

въ стихѣ 6, 8, гдѣ говорится также, что этотъ *Ātmā yajñasya* —эта душа культа—*pratnam ni rāti kāvyam*—охраняетъ (хранитъ) исконную пѣснь (слово, рѣчь, гимнъ). Но если здѣсь Сомъ 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 im manaso venato vāg jyeshthasya vā dharmani kshor anike...* Трудности, представляемые этимъ мѣстомъ, сводятся къ присутствію частицы *vā*, повидному совершенно здѣсь не умѣстной, и слова *kshor*, которое, казалось бы, не подходитъ къ смыслу фразы и притомъ не совсемъ ясно. Слово *хи* обыкновенно принимается въ значеніи *нища*, частица *vā* значить *или*. Если переведемъ фразу буквально, то получится безсмыслица («когда его создало слово любящаго духа *или* въ святилищѣ старѣйшаго предъ ликомъ *нищи*») 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 значить *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 *нища* не имѣетъ логической связи (даже той, какой мы вправѣ требовать отъ гимновъ Вѣды) ни съ предыдущимъ, ни съ послѣдующимъ; вторая половина стиха гласитъ слѣдующее:

ad im āyan varam ā vāvaṇā jushṭam patim kalaḥ gāva indum

«тогда къ нему, къ жениху, къ возлюбленному владыкѣ (супругу), къ Инду, пришли вождѣя (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 любящего духа...

Тогда къ нему (Сомѣ), какъ къ возлюбленному жениху и супругу, пришли невѣсты, исполненные любви.

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

Ἦτοι μὲν πρόπιστα Χάος· γίνετ', αὐτὰρ ἔπειτα

Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ!

Τάρταρα τ' ἡρβέντα μυχῷ χθονὸς εὐρυδέης,

ἦδ' Ἐρος, ὃς καλλίστος ἐν ἀθανάτοις 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 любящего 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 пищи, но также указываетъ намъ, что если это слово находится въ связи именно со второю частью стиха, то оно не можетъ значить *пища*: во второмъ полустии 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 полустію и должно быть объяснено въ связи съ данными первой половины стиха, то образы творческаго слова, любящего духа и пр. не даютъ опять-таки никакой логической возможности присоединять къ нимъ эту совершенно неожиданную пищу. Одно изъ двухъ: либо здѣсь *kshu* значить не пища, а что-нибудь другое, либо это стихъ испорченный, и первоначально въ немъ не было слова *kshu*. Наличность неумѣстной частицы *ca* говоритъ въ пользу вообще испорченности стиха. Обращаясь къ варианту, представляемому текстомъ *Sāma*—Вѣды, мы прежде всего замѣчаемъ, что здѣсь нѣтъ ни *ca*, ни *kshor*. Стихъ *Sāma* Вѣды—1, 6, 1, 5, 5—гласитъ такъ:

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

Вмѣсто *jyeshthasya vā dharmani* мы имѣемъ здѣсь — безъ ненужнаго и необъяснимаго *vā* — просто *jyeshthasya dharman* (*dharma*н, какъ извѣстно, другая форма мѣстнаго падежа = *dharmani*). Но освободившись отъ *vā*, мы еще не устраняемъ всѣхъ трудностей фразы. Что такое это *yeshthasya dharman*? 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-Vēdy* также точно: «im Reich des Höchsten». Этотъ переводъ представляется мнѣ не точнымъ. Во-первыхъ *jyeshtha* значить не «высочайшій», а «старѣйшій». Я думаю, это *jyeshtha* 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 *rta*, — это «порядокъ», «хósmos», — совокупность тѣхъ неизмѣнныхъ законовъ и тѣхъ чередованій явленій, которыя, разъ установленныя, составляютъ — въ природѣ, въ мірозданіи—вѣчно-неизмѣнный порядокъ существованія 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, *dharma*н, какъ и *rta*, 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—*jyeshthasya*) *erhaltung*,—очевидно, принимая въ силу своей теоріи, *dharmani* за Infinitiv отъ *dhar*.

творческое слово. Творческое слово дало бытие 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 полустигмемъ и постараться объяснить загадочное *kshor anike* Ригъ-Вѣды и *dyukshor anike Sāma*-Вѣды. Прежде всего: что такое *anike*? Это мѣстный падежъ слова *anika*, стоящій параллельно мѣстному падежу *dharman* или *dharmani*. Слово *anika* 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 позднія. Намъ остается выбрать наиболѣе подходящее изъ первыхъ 4-хъ. Я склоненъ, вмѣстѣ съ комментаторомъ, остановиться на первомъ значеніи — *лицо*; по толкованію индійскаго комментарія *anike* значитъ *mukhe*. Но прежде чѣмъ окончательно установить значеніе слова *anike* 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. словарь 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 *Saṃana* объясняетъ *kshu* уже иначе: *kshoḥ* — *śabdāyamaṇasya*, 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, подходит къ смыслу указаннаго мѣста, гдѣ рѣчь идетъ о томъ, что напитокъ Сомы даетъ людямъ *suviṛyam* — 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 приобрѣтенія, 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*—*śabdopetam*, т. е. снабженной звукомъ, словомъ,—*sarvatra grīyatām* — повсюду слышимое *Kshumat*, по толкованію комметатора *Sāma-Vēdy*, это тоже, что *kīrtivat* — славный, знаменитый, прославленный. Такъ образомъ, слово *kshu* принимается въ значенія *śabda* — 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, Грассманъ и др., и опирающееся на указаніе *Naighantukakanda*. 2) *звучащій, говорящій* и 3) *звукъ, слово, слава*. Эти послѣдніе два значенія даны комментаріями Ригъ-Вѣды и *Sāma-Vēdy*. 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 глаголѣ *kshu* въ значеніи чихать; есть также глаголѣ *ghas* — ѣсть, жрать; — сюда то и относятся слово *kshu*, понимая его какъ *gh(a)s-н. 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-н.=*kshu*), который въ санскритѣ значитъ *произносить, возглаголють*, а въ Zendъ, 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, объ 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 *речь*. При этомъ естественно представляются два соображенія: во первыхъ, эта *речь* должна быть отлична отъ того «слова»—*vās*,—которое уже фигурируетъ въ нашемъ стихѣ; во-вторыхъ, по смыслу контекста, эта *речь* должна быть мистическая. На основаніи этихъ двухъ соображеній, я думаю, что эта *рѣчь*—*kshu*—есть тоже, что лат. *fatum* или греч. *ροῖα*, 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 *anika*. Мы знаемъ уже, что *anika* = *mukha*, т. е. значить лицо. Какъ санскр. *mukha* и лат. *os*, оно могло значить также *ротъ*, *уста*. Принимая этотъ послѣдній оттѣнокъ значенія, мы можемъ перевести *kshor anike* выраженіемъ «въ устахъ предопредѣленія». *Kshor anike* стоитъ параллельно термину *jyeshthasya dharmani*,—мы получаемъ, стало быть, два выраженія другъ друга поясняющія:

а) въ законѣ исконнаго

б) 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»—*anikam kshoh*—суть синонимы и являются мистической перефразировкой понятія космическаго *ṛta*. — 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 *anike*, или же что послѣ *anike* подразумевается второе *vā*. — Выраженіе *dharmani* и *anike* (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 варианту Sāma Вѣды. Въмѣсто *kshor anike* мы имѣемъ здѣсь *dyukshor anike*. Слово *dyukshor* едва ли можетъ быть чѣмъ-либо другимъ, какъ вѣдйской формой род. падежа двойств. ч. слова *духа*, — въмѣсто классической формы род. дв. *духауоh*. Духа 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 (*Ἔρως*). Мы переведемъ стихъ Sāma-Вѣды слѣд. образомъ:

«Когда его создало слово любящаго духа по закону исконнаго предѣ 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 *Ἔρως*, который, по Гезіоду, возникъ одновременно съ Хаосомъ и Землей, или какъ тотъ *Διόνισος*, который, по Эврипиду (*Βάχαι*, 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) Сомы — мистическій женихъ мистическихъ невестъ. Это — образъ культурнаго и мифологическаго Сомы — самца, перенесенный въ область мистики. Его бывшія подружки-вакханки, перенесенныя въ эту область, стали его мистическими невестами.

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

первобытной чегѣ, — 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 pratnebhīr adhvaḥ bhīr avyū vāre pari priyaḥ | sahasradhāro yāt tanā*» — «твоими исконными путями, на хвостъ овцы (т. е., — въ пѣдилкѣ) 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 *priyaḥ* — милый, любезный, пріятный — и *sahasradhārah* — тысячеструйный. Другой — Сома мистическій, къ нему относится обращеніе *tava* (под. пад. мѣстоим. 2-го лица) и ему приписываются эти *pratnāḥ adhvanāḥ* — исконные пути. Сомы 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 изготовления напитка, и обращается къ Сомѣ мистическому съ мольбою, такъ сказать, направить данное священнодѣйствіе по своимъ исконнымъ мистическимъ путямъ.

Въ стихѣ 91, 1 Сомы названъ *prathamo manīṣhī* — 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*, *pṛgva* и др. Мы имѣемъ здѣсь предъ собою концепцію исконнаго Сомы — поэта (пѣвца). Это все тотъ же мистическій Сомы, къ которому отнесены, только что упомянутые, исконные пути — *pratnāḥ adhvanāḥ*, — и который, какъ мы видѣли выше, *pratnam ni pāti kāvyam* — «хранитъ исконную пѣснь». Въ вариантѣ *Sāma-Vādy* (1, 6, 1, 5, 11) этотъ *prathamo manīṣhī* — первый пѣвецъ — превращенъ въ свое собственное произведеніе — въ *prathamā manīṣhā* — въ «первую пѣснь». Эта *prathamā manīṣhā* есть, конечно, то же самое, что и *pratnam kāvyam*. Мы имѣли уже случаи встрѣчать такого рода замѣну

концепции пѣвца концепцией 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 по-видимому 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:

duhānah pratnam it payah...

выдаивая исконное молоко (питье)...

и затѣмъ перешелъ къ процедурѣ культа:

pavitre pari shicyate

онъ разливается кругомъ въ цѣдикѣ.

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 (изготавливается) Сома (напитокъ), тамъ непременно 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

известно, ассоциировалось также представление молока. На молоко указывает и терминъ *duhānah* — «выпуская изъ груди». Наконецъ терминъ *krandan*, уже знакомый намъ, намекаетъ на образъ быка-самца. Очевидно, мы имѣемъ здѣсь предъ собою ту фантастическую концепцію самца съ женскими атрибутами, съ которой мы уже познакомились въ главѣ III-ей. Наличие 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 Сомѣ рокомендуется столпомъ или основой неба и земли: *vishtambho divo dharunah prthivyāh*. Стихъ 89, 6 такъ отзывается о Сомѣ: *vishtambho divo dharunah prthivyā vicvā 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 prthivyāh* — родителемъ земли, *jan. ahner*, — род. огня, *jan. indrasya* — род. Индры, *jan. vishnoh* — 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 prajāh*. — 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, обозначаемого именемъ. Таинственныя имена боговъ — это, въ то же время, и ихъ таинственныя сущности. Ихъ обнаруживаетъ, ихъ открываетъ Сомѣ. — Въ стихѣ 54, 3 Сомѣ стоитъ превыше всѣхъ существъ — *ayam vicvāni tishtathi... 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 ā 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 onuoh—(все-)держитель двухъ мировъ (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 мировъ 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 | ugram
carma mahi cṛavah.

«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 rtasya garbho
nihito yamā parah | yūnā ha santā prathamam vi jāññatur guhā
hitam janima nemam udyatam.

Чадо закона (rtasya garbho), мудрецъ-поэтъ (kavir), онъ родился (jāyate) съ мощнымъ разумомъ (sam dakshena manasā), предшествуя двумъ близнецамъ-мирамъ (небу и землѣ), поставленный выше (nihito parah) двухъ близнецовъ (yamā). Эти близнецы-міры (небо и земля), будучи еще юными (yūnā ha santā) признали (vijāññatur) 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 по-

¹⁾ О происхожденіи этого оборота см. у Всевол. Милера «Очерки Арийской мнѳологии», стр. 3 (также прим. 2).

конный актъ, давшій бытъе Сомѣ, и какъ актъ, произведенный Сомою. Второе, явное рожденіе можетъ быть понимаемо, какъ рожденіе Сомы миеологическаго, небеснаго, который есть *дождь*. Дождь долженъ быть разсматриваемъ, какъ первое воплощеніе Сомы мистическаго, — этого космическаго Эроса, который, возникнуши 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 признали 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 разобранному:

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

68, 4: Sa mâtârâ vicaran vâjayann apah pra medhirah svadhayâ pinvate padam...

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

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

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

(mahī), безпредѣльные (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 (vīcayan) отца и мать (mātara), т. е. — небо и землю, и вздымая, возбуждая, воодушевляя (vājayan) небесныя воды (araha), оплодотворяетъ, надѣляетъ всяческимъ изобиліемъ (pra pinvate) свое мѣстопробываніе (padam) при помощи своей чудодѣйственной жидкости (svadhaṃ),—или же: по собственной волѣ, по собственной своей инициативѣ (принимая svadhā въ значеніи «воля»).

Космическій Сомъ 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: amṣu yavena pipiṣe yato nrbhiḥ saṃ jāmibhir nasate rakshate śirah — 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 śirah—прячетъ голову,—мы видимъ, что это второе полустушье просто описываетъ процессъ изготовленія напитка. Можно думать, что термины перваго полустушья pra pinvate padam относятся также къ этой процедурѣ, и значать просто-на-просто «вздуваетъ свое мѣстопробываніе» — въ кадущкѣ, куда стекаетъ жидкость напитка, т. е. все наполняетъ и наполняетъ кадущку. Правда, въ такомъ случаѣ выраженіе pra pinvate padam плохо будетъ ладить съ другими терминами перваго полустушья: «проникая родителей, возбуждая воды—наполняетъ кадущку»! 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 мѣстопробываніе—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 приемъ стиля Вѣдъ. Такого рода амальгаму изъ мистическаго, небеснаго и земнаго мы находимъ между прочимъ во второй половинѣ стиха 71, 1:

harir oraṣam kṛnute nabhas paya upastire camvor brahma nirṇije.

«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 Сомъ, процѣживающійся въ двойную кадку, есгъ воплощеніе Сомы мистическаго, одна изъ формъ котораго есть Сомъ 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 служить облако, — это, очевидно Сомъ небесный, котораго голова ушла въ тучу, откуда льется дождь. Быть можетъ, этотъ образъ объяснить намъ загадочное rakshate śirah стиха 68, 4. Въ такомъ случаѣ это rakshate śirah—прячетъ голову—должно быть дополнено подразумеваемымъ nabhasi—въ облакѣ, а сестры, съ которыми онъ въ этомъ же полустушии соединяется, — не переставая обозначать пальцы, въ то же время должны быть понимаемы какъ мистическія невѣсты, какъ женскія Сомы—вакханки, связь которыхъ съ представленіемъ тучи явствуетъ между прочимъ изъ сопоставленія терминовъ νύμφη — невѣста и нимфа и нubes — тучи (греч. νέφος). — «Сомъ небесный прячетъ голову въ тучу и соединяется съ небесными нимфами» — вотъ что говоритъ намъ второе полустушье стиха 68, 4. — «Сомъ дѣлаетъ себѣ изъ тучи головной уборъ и въ двухъ кадкахъ, которыя, какъ извѣстно, изображаютъ небо и землю, дѣлаетъ себѣ покрывало изъ молока», — такъ говоритъ второе полустушье 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, нимфы и небеснаго Сомы —въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, мы можемъ дать болѣе или менѣе удовлетворительное объясненіе загадочному стиху 71, 4:

Paridyukshamsahasah parvatāvrddham madhvah siñcantī har-
myasya sakshanīm | ā yāsmīn gāvaḥ suhutāda ūdhanī mūrdhañ
chrinanty agriyaṃ 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 мифическая 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. Сомадля нихъ —harmyasya sakshanī—владѣлецъ, сожитель дома. Онъ ихъ другъ-любовникъ. —Это—любовникъ *небесный* (dyuksha), —въ его распоряженіи находится *гора*—конечно, —*небесная* (parvatāvrddh). —Если невѣсты-нимфы для него самки (gāvaḥ), то онъ для нихъ владыка (agriya). Онъ ихъ супругъ, — онъ 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 Сомъ, а только его голова. Его голова, покоясь на грудяхъ, *сварилась*, по буквальному смыслу глагола, находящагося въ соответствующемъ мѣстѣ текста. Этотъ глаголъ —сṛī—варить —употребленъ нарочно, чтобы связать любовную сцену на небѣ съ описаніемъ процедуры культа. Сомъ небесный поконитъ на грудяхъ, у молока, —Сомъ земной смѣшивается съ молокомъ. Это смѣшеніе жидкости Сомы съ молокомъ обозначается, какъ мы знаемъ уже (см. I главу, стр. 34), терминомъ *варить*, —глаголомъ сṛī. 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 небснаго, 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 pīṇya ūdhar aghnyāyā indur dhārābhiḥ sacate sumedhāh | mūrdhānam gāvah payasā samushv abhi ṣṛinanti vasubhir na niktaiḥ*».

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 покрывами».

Это мѣсто можетъ служить объясненіемъ предыдущему. Въ мѣсто *ṣṛinanti mūrdhan agriyam* — буквально «варятъ *вз* *олово* владыку» здѣсь мы имѣемъ болѣе «ясное» выраженіе: *mūrdhānam ṣṛinanti*—«варятъ *оловоу*»,—мѣстный падежъ замѣненъ винительнымъ. Термину *varīmaḥhiḥ* соответствуетъ *payasā vasubhir na niktaiḥ*, откуда явствуетъ, что это *varīman*—собств. пространство, широта — должно обозначать *молоко* и можетъ быть понято, какъ «широкія струи, широкий потокъ молока» (Такое значеніе указываетъ Грассманнъ въ своемъ словарѣ къ Ригъ-Вѣдѣ). Мнѣ кажется, однако же, что для объясненія *varīmaḥhiḥ* слѣдуетъ принять въ соображеніе и терминъ *vasubhir na niktaiḥ* 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*, отсюда произведено *varīman*, и *vas*, откуда—*vasu*. Оба корня суть синонимы; они употребляются въ значенія *покрывать, облекая* и я предложилъ бы перевести *varīman* и *vasu*—въ данныхъ стихахъ—выраженіями *покрова, об-*

лачение, при чемъ подразумѣвается, что это облачение — не настоящее, что—это потоки, струи молока, представляемые какъ одежда, въ которую облачается Сомъ,—какъ покровъ, подъ который онъ прячетъ свою голову.— О «вареніи 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 janinām ura yatī nishkr̥tam*—«супругъ идетъ на свиданіе съ женами».

Такимъ образомъ, сгруппированные 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 донѣ 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 культomъ 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 противопоставляется оплодотворяющая сила самца, и этотъ самецъ есть Сомъ, ибо буйному, необузданному, рыа-ному божеству экстаза эта роль приличествуетъ болѣе, чѣмъ кому-либо другому изъ мужскихъ божествъ на данной ступени развитія. Но Сомъ — не супругъ земли, (эту роль играетъ *Dyaus*—небо), и Сомъ 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 чело-
вѣческомъ обществѣ на первомъ планѣ стояли *матери*, и *семья*
еще не была организована.—Остатки этого воззрѣнія мы нахо-
димъ 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 Dyauṣ отдѣльно отъ земли—*prthivī*—не фигурируетъ въ
Вѣдахъ: отдѣленный отъ своей супруги, онъ превратился въ
Варуну и въ Митру, которые получили самостоятельное миео-
логическое развитіе. Земля—*prthivī*, что значитъ широкая, такъ
же не отдѣлима уже отъ неба, не имѣетъ самостоятельнаго бы-
тія и рѣзко очерченной фizioноміи. Мало того, это концепція
до такой степени уже абстрагированная отъ образа физической,
такъ сказать, живой земли, что эта послѣдняя оказывается *про-*
изведеніемъ четы Dyāvāprthivī, напр. въ стихѣ I, 159, 2, гдѣ
говорится, что Dyāvāprthivī 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 пластично-
сти и одухотворенный идеей материнства образъ земли, какъ
bhūmī или *bhūman*, т. е. творческой, рождающей, или какъ γαῖα,
что та же,—образъ которой въ приведенномъ стихѣ превратил-
ся въ *продуктъ* абстрактной четы Dyāvāprthivī, т. е. свѣтлаго
и широкой, и который тамъ же охарактеризованъ эпитетами
urū—широкое и *amṛtam*—безсмертное (поставленными въ сред-
немъ родѣ, потому что названіе земли взято въ среднемъ родѣ
— *bhūman*). Такъ вотъ эта то широкая и безсмертная мать
(*bhūmī*), представленная здѣсь продуктомъ, и была нѣкогда вер-
ховной богиней природы и культуры, а вѣдйская Prthivī есть
не что иное какъ абстракція отъ нея, оторванная отъ ея жива-
го образа и цѣликомъ построенная на одномъ изъ ея эпитетовъ
— широкая (*urū*, *urvī*).

¹⁾ Характеристика этихъ божествъ сдѣлана между прочимъ Muir'омъ,
см. Orient und Occident, drittes Jahrgang, 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 bhuvanā.
ni māyayā | dhenum sa prṇaim vrshabham suretasam viṣvāhā
cukram payo asya dukshata || 3 || ayaṁ devānām apasām apastamo
yo jajāna rodasī viṣvaṣambhuvā | vi yo mame rajasī sukratūya-
yajarebhi skambhanebhih sam ānrce || 4 || Буквально:

3. «Этотъ рыяный сынъ двухъ родителей—очиститель—мудрый просвѣтляетъ существа волшебной силой; изъ коровы Prṇi, 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) чародействомъ измѣрилъ два пространства воздушныя (и) утвердилъ (ихъ) на негнѣющихъ опорахъ».

Несомнѣнно, что этотъ «сынъ» двухъ міровъ есть мистическій Сомы; 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, спеціальныя, техническія термины культа Сомы. *Pavitravān* значитъ «снабженный тѣмъ, что называется *pavitra*», а *pavitra* значитъ «очистительное средство» вообще и спеціально—та цѣдилька, 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 Сомы, представляемый, какъ изготовитель и хранитель небеснаго напитка—амброзіи, долженъ былъ пониматься—какъ верховный «очиститель», какъ небесный жрецъ, который «очищаетъ», т. е. изготавливаетъ амброзію неба. Затѣмъ, по терминологіи, свойственной стилю Вѣдъ, этотъ процессъ «очищенія» переносится отъ амброзіи на тѣхъ, для кого предназначается амброзія, въ силу чего мысль «Сомы очищаетъ амброзію и даруетъ ее людямъ» выражается такъ: Сомы очищаетъ людей. Такой именно смыслъ имѣетъ въ вышеприведенномъ стихѣ выраженіе *punāti*

bhuvanāni. Сынъ двухъ міровъ, очищающій существа, — это Сомъ, очищающій (изготавливающій) 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. *va₁gh₁*, 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 *быстро* бѣга коня: мы говоримъ: конь понесетъ, несетъ — т. е. бѣжитъ съ чрезвычайной 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, изготавливающее и распредѣляющее амброзію небесъ. Эта амброзія названа *sukrat paṇas* — «блестящимъ, свѣтлымъ молокомъ или жидкостью Сомы» и составляетъ какъ бы «чудную эссенцію», которую Сомъ влагаетъ въ людей, въ животныхъ, въ растения 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 Даная. Образы небесной коровы *Pr̥sni* 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 эликсиръ 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 буквальнѣйшій.

ится ли дождемъ молоко небесной коровы, падаетъ ли чудное сѣмя небснаго быка, — всегда и вездѣ это льется прозрачная (чистая, свѣтлая) амброзія Сомы». Слѣдующій стихъ 4-ый называетъ Сому дѣятельнѣйшимъ, энергичнѣйшимъ изъ боговъ, —эпитетъ, прекрасно гармонирующий 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 противопоставлялся 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: *ayam sa yo varīmāṇam prthivā varshmāṇam divo akrod ayam saḥ*... «это тотъ, кто сотворилъ ширь земли и высь неба,—это тотъ»! — «Ты, о Сома, создалъ небо и землю!» — говоритъ стихъ VIII, 48, 13.

заклучали въ себѣ противорѣчія: Сомѣ—сынъ-супругъ Prthivī и Сомѣ—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: Сомѣ — *сынъ* Земли и Неба и Сомѣ — родитель земли и неба, — противорѣчіе, усугубленное тѣмъ обстоятельствомъ, что терминъ godasī—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 отънѣить, 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 делѣяли 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 составила изъ такихъ тайнъ, въ которыя вѣрили—*quia absurdum*.

Объ этомъ «сынъ и творецъ земли и неба» гимны Вѣдъ говорятъ иногда съ особливою 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 svarā bhuvaneshv āsa ya ime dyāvāprthivī jājana*—«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 припомнимъ 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 противопоставлялся 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 полъ 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 «фиктивного 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 katarāparāyoh kathā jāte kavayah 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 — противопоставлялся землѣ — началу женскому, такъ что были *два* четы: «Земля и Небо», «Земля и Сома», — Гайя и Эросъ.

Итакъ мистика Сомы таитъ въ себѣ отрывки изъ концепцій высокой древности. Но эти черты, заимствованныя 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 Х, 129, и отнести къ концу Вѣдійскаго періода. Но объ этомъ — въ послѣдней главѣ.—На очереди стоитъ теперь вопросъ о «Миеологiи» Сомы.

ГЛАВА V.

Сома въ ея отношеніяхъ къ небеснымъ мивамъ.

Содержаніе той сложной религіозно-миеологической 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 Сомы является уже не культурнымъ и мистическимъ божествомъ, а одной изъ многочисленныхъ миеологическихъ фигуръ солнца и съ тѣмъ вмѣстѣ переносится въ сферу такъ называемыхъ «небесныхъ» мивовъ. 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* миеологическое 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 Сомы-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 svasāgo jāmayas patim mahām indum mahīyuvah» — «погоняютъ (гонять, влекутъ) солнце-владыку свѣтлыя сестры — (его) подруги, — величая (возвеличивая) (его) — великаго Инду». Этотъ стихъ находится и въ Sāma-Vēdъ (2, 3, 1, 5, 1), а въ стихѣ 67, 9 мы находимъ его вариантъ: «hinvanti sūram usrayaḥ ravaṁānam»... — «Погоняютъ солнце — Паваману свѣтлыя»... Ruvamāna, какъ мы знаемъ есть синонимъ Сомы, какъ и Indu. Итакъ Indu = sūra: Сома прямо названъ солнцемъ, отождествленъ съ солнцемъ¹⁾. Въ другихъ мѣстахъ мы находимъ сопоставленіе Сомы съ солнцемъ, причемъ солнечная природа Сомы обнаруживается болѣе или менѣе отчетливо. Такъ стихъ 64, 30 оканчивается фразой «ravasva sūryo dr̥ce» — «теки, — солнце (нашему) взору» — т. е. теки, — ты, который подобенъ солнцу, — ты, имѣющій обличье солнца. Неопред. накл. *dr̥ce* употреблено здѣсь такъ какъ употребляется *idaiv* или *idēśdaiv* у Гомера — «на видъ», «съ виду» (напр. *δαῖρις idēśdaiv*). Этотъ стихъ находится и въ Sāma-Vēdъ, (2, 1, 1, 2, 3) — съ небольшимъ вариантомъ, который для насъ въ данномъ случаѣ любопытенъ. Въ Ригъ-Vēдъ разсматриваемый стихъ страдаетъ нѣкоторой неясностью: «rdhak soma svastaye samjagmāno divah kavīh ravasva» и пр. — «впередъ, о Сома, для блага соединяясь (сходясь) поэтъ неба теки» и пр. Причастіе *samjagmāno* остается безъ дополненія. Эта неясность устранена въ вариантѣ Sāma-Vēды, гдѣ вм. *divah kavīh* стоитъ *divā kave*, и слово *divā* (Instrum.) относится къ предшествующему *samjagmāno* — «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 *svaṛ*) принять здѣсь въ смыслѣ прилагательнаго свѣтлый. Но въ виду другихъ весьма категорическихъ сопоставленій Сомы съ солнцемъ, я считаю наиболѣе естественнымъ принять здѣсь *svaṛ* въ его обычномъ значеніи «солнце». — Такъ понимаетъ это мѣсто Bergaigne, *Rel. véd.* I, 161.

вѣстныхъ намъ концепцій Сомы лежитъ въ основѣ представле-
 нія Сомы-Солнца? Я постараюсь доказать, что это именно —
 концепція Сомы-самца, — самца небснаго и космическаго Эроса,
 котораго мифологической манифестаціей является не только
 дождь, но и солнце. — Въ стихѣ 54, 2, Сома сравнивается съ
 солнцемъ: «sūrya ivoradrg»... — «Онъ, какъ солнце, взирающій».
 Въ стихѣ 54, 3: «somo devo na sūryah» — «Сома какъ богъ солн-
 це (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 (asrksha-
 ta), какъ лучи солнца — sūryasyeva na gasmauḥ, — откуда слѣду-
 етъ, что эти потоки — кони (sarga) суть именно лучи Сомы-
 солнца. Въ слѣдующемъ 8-мъ стихѣ Сома представленъ про-
 изводящимъ свѣтъ на небѣ, наполняющимъ небеса блескомъ —
 ketum krñvan divas pari, — а въ слѣдующемъ 9-мъ стихѣ онъ
 на небѣ «*вонмѣтъ, звучитъ какъ солнце*» — akrān devo na sūryah.
 Глаголь *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, ука-
 заніе 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 рѣ-
 шето (сито) своихъ лучей. Сито (рѣшето, цѣдилка) — pavitram
 — одинъ изъ важнѣйшихъ атрибутовъ 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 an-
 vam vi tanvate — «приобрѣтая (получая) удѣлъ (послѣ āpānāso
 нужно подразумѣвать bhagam) солнца (Вивасвата), рождая отъ
 Зари блескъ (Заря-супруга солнца, свѣтъ дня — ихъ чадо), солн-
 цы растягиваютъ себѣ сито». Въ соответствующемъ стихѣ Sama-
 Вѣды (2, 4, 2, 1, 8) вмѣсто janantas (рождая) находится jinvā-
 ntas — увеличивая, усугубляя, развивая. Мы переведемъ: «яв-
 ляясь въ роли солнца, увеличивая блескъ Зари, солнца (=Со-
 мы) и пр.». Ясно изображена эта мысль въ стихѣ 66, 5: «tava
 cūkrāso arcayo divas prshthe vi tanvate pavitram soma dhāmab-

hih» — «твои блестящіе лучи, о Соме, разстилаютъ себя 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 растянута, о владыко молитвы»... «taposh pavitram vitatam divas pade śocanto asya tantavo vṛ 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 вариантомъ arcanto вм. śocanto).

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

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

Въ стихѣ 83, 3 — Соме произвелъ блескъ авроры, — 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 Соме вззошелъ на небо (adhi dyām asthād), освѣтилъ, заставилъ свѣтить свѣточи неба (arūrucadvi divo gosapā) 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 впоследствии были вставлены въ гимнъ 63-й, гдѣ они плохо вяжутся съ предыдущимъ и послѣдующимъ. Они находятся и въ Sāma-Bṛdṛ, 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-Вьды:

63, 7: ayā pavasva dhārayā yaṇā sūryam aroṣayah hinvaṇo mānushīr apah.

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

63, 8: ayukta sūra etaṣam pavamano mānāv adhi antarikṣheṇa yātave.

«Солнце — Павамана запрегъ коня надъ человѣкомъ (надъ

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

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

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

Въ *Sāma-Vēd* послѣдній стихъ представляетъ слѣдующіе варианты, сообщающіе ему большую ясность и правильность:

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

Вмѣсто «запрягъ 10 коней» мы имѣемъ здѣсь «запрягъ коней *из колесницы*». Эта черта здѣсь болѣе у мѣста, чѣмъ число 10, по сколько 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, ступеневалось и только указано въ первомъ (8) стихѣ терминомъ *Ravamāna*, а во второмъ (9) числомъ 10, которое въ *Sāma-Vēd* отсутствуетъ и замѣнено терминомъ *rathe*, которымъ, такъ сказать, еще больше подчеркивается *солнечная* природа дѣйствующаго лица. Наконецъ во второмъ полустиихъ послѣдняго стиха солнце представляется какъ бы отличнымъ отъ Сомы, и въ его уста влагается положеніе, гласящее, что Сомы (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 отождествляется 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 (Сому) есть Индра. Но то же самое говоритъ и первый изъ приведенныхъ стиховъ: Сомъ 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: Сомъ вдохновилъ Индру, Индра разбилъ тучу и пролилъ дождь, — ergo: Сомъ пролилъ воды (*hinvāno mānuṣhīr arah*). Разъ эти благодѣтельныя для людей воды пролились,—тучи разсѣялись и солнце освободилось. Оно вновь возсіяло на небѣ, и виновникомъ этого является Сомъ: это онъ заставилъ солнце сіять (*arocayāt*). 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 Сомъ далъ людямъ солнце, чтобы онъ далъ людямъ возможность долго видѣть солнце. Стихъ 49, 5 говоритъ, что Раваṇāna пролился, разгоняя (сокрушая) злыхъ демоновъ и сообщая дню его истинный свѣтъ. (*Pratnavad rocayan rucan*—попрежнему возжигая свѣтъ—дня) — Въ стихѣ 28, 5 говорится о Сомѣ: *esha sūryam arocayāt*—этотъ (Сомъ) озарилъ солнце (заставилъ солнце сіять). — Въ стихѣ 86, 22 говорится, что Сомъ, сидя во чревѣ Индры (*sidann indrasya jathare*), возвелъ солнце на небо, далъ солнцу возможность появиться на небѣ (*sūryam ārohayo divi*). — Последнее выраженіе повторяется въ стихѣ 107, 7 (*ā sūryam rohayo divi*).

Въ томъ же смыслѣ употребляется *иногда* выраженіе — «Сомъ 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 pratnāsa āyavaṇ padam naviyo akramuḥ ruce jananta sūryam*—«исконные Ану (=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»: гусе можно понимать—какъ неопред. накл. глагола гус, 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 мѣстопробываніемъ 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 (*dadhānās sahasi prīyam*, т. е. *sūryam*), жрецы (*virṅah — kāṅavah*) 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

говорить 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 прямые, такъ — чрезъ посредство Индры), чтобы затѣмъ перейти къ концепціи Сомы-солнца.

Стихъ 97, 31 говоритъ, что Сома утучнилъ (*aripvo*) 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: *ajānayat 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 атрибутами, которые свидѣлствуютъ въ пользу его «солнечной» концепціи. Таковы тѣ мѣста, гдѣ дѣло идетъ о *лучахъ* Сомы, напр. 86, 5, 6: *viçvā dhāmāni viçvasaḥ rbhvasaḥ prabhos te sataḥ pari yanti ketavaḥ...* «О всевидящій, твои лучи — (лучи) морючаго, всевышняго — обходятъ всѣ сферы...» *Ubhayataḥ pavamānasya raçmayo dhruvasya sataḥ pari yanti ketavaḥ...* По обѣ стороны рассѣваются лучи Павамана (Сомы), между тѣмъ какъ самъ онъ остается прочно на своемъ мѣстѣ. — Въ обоихъ стихахъ лучи, расходящіяся во всѣ стороны, обходящія всѣ сферы, наполняющія пространство, противопоставляются 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 *viśvasaxas*—всевидащій (ср. въ гимнѣ солнцу I, 35, 2: *savitā... yāti bhuvanāni rasūan*).—Въ мистическомъ стихѣ 86, 32 (о которомъ мы уже имѣли случай говорить) говорится между прочимъ, что *Сома облекся лучами солнца* (*sa sūryasya raśmibhiḥ pari vyata*). Стихъ 85, 12 гласитъ: *ūrdhvo gandharyo adhi nāke asthād viśvā rūpā praticaxāno asya bhānuh çukrena çocishā vy adyaut prārūrucad rodasī mātara çucih*—«высоко сталъ Гандхарва на небѣ, освѣщая все 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 атрибутами, 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* солнцу къ гандхарвамъ—небеснымъ музыкантамъ, которые стерегли Сому, — это мы разсмотримъ въ слѣдующемъ параграфѣ.

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

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

— милый подобно солнцу (84, 5), *svarvid* — достигающий неба добывающий солнце или небо (8, 9; 21, 1; 84, 5, 86, 3, 94, 2, 101, 10 и пр.), *vicravid* — всезнающий (64, 7, 27, 3; 38, 1, 5; 97, 56), *divisprc* — достигающий неба (11, 4), *sahasracaxas* — тысячеконный (65, 7), *bhūricaxas* — многоконный (26, 5) и нѣк. др. — Солнцу, которое все видитъ, приличествуетъ названіе *всепѣдующаго*. Въ этомъ то смыслѣ нужно, какъ мнѣ кажется, понимать эпитеты *sahasracaxas* и *bhūricaxas*. Возможно также, что и *svarvid* — достигающий неба, добывающий солнце, небо, свѣтъ — употреблялось въ значеніи *всепѣдующій*, какъ толкустъ комментаторъ, переводя *svarvid* прилагательнымъ *sarvajña* — всезнающий. 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: *svarvīṭah — sarvajñāḥ sūryam jānanto vā — svarvidah* — всезнающие или же знающие солнце. Отсюда видно, что комментатору хорошо извѣстно значеніе слова *svar* (солнце). Значеніе *sarvajña* — всезнающий — 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 всепѣдующимъ какъ солнце*. (Сравни наше выраженіе *хватать звѣзды съ неба*). И вотъ одно мѣсто, гдѣ, какъ мнѣ кажется, *svarvid* употреблено именно въ значеніи *всепѣдующій*: 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 отождествляется 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 *usgī* — обозначало и то и другое — *свѣтлая* и *самка-корова*). Въ слѣдующемъ стихѣ того же гимна (65, 2) концепція Сомы-солнца указана терминомъ *giscā-giscā* (блескомъ-блескомъ), а въ стихѣ четвертомъ — двумя

терминами bhānūnā (блескомъ, лучемъ, свѣтомъ) и dyumantam —свѣтлаго, сіяющаго. Этотъ «блестящій, свѣтлый», этотъ Сома-солнце названъ здѣсь *самцомъ*: vrsha hi asi bhānūnā dyumantam tvā havāmahe—«ибо ты—*самецъ сіяніемъ* (лучемъ), мы взываемъ къ тебѣ—свѣтлomu». Въ Sāma Veda этотъ стихъ находится въ двухъ мѣстахъ (I, 5, 2, 5; 4 и II, 2, 1, 4, 1) и представляетъ, во второмъ полустигхѣ, слѣдующій вариантъ: вм. «ravamāna 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 «ravamāna swardṛcam»—«(взываемъ къ тебѣ) о П., подобному солнцу», что прекрасно согласуется съ эпитетомъ dyumantam, находящимся въ первомъ полустигхѣ, и еще рѣзче отбѣняетъ солнечную концепцію Сомы.—Выраженіе vrshā bhānūnā — «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 мифологіи, какъ и въ другихъ мифологіяхъ, выступаетъ по преимуществу въ роли начала мужскаго, оплодотворяющаго. Оно оплодотворяетъ землю своими живительными лучами, и нѣтъ сомнѣнія, что въ греческомъ мифѣ о золотомъ дождѣ Зевеса, оплодотворившемъ Даная, 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» значить «оплодотворитель», «родитель» и возводится къ тому же корню *si*, 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 концептированы и развиты параллельно, разъ эти двѣ фигуры были поставлены рядомъ, то

оставалось лишь сдѣлать одинъ шагъ по пути мифологическаго синкретизма, чтобы Soma былъ сравненъ, сопоставленъ и наконецъ отождествленъ съ Savitar'омъ. Этотъ шагъ тѣмъ легче было сдѣлать, что Сомъ 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. Сомъ-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 небснаго Сомы — отождествивъ 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 Ravitra 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 мифы о *дочери солнца* (Sūryasya duhitā), приготовляющей Сому (IX, 1, 6) и о бракосочетаніи Сомы съ солнечной багиней Sūryā, о чемъ повѣствуетъ гимнъ X, 85 и о чемъ рѣчь у насъ будетъ ниже.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ вывести, что концепція Сомы-солнца была *окончательно* сформирована уже послѣ возникновенія концепцій Сомы небснаго (дожда) 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 мифологическій эмбрионъ 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. Сомъ и Gandharva.

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

зываемому *Gandharva*. Выше, въ главѣ II, § 6, мы имѣли уже случай затронуть нѣкоторыя изъ этихъ отношеній,—мы познакомились съ мифомъ о *Gandharva*, стерегущемъ Сому. Но окончательное объясненіе этого мифа 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*. —Вариантъ этого стиха находится въ ст. X, 123, 7: *ūrdhvo gandharvo adhi nāke asthāt pratyāñ citrā bibhrad asyāyudhāni | vaśāno atkaṃ surabhiṃ dr̥ce kaṃ svar na nāma janata priyāni* — «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 отождествленіе *Gandharva* съ солнцемъ; но этотъ самый стихъ буквально воспроизведенъ въ *Sāma-Bṛ̥d̥* (II, 9, 2, 13, 2), гдѣ онъ относится, несомнѣнно, къ *Сомѣ*.

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. Мистическое существо, называемое *Vena* (любовникъ), гонитъ или извлекаетъ воды, скрытыя въ утробѣ коровы—тучи. Жрецы въ экстазѣ *virgās*—цѣлуютъ гимнами (*rihanti matibhih*) этого Вену (*Vena*), какъ малютку (*çiṣum pa*). 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 вождѣннаго, т. е. солнца (*prsthān haryatasya darṣi*), — солнце, освобожденное отъ тучъ, показывается на небѣ,—оно сіяетъ на вершинѣ космоса (*rtasya sāpau*), 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* (*sanilāh*).

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 *ṛta* космическаго къ *ṛta* жертвоприношенія, культа. — Онъ говоритъ:... *rtasya sānāv adhi cakramānā rihanti madhvo amrtasya vānīh* — вступая на вершину закона пѣсни (гимны) лизутъ (цѣлуютъ, б. м.—отвѣдываютъ *cum gen part.*) напитокъ безсмертія. Эти пѣсни (*vānīh*) суть тѣ же «матери» (*mātaraḥ*), имѣющія общее *гнѣздо* (*sanilāh*); это *гнѣздо*—уста молящихся, уста поющихъ; пѣсни, изъ *гнѣзда* вылетающія, понижаются, 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... *īmat arāṁ samgame sūryasya ṣiṣum*—этого дѣтеныша солнца (родившагося т. е. дѣтеныша) при соединеніи солнца съ водами — и *navhojā* — рожденный тучею.

лобызають малютку—Сому,—этого малютку взрастили, развили, воспитали жрецы въ экстазѣ, — они создали и вождѣють его красу, зная ея чарующую прелесть (*jānanto rūpam akrpanta viprā*,—ср. *mandrasya rūpam vividur manishināh* и пр. стр. 106), —они пришли на зовъ самца (*mr̥gasya ghosham mahishasya hi gman*); идя путемъ процедуры культа (*r̥tena 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 amrtāni nāma*).

Этимъ заканчивается первая половина нашего гимна. Вторымъ въ кратцѣ ея содержаніе. — Ходъ мысли или точнѣе сочетаніе и чередованіе образовъ, которые мы здѣсь находимъ, довольно ясны. *Rta* культа приводится въ связь съ *rta* космоса, амброзія небесъ съ амброзіей культа. Небесный Сомъ, 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 Сомъ-*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 (*urdhvo 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 amrtāni nāma. Открытіе земнаго Сомы, возвращеннаго жрецами въ таинствѣ культа, влечетъ за собою то единеніе земли и неба, въ силу котораго (единенія) открывается людямъ во всемъ своемъ величіи и Сомѣ 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 мифа о соколѣ, принесшемъ Сому. Вотъ текстъ:

5. *Apsarā jāram upasishmiyānā yoshā bibharti paramē vyoman | carat priyasya yonishu priyaḥ san sīdat pakshe hiranyaye sa venah.*

6. *Nāke suparṇam upa yat patantam hrdā venanto abhyacakshata tvā | hiraṇyapaksham varunasya dūtam yamasya yonau cakunam bhuranyum.*

«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,—чуждую 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 *aryā yoshā* — «водная жена (или женщина), упоминаемая въ стихѣ X, 10, 4, какъ жена *Gandharva*: *gandharvo arsu aryā sa yoshā sā no nābhiḥ* — «*Gandharva* въ водахъ и водная женщина—вотъ наше происхожденіе»—говоритъ *Yama*, праотецъ людей. Съ тѣмъ вмѣстѣ тотъ *jāra*—любovníкъ, 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 мифическій праотецъ людей. Вышеприведенный стихъ, взятый изъ бесѣды *Yama* и его сестры

Yamī (склоняющей брата къ кровосмѣшенію) указываетъ на Gandharva и aruā 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 Aruā yoshā. Съ тѣмъ вмѣстѣ выраженіе yamasya uonau въ стихѣ 6-мъ нашего гимна получаетъ опредѣленное значеніе: чудесная птица, созерцаемая поклонниками-жрецами, летитъ вѣстникомъ Варуны,—небесъ—yamasya uonau—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 uonishu въ стихѣ 5-мъ, который такъ тѣсно примыкаетъ къ 6-му, должно, по моему мнѣнію, соответствовать выраженію yamasya uonau 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 не упускать изъ виду, что этотъ Gandharva, садищійся на золотое крыло птицы, названъ въ стихѣ 5-мъ *Вена*. Это, стало быть, тотъ самый мистическій или небесный Сомъ 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 ужъ не трудно будетъ сдѣлать окончательный выводъ изъ нашего анализа. *Небесный Сомъ Вена — Gandharva открывається 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 мѣа о соколѣ, принесшемъ Сому. Gandharva здѣсь *еще не враждебенъ соколу и еще не отличенъ отъ Сомы*. Онъ самъ — Сомъ, небесный, мистическій Сомъ, уподобляемый солнцу въ силу сцѣпленія представлений, указанныхъ въ предыдущемъ параграфѣ. Какимъ образомъ изъ этой редакціи мѣа могла возникнуть та, которую мы рассмотрѣли въ § 6-мъ главѣ II-й, это не трудно уяснить себѣ путемъ сопоставленія отдѣльных

мѣсть, въ которыхъ сохранились обломки первоначальнаго миеа. Этотъ миеъ, какъ и вообще древнѣйшія религіозно-миеическія сказанія, первоначально не былъ развитъ въ формѣ связнаго и послѣдовательнаго разсказа, — такая форма есть результатъ болѣе поздняго редактированія, собиранія миеовъ и миеическихъ чертъ въ цѣльныя картины; первоначально нашъ миеъ 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 миеы, 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 миеическія существа, — родъ демоновъ, враждебныхъ богамъ и людямъ. Въ такомъ видѣ являются Гандарвы въ легендахъ *Brahmana*, 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 *гандарвоовъ* — 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 тождественъ къ Сомой (*Vena*), и золотокрылую птицу, которую едва ли можно отдѣлять отъ миеического сокола, несущаго Сому. На ней, на ея золотомъ крылѣ, сидитъ *Gandharva*. Она несетъ Гандарву. Въ основѣ миеа лежитъ, по моему мнѣнію, простая формула: «птица (рѣчь-птица) летитъ по

поднебесью и Gandharva (небесный Сому) появляется на небѣ». Другая, болѣе краткая или упрощенная редакція этого мифа можетъ быть формулирована такъ: Gandharva-Сому 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 чревъ* (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 мифахъ 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, возжелѣющихъ красоту Сомы, и о поклонникахъ, созерцающихъ птицу, летящую по небу и пр., соответствують 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 тождественъ 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, — вариантъ, легко объясняемый изъ представляемой мною первичной формулы: «рѣчь-птица принесла Сому Gandharva». Здѣсь же эта *рѣчь* охарактеризована эпитетомъ, dyotamānā svarī manīṣhā — сіяющій, звучный или лучезарный гимнъ (ст. 2), — и этотъ эпитетъ *рѣчи* (происхождение котораго указано мною въ главѣ II-й, § 4) состоитъ въ несомнѣнной связи съ эпитетами птицы hiraṇyapāksha (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 мифическая, чудесная, золотая птица, которой концепція, какъ и представленіе самой рѣчи, могла только стоять въ извѣстныхъ отношеніяхъ къ концепціи

солнца. Миѣическая птица, принеся Сому-Gandharva, могла раздѣлять извѣстные атрибуты 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, миѣ о *дочери солнца*, несущей или очищающей Сому. Указаніе на этотъ миѣ находится, между прочимъ, въ стихѣ IX, 1, 6: *punāti te parisrutam somam sūryasya duhitā vāreṇa śaṣvatā tanā*—«твою кругомъ текущую жидкость очищаетъ цѣдилкою (собств. хвостомъ) постоянно дочь солнца». Ситомъ или цѣдилкой для *очищенія* Сомы служить 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 priyam duhitus tiro gavam*). Въ стихѣ IX, 113, 3 говорится, что Сому принесла или взяла дочь солнца, и что затѣмъ его приняли Гандарвы (*taṁ sūryasya duhitābharat taṁ gandharvāḥ praty agrbhṇan*). 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. (*Naphibhir yo vivasvataḥ śubhro na māmṛje uuvā...*). — 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 впоследствии былъ присоединенъ къ брачной (свадебной) пѣсни (16—), въ которой Sūryā изображается какъ и прототипъ невесты, супруги, а эта послѣдняя —какъ земная представительница той небесной невесты. Вступая въ бракъ, человѣкъ мистически соединяется съ самой Sūryā, — этой представительницей и покровительницей брачнаго

начала, которого генезисъ или мифическая исторія очерчена въ стихахъ 40 и 41: *somaḥ prathamō vivide gandharvō vivida ut-taraḥ | tṛtiyo agnīś te patis tūriyas te manushyajāḥ || somo dadad gandharvāya gandharvo dadad agnaye | raṇīm sa putrāñc cādād agnir mahyam atho imām*. — «Сомъ первый стяжалъ (ее—Sūryā), Gandharva стяжалъ второй; третій твой супругъ — Агни, четвертый твой (супругъ) — человекъ. Сомъ (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 (*savitār*, 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 Сомъ, 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 въ послѣдствіи слились вмѣстѣ, подобно тому какъ въ корнѣ *svar* слились вмѣстѣ значенія *сѣять* и *звучать*. Отдѣльныя черты и образы, такимъ образомъ слившіеся, могутъ быть формулированы такъ: *dyotamānā svarī manishā* (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 мифологическимъ олицетвореніемъ гимна въ его отношеніяхъ къ культу Сомы. Первоначальное воззрѣніе на гимнъ какъ на нѣчто лучезарное и звучащее преобразуется въ мифологическое представленіе дочери солнца, поющей гимны;