāno vi airam
nava sākam navatīḥ ṣambarasya |
ṣatatamam veṣyam sarvatātā
divodāsam atithigvam yad āvam || 3 ||

Реплика.

Pra su sha vibhyo maruto vir astu
pra ṣyenah ṣyenebhya āṣupatuā |
acakrayā yat svadhayā suparṇo
havyam bharan manave devajusṭam || 4 ||
bharad yadi vir ato vevijānah
pathorunā manojavā asarji |

tūyam yayau madhunā somiena
 uta çravo vivide çyeno atra || 5 ||
 rjīpī çyeno dadamāno ançum
 pārāvataḥ çakuno mandram madam |
 somam bharan dādrhāno devāvān
 divo amushmād uttarād ādāya || 6 ||
 ādāya çyeno abharat saomam
 sahasram savāñ ayutaṁ ca sākam |
 atrā puramdhīr ajahād arātīr
 made somasīa mūrā amūrah || 7 ||

Soma.

IV, 27. Garbhe nu sann anu eshām avedam
 aham devānām janimāni viçvā |
 çatam mā pura āyasīr arakshann
 adha çyeno javasa nir adiyam || 1 ||
 na ghā sa mām apa josham jabhāra
 abhi im āsa tvakshasā vīryeṇa... |

Реплика.

īrmā puramdhīr ajahād arātīr
 uta vātān atarac chūçuvānah || 2 ||
 ava yac chyeno asvanīd adha dyor
 vi yad yadi vāta ūhuḥ puramdhim |
 sṛjad yad asmā ava ha kshipaj jyām
 krçānur astā manasā bhuranyan || 3 ||
 rjīpya im indrāvato na bhujoyum
 çyeno jabhāra brhato adhi shnoḥ |
 antaḥ patat patatri asya parnam
 adha yāmani prasitasya tad veh || 4 ||
 adha çvetam kalaçam 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 Какшіванъ,
Мудрецъ я вѣщій, вдохновенный жрецъ я!
Я покорилъ Арджуни сына Кутсу;
Ушанасъ 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 Диводасъ 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 трепетъ 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 глухихъ!

Сона.

- IV, 27. 1. Еще во чревѣ матери позналъ я
 Веѣ 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 клеветовъ 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.

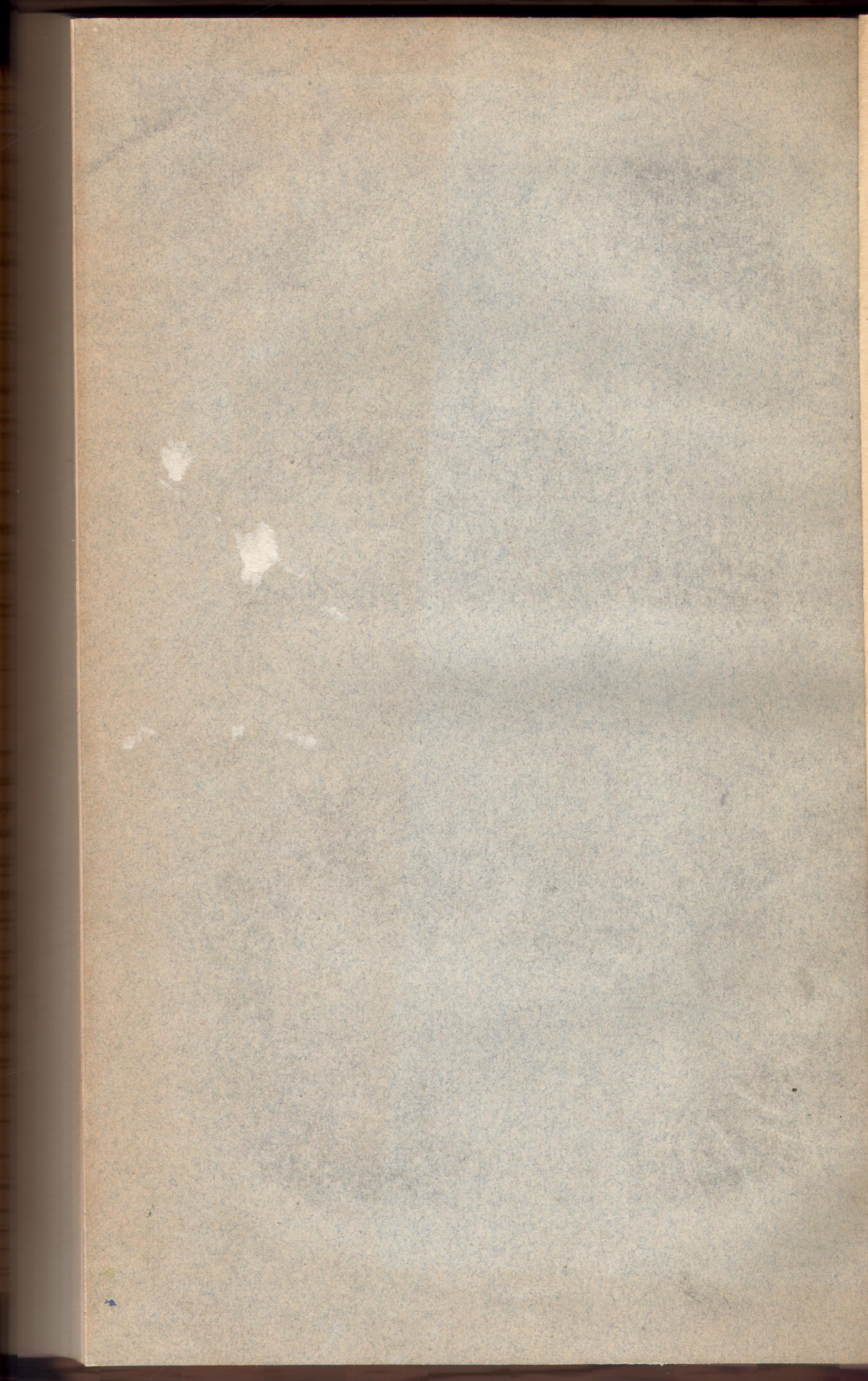
Стран.

Глава I. Цѣль и планъ труда.—Результаты сравн. изученія вѣдическихъ культовъ индоеврп. древности.—Soma—Наома—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, служаая 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 Сомы-соколы. — Мнѣ о соколѣ, принесшемъ цвѣтокъ Сомы. — Рѣчь-богиня	104—123
Глава III. Черты первобытной культуры въ гимнахъ Сомы.	123—148
Глава IV. Мистическая концепція Сомы	148—181
Глава V. Сомы въ его отношеніяхъ къ небеснымъ мнѣямъ.	
§ 1. Сомы-солнце. Soma-Savitar	181—192
§ 2. Сомы и Gandharva	192—204
§ 3. Сомы-мѣсяцъ	204—206
Глава VI. Родственные Сомѣ божества.	
§ 1. Sarasvān и Sarasvati	207—212
§ 2. Brahmanaspati	212—222
§ 3. Dadhikrā	222—224
§ 4. Tvashtar	224—226
Глава VII. Заключение	226—230
Примѣчанія и приложенія	230—240

ОПЕЧАТКИ.

Стр.	3 строка	5 св.	Гумбольдтъ	читай	Гумбольдтъ
»	10	»	7 св.	amṛtma	» amṛtam
»	13	»	10 снизу	Наомы	» Гаома
»	28	»	6 снизу	острономы	» астрономы
»	45	»	9 сверху	па-таты	» па-маты
»	78	»	18 снизу	быть	» Быть
»	88	»	19 снизу	way-yithnonē	» way-yithnabē
»	89	»	5 снизу	Bahuvrhi	» Bahuvrhi
»	104	»	20 снизу	Natrā	» Notrā
»	123	»	10 снизу	Такъ, часто являются, греческіе	Такъ, греческіе боги и герои напр. часто являются
»	152	»	5 сверху	ḍatī	» ḍatī
»	182	»	10 сверху	Pavamāna	» Pavamāna.

Myrtille. reg. 11



Всего 11111

11111

11111

11111

Всего 11111

11111

Всего 11111

11111