

IV.

Aham manur abhavam sūryaṣcāham kakshīvān rshir asmi
viprah | aham kutsam ārjuneyam ny rñje'ham kavir uṣānā paçya-
tā mā || 1 ||

aham bhūmim adadām āryāyāham vrshtim dāḡushe marty-
āya | aham apo anayam vāvaṣānā mama devāso anu ketam āyan || 2 ||

aham puro mandasāno vy airam nava sākam navatīh ḡam-
barasya | ḡatatamam veḡyam sarvatātā divodāsam atithigvaḡm yad
āvam || 3 ||

pra su sha vibhyo maruto vir astu pra ḡyenah ḡyenebhyā
āḡapatvā | acakrayā yat svadhayā suparno havyam bharan ma-
nave devajushtam || 4 ||

bharad yadi vir ato vevijānah pathorunā manojavā asarji |
tūyam yayau madhunā somyenota ḡravo vivide ḡyeno atra || 5 ||

rjipī ḡyeno dadamāno amḡum parāvatah ḡakuno mandram
madam | somam bharad dādrhāno devāvan divo amushmād utta-
rād ādāya || 6 ||

ādāya ḡyeno abharat somam sahasram savān ayutam ca sā-
kam | atrā puramdhir ajahād arātīr made somasya mūrā amū-
rah || 7 ||

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

2. Я далъ землю арийцу, я (даю) дождь смертному, при-
носящему (миѣ) дары; я привелъ воды шумящія; моему жела-
нію слѣдуютъ боги.

3. Въ экстазѣ я разрушилъ разомъ 99 городовъ Шамба-
ры, (и) сотое жилище (его я разрушилъ), когда (своею) благо-
датью я помогъ Атитхигвѣ Диводасѣ.

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

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

6. Стремительный соколъ, — птица, добывшая изъ далека

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

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

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

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

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

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

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

IV, 27.

Garbhe nu sann anv eshām avedam aham devānām janimāni viçvā | çatam mā pura āyasir arakshann adha çyeno jvasā nir adiyam || 1 ||

na ghā sa mām apa josham jabhārābhīm āsa tvakshasā vi-ryena | īrmā puramdhir ajahād arātīr uta vātān atarac chēçuvānah || 2 ||

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Der Soma spricht:

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

Обращаясь къ анализу этихъ двухъ гимновъ, мы прежде всего замѣчаемъ, что они находятся въ несомнѣнной связи между собою, составляя какъ бы одно цѣлое. Кажется, мы не ошибемся, если примемъ, что оба гимна, вмѣстѣ взятые, представляютъ собою діалогъ или нѣчто въ родѣ спора между Сомою и къмъ то, противопоставляющимъ похвалѣ Сомы восхваление сокола. Вопреки Куну (Hegabk., 143) и вслѣдъ за Ротомъ (въ только что цитированной статьѣ) я думаю, что лицо, говорящее во второмъ гимнѣ (стихъ 1-ый и первое полустіише 2-го) есть самъ Сомы. Онъ говоритъ о себѣ, какъ о чемъ то высшемъ, исконномъ, изначальномъ, — концепція, съ которой мы будемъ имѣть случай познакомиться ниже. Слова «находясь во чревѣ, я позналъ всѣ поколѣнія боговъ» могутъ быть поставлены въ параллель съ тѣми мѣстами IX-го Mand., гдѣ Сомы величается исконнымъ, всевѣдущимъ, владыкой боговъ, отцемъ всего сущаго и пр. т. п. (см. въ главѣ IV). — Выраженіе «сто мѣдныхъ городовъ (зѣмковъ) меня хранили» имѣемъ свой коррелятивъ въ стихѣ IX, 83, 4: *gandharva itthā padam asya rakshati* — Гандхарва стережетъ (охраняетъ) его мѣстопробываніе». Наконецъ слова «я улетѣлъ соколомъ, — не по своему произволу унесъ онъ мепя» не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что лицо, говорящее въ началѣ 2-го гимна, есть Сомы¹⁾.

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

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

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

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

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

помянутое о томъ, что подъ этимъ соколомъ нѣкогда разумѣли *Ръчъ*, продолжало сохраняться и нашло себѣ выраженіе въ слѣдующей легендѣ, находящейся въ *Ṣatapatha — brāhmaṇa*, III, 2, 4:

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

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

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

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

Somo vai rājā amushmin loka āsīt, tam devāṣa rshayaṣcābhyadhyāyan katham ayam asmāntsomo rājagaccheditī | te 'bruvanṣ chandānsi: yūyam na imam rājānam āharateti | tatheti te suparnā bhūtvodapatan....

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

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

Въ этой легендѣ о трехъ метрахъ (ритмахъ), изъ коихъ одному удастся добыть Сомѣ, любопытно именно соединеніе обоихъ образовъ: рѣчи и птицы. Первоначально оба образа были тождественны, — въ послѣдствіи, когда концепція рѣчи — птицы была забыта и сохранилось только смутное воспоминаніе о ней, сло-

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

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

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

1. Aham rudrebhir vasubhiḥ carāmy aham ādityair uta viṣvadevaih | aham mitrāvarunobhā bibharmy aham indrāgnī aham aṣvinobhā ||

2. Aham somam āhanasam bibharmy aham tvashtāram uta pūshanam bhāgam | aham dadhāmi dravinam havishmatē supravye yajamānāya sunvate ||

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

4. Mayā so annam atti yo vipaçyati yah prāniti ya im çrnoty uktam | amantavo mām ta upa kshiyanti çrudhī çruta çradddhīvam te vadāmi ||

5. Aham eva svayam idam vadāmi juṣṭam devebhir uta mānuṣebhiḥ | yam kāmāye tam-tam ugram kṛnōmi tam brahmānam tam rṣhim tam sumedhām ||

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

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

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

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

2. Я Сому обильнаго ношу¹⁾, я (ношу) Тваштара и Пу-

¹⁾ Рѣшительно протестую противъ перевода Болленса, который (Zeitschr. d. deut. Morg. Ges. т. XVIII, 691) видитъ въ bibharmi предполагаемый кор. *bhar, лежащій въ основѣ слова bhaga—гимнъ, и переводитъ «воспѣваю», «прославляю». Ибо не думаю, чтобы на основаніи напр. державинскаго «превознесу тебя, прославлю» можно было допустить въ русскомъ языкѣ глаголы *нести* въ значеніи *пѣть*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

веннаго поэта, произносящаго ритмическую рль. Онъ — отецъ рли; эта рль, имъ создаваемая, его же приводитъ въ экстазъ, который, такъ сказать, локализуется въ его головѣ. Далѣе, воды, среди коихъ рождается рль,—это та плавная стихія, которая истекаетъ изъ устъ поющаго; отсюда, изъ этой стихіи, рль воспаряетъ къ небесамъ, подымаясь вверхъ, возвышаясь надо-всеми существами, и наконецъ достигаетъ до самаго неба.

для мистико-теософической концепціи р̥чи—Vās, какъ богини, какъ начала религіозно-метафизическаго.

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

Итакъ, мифъ о «похищеніи» Сомы Р̥чью существовалъ уже въ эпоху Вѣдъ, возникши на почвѣ тѣхъ воззрѣній на соотношеніе р̥чи—п̥нья съ экстазомъ и опьяняющимъ напиткомъ, которыя были нами очерчены выше. — Легенды, сохраненныя въ Брахманахъ, являются лишь дальнѣйшими варіаціями этого мифа.

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

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

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

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

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

yam divaspari cyeno mathāyad ishitas tiro rajah | sa madhva ā yuvate vevijāna it kṛcānor āstur manasāha bibhyushā — «этот древний (Сомы) течетъ, (онъ), котораго съ неба унесъ соколъ, устремившійся чрезъ воздухъ; онъ (соколъ) хватаетъ напитокъ (Сомы), трепетно убѣгая съ душой боязливой отъ стрѣлка Кришану¹⁾».

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

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

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

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

ГЛАВА III.

Черты первобытной культуры въ гимнахъ Сомы.

Въ исторіи миѳическихъ представленій и религіозныхъ идей зачастую изслѣдователь наталкивается на любопытное воспроизведеніе чертъ уже отжившей культуры. Явленіе это можетъ быть подведено подъ установленное Тайлоромъ понятіе «переживанія»: отжившія явленія жизни, черты и особенности, давно уже исчезнувшія изъ жизненнаго обихода, переносятся въ сферу миѳическихъ и религіозныхъ представленій, гдѣ и сохраняются въ видѣ «переживаній». Народы, вышедшіе уже изъ первобытныхъ формъ культуры и вступившіе на относительно высшую стадію развитія, всегда приписывали своимъ богамъ и героямъ тѣ первобытныя черты своей собственной старины, смутныя воспоминанія о которыхъ сохранялись въ ихъ памяти. Такъ, часто являются, греческіе боги и герои напр. воплощеніемъ идей и идеаловъ не того времени, когда имъ поклонялись, а гораздо отдаленнѣйшей эпохи, когда приписываемыя имъ черты были еще живы въ жизни грековъ¹⁾. Нравственныя качества греческихъ боговъ часто оказываются несравненно ниже тѣхъ этическихъ нормъ, которыя господствовали у грековъ въ эпоху, когда развивался и процвѣталъ культъ этихъ боговъ. Въ мифахъ, повѣствующихъ о ихъ разнообразныхъ приключе-

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

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

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

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

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

ἦ ῥα, καὶ ἀρχὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἦν παράκοιτιν
τοῖσι δ' ὁλοὺ χθονὶ δῖα φύεν νεοθηλέα πύην...

..... ἐπὶ δὲ νεφέλῃν ἔσσαντο
καλὴν χρυσαίην· στίλβναι δ' ἀπέπιπτον ἔρσαι.

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

¹⁾ Основная индоевропейская форма, изъ которой возникли всѣ приведенныя слова, должна была быть *vrs*; санскр. *vrshan* — и греч. ἔρσην — сводится къ основной индоевроп. темѣ *vrzan*, *vrzē*.

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

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

madah satyam vrshan vrshed asi», — «у тебя, самца, сила оплодотворяющая (собств. свойственная самцу), (ты) — самец — жидкость, самец — опьяняющий напиток, воистину ты — самец, о самец!» — Въ этихъ мѣстахъ мужское начало, представляемое Сомой, изображается въ болѣе, такъ сказать, абстрактной, отчасти мистической формѣ. Сомѣ является здѣсь представителемъ оплодотворяющаго начала въ природѣ, — и въ основѣ этого воззрѣнія лежитъ, конечно, та концепція *дождя* — *сѣмени*, о которой мы говорили выше, — такъ что въ параллель съ приведенными стихами слѣдуетъ поставить тѣ мѣста, гдѣ Сомѣ прямо сопоставляется съ дождемъ, какъ напр. 17, 2, гдѣ говорится, что Сомѣ потекли къ Индрѣ, какъ дожди — на землю — «vrshatayah prthivim iva», — (см. также 89, 1; 2, 9); или мѣста, гдѣ поэтъ обращается къ Сомѣ съ просьбою ниспослать дождь съ неба, какъ напр. 39, 2: «vrshitim divah pari srava», или наконецъ мѣста, прямо относящіяся къ небесному Сомѣ, напр. 27, 6: «esha cūshmy asishyadad antarixe»... Этотъ могучій (Сомѣ) потекъ (пролился) въ воздухъ... Сюда же кстати и присоединенъ эпитетъ *vrshā* — самецъ (быкъ). Здѣсь мы имѣемъ весьма отчетливое воспроизведеніе небеснаго Сомы, по крайней мѣрѣ въ его основной концепціи: это — самецъ, разливающийся въ воздухъ, т. е. дождь — оплодотворитель. — Дальнѣйшее развитіе этой концепціи небеснаго Сомы мы прослѣдимъ ниже, въ главѣ, о мистической и мифологической сторонахъ культа Сомы, здѣсь же обратимся къ специфической концепціи Сомы, какъ самца¹⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Стихъ 15, 4 гласитъ: «Esha gr̥gāni dodhuvacchiṣṭe yūthyo vr̥shā nr̥mṇā dadhāna ojasā», т. е.: «этотъ (Сомы), потрясая рога, изощряетъ (ихъ)—сладный самецъ, силою стяжая (себѣ) доблесть».—Оставляя въ сторонѣ разборъ отношеній этого мѣста къ культу и къ мифамъ, я обращаю вниманіе читателя исключительно на этотъ любопытный образъ Сомы—въ видѣ быка, изощряющаго свои рога, потрясающаго рогами,—очевидно, въ виду предстоящей ему битвы. Онъ представляется быкомъ — героемъ, который благодаря своей силѣ, пріобрѣтаетъ «мужество», «доблесть», какая подобаетъ «мужу», «герою». Это понятіе доблести выражено терминомъ *nr̥mṇa*—отъ *nr̥* (нар) — человекъ, мужчина. Это выраженіе уже отвлекаетъ нѣсколько

наше вниманіе отъ зооморфизма, которымъ проникнуть разбираемый стихъ, къ міру человѣческому, но только болѣе древнему, болѣе примитивному, относящемуся къ той эпохѣ, когда «героя», «храбреца» величали «быкомъ», и когда семейныя отношенія мужчинъ опредѣлялись терминомъ самецъ. Несомнѣнно, что таково именно было въ ту раннюю эпоху значеніе слова *śūga*—герой: онъ обозначалъ съ одной стороны героя, богатыря, а съ другой — самца. Мы его находимъ довольно часто въ гимнахъ IX-го Mand., и чаще всего именно въ значеніи *герой*, напр. въ первомъ стихѣ того же 15-го гимна (которому принадлежитъ только что приведенное мѣсто) Сомъ изображенъ героемъ—*śūgo*,—ѣдущимъ на быстрыхъ колесницахъ—*rathebhiraśubhiḥ*, образъ уже антропоморфическій. Но за то въ гимнѣ 16-мъ, стихъ 6, мы находимъ уже слѣдующее: «*śūgo na goṣhu tiṣṭhati*»—«стоитъ на коровахъ, какъ «*śūgo*»,—т. е. очевидно въ своемъ качествѣ самца, быка¹⁾. Выраженіе «*goṣhu tiṣṭhati*» есть то же самое, что и выше приведенное *gauri adhi ṣṭitah* а *śūgo* употреблено такъ, какъ будто бы оно было синонимомъ *vr̥ṣhaṇ*—быкъ, самецъ. На болѣе ранней ступени развитія эти слова и были, какъ я думаю, синонимами. Относя въ примѣчаніе этимологическій разборъ слова *śūga* и его корня, здѣсь я укажу только на родственное ему греческое слово *χῆρος*—господинъ, владыка, — которое, по своему значенію, связывается скорѣе съ *śūga*—самецъ, чѣмъ съ *śūga*—герой: извѣстно, что названія «господинъ», «владыка» возводятся къ словамъ, имѣвшимъ значеніе «супругъ». Но вотъ еще одно крайне-любопытное для насъ слово, которое, на мой взглядъ, проще всего объясняется и этимологически и по значенію, въ связи съ приведенными терминами *śūga* и *χῆρος* въ ихъ основномъ значеніи самецъ. Это именно—слово *свекоръ*, санскр. *svaśura*, лат. *socer*, греч. *ἐχρός*. Всѣ эти формы возводятся къ основному *svakura*, которое проще всего можетъ быть объяснено изъ *sva*—свой и *kura*—самецъ. «Свекоръ»—т. е. свекоръ первобытный—былъ «свой самецъ»,—самецъ причисленный, такъ сказать, къ данной «гетеристической» группѣ, имѣвшій доступъ въ данную «семью»,

¹⁾ Такое сопоставленіе слова *śūga* съ понятіемъ животнаго самца мы находимъ также въ стихѣ 87, 7.

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

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

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

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

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

¹⁾ *Avā kalpeshu nah pīmas tamāmsi soma yodbyā tāni pīnāna janghanah* — Охрани насъ въ (нашемъ) жить-бытьѣ, о самецъ, потемки, о Сомъ, сокруши,— ихъ (потемки), о струящійся, разбей!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. <i>varsh</i>	II. <i>pu</i>	III. <i>su</i>
течь, струиться, лить	струиться	выжимать сокъ, струить, лить
a) <i>vrshan</i>	a) <i>pu man</i>	b) <i>sūni</i>
самецъ	самецъ	сынъ
(эпитетъ Сомы)	b) <i>putra</i>	c) <i>Soma</i>
	сынъ	
	c) <i>Ravamāna</i>	
	синонимъ <i>Soma</i>	

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

§ 2. Сомы, изображаемый какъ самецъ=корова.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§ 3. Сома и его сестры-любвицы.

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

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

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

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

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

§ 4. Сомѣ — божество половой любви.

Мы видѣли Сому въ образѣ быка, изогнующаго рога — это тотъ эмбрионъ, изъ котораго разовьется впоследствии греческій Діонисъ — быкъ, а также Сатиръ и др.

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

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

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

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

.... δύο γαρ....
τὰ πρῶτ' ἐν ἀνθρώποισι, Δημήτηρ θεά,
Γῆ δ' ἐστίν....
αὐτῇ μὲν ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτοὺς·
ὁ δ' (Διώνυσος) ἦλθεν ἐπὶ τὰντίπαλον ὁ Σεμέλης γόνος,
βίτροος ὑγρὸν πῶμ' εὖρε.... и пр. (Βάχχαι, 274).

ГЛАВА IV.

Мистическая концепція Сомы.

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

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

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

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

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

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

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

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

вой половинѣ этого стиха говорится, что напитокъ Сомы вы-
 жать для угощенія боговъ (сонма боговъ); соотвѣтствующее
 санскритское выраженіе «vīti (для пиршества, для угощенія)
 jānasya (поколѣнія, сонма) divyasya (божественнаго)» въ пере-
 водѣ на греческій языкъ даетъ намъ Эврипидовское ἐν δατὶ θεῶν
 (на пиршествѣ боговъ), находящееся въ стихѣ 382-мъ драмы
 «Вѣхха». Священный напитокъ Сомы, который пьютъ боги, и
 служить причиной ихъ *безсмертія*: это напитокъ безсмертія
 или долгой жизни. Слово, которымъ выражается это понятіе
 безсмертія и долгой жизни, есть amrtam или amrtatvam. Стихъ
 62, 6 говоритъ, что жрецы, какъ конюхи (погонщики)—коня,
 снарядили Сому—amrtāya—для безсмертія или для долгой жизни,
 т. е. чтобы онъ доставилъ людямъ долгую жизнь. Стихъ 94, 4
 говоритъ, что Сома даетъ пѣвцамъ силу и счастье, и что эти
 пѣвцы, облекшись въ это счастье, приходятъ въ amrtatvam,
 т. е. приходятъ въ «состояніе (долгаго) неумиранія,—получа-
 ютъ способность долго жить. Стихъ 106, 8 говоритъ, что боги
 пьютъ Сому для безсмертія (tvām devāsāḥ amrtāya paruh) Стихъ
 109, 3 называетъ Сому divyah piyūṣhaḥ — божественнымъ на-
 питкомъ и обращается къ нему съ воззваніемъ: «теки для без-
 смертія». Всѣ боги вкушаютъ Сому (81, 5); Сома идетъ туда,
 гдѣ пребываютъ безсмертіе (25, 4); онъ направляется въ об-
 ласть той высокой божественности, гдѣ пребываютъ безсмерт-
 ные (15, 2). Эта божественность *devatāti* въ послѣднемъ стихѣ
 приводится въ связь съ корнемъ *dhī* — молитва, гимнъ: Сома
purū dhiyāyate—«сильно настраивается посредствомъ молитвы»,
 т. е. молитва (гимнъ, пѣніе) проявляетъ въ высокой степени
 (*purū*) мистическую вдохновляющую силу, и эта сила влечетъ
 Сому къ той высокой божественной мистической сферѣ (*deva-
 tāti*), гдѣ находятся боги (*yatrāmrtāsa āsate*). Это—мистическая
 сфера безсмертія,—и вотъ въ какихъ чертахъ изображаютъ ее
 стихи 113, 8—11: «yatra rājā vāivasvato yatrāvarodhanam di-
 vah yatrāmūr yahvatīr āpas tatra mām amrtam krdhi». — «(Тамъ),
 гдѣ царь — сынъ Вивасвата, (тамъ), гдѣ обитель неба, (тамъ),
 гдѣ тѣ быстрыя воды, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ». —
 «Yatrānukāmaṁ caranam trināke tridive divah lokā yatra jy-
 otishmantas tatra mām amrtam krdhi». — «(Тамъ), гдѣ на тре-
 тьей вершинѣ третьяго неба (совершается) самопроизвольное
 движеніе (свѣтила),—гдѣ (находятся) свѣтлые міры, тамъ сдѣлай

меня безсмертнымъ». — *Yatra kāmā nikāmāṣca yatra bradhnasya vishtapam svadhā sa yatra trptiṣca tatra mām amrtam krdhi*. — «(Тамъ), гдѣ (имѣютъ мѣсто) желанія и стремленія, — гдѣ обитель свѣта, — гдѣ (имѣетъ мѣсто) упоеніе (напиткомъ) и наслажденіе, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ». — *Yatrānandaṣca modāṣca mudah pramuda āsate kāmasya yatrāptāḥ kāmās tatra mām amrtam krdhi*. — «(Тамъ), гдѣ пребываютъ радости, опьяненія, страсти и восторгъ, гдѣ достигнуты вождельнія любви, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ».

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

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

yatra brahma, pavamāna, chandasyam vācam vadan | grāyā
 some mahiyate somenānandaṁ janayan.. «(Тамъ) гдѣ brahmān,
 о Павамана, произнося ритмическую рѣчь, возвеличивается въ
 Сомѣ посредствомъ камня (употребляемаго для выжиманія жид-
 кости Сомы), рождая Сомою восторгъ...».

Здѣсь brahmān (въ муж. р.) является представителемъ ми-
 стическаго экстаза въ сферѣ безсмертія. Онъ изготовляетъ ам-
 брозію—небесный напитокъ безсмертія, подобно тому какъ на
 землѣ это дѣлаетъ земной брахманъ. Выжимая посредствомъ
 камня (какъ это дѣлается здѣсь—на землѣ) жидкость небеснаго
 напитка, этотъ brahmān приобрѣтаетъ то величіе и ту мощь,
 благодаря которымъ онъ становится какъ бы лучшимъ укра-
 шеніемъ сферы безсмертія. Онъ произноситъ ритмическую рѣчь
 —поетъ гимны — и, изготовляя амброзію, рождаетъ восторгъ.
 Восторги экстаза перенесены съ земли въ сферу мистическую и
 поставлены во главѣ ея описанія. Гармонія ритма, волшебное
 дѣйствіе опьяняющаго напитка, восторги экстаза—вотъ тѣ зем-
 ныя, культурныя, психологическія явленія, въ которыхъ такъ
 много тайлось загадочности, тайны и чарующей прелести, что
 младенческій умъ необходимо долженъ былъ прійти къ заклю-
 ченію, что «тайна сія велика есть». Эту тайну онъ и перенесъ
 въ мистическую сферу безсмертія, и культъ Сомы, перенесен-
 ный на небо, долженъ былъ, на лонѣ мистики и міеологій, раз-
 виться въ цѣлый рядъ сказаній объ изготовленіи небеснаго на-
 питка, о сошествіи его на землю, о похищеніи его и пр. т. п.,
 а съ тѣмъ вмѣстѣ новое мистическое развитіе должны были
 получить концепціи небеснаго экстаза (brahman), небеснаго жреца
 въ экстазѣ (brahmān) и его ритмической рѣчи, его гимна, его
 слова (vāc), и эти три элемента—небесный Сомъ, небесный эк-
 стазъ или его представитель и небесное слово—являются, такъ
 сказать, краеугольными камнями, на которыхъ было воздвиг-
 нуто зданіе мистики Вѣдъ.

§ 2. Исконное слово Космическій Эросъ.

Этотъ brahmān—небесный мистикъ въ экстазѣ—есть за-
 родышъ той концепціи верховнаго божества—Brahmā—которая
 впослѣдствіи заняла столь выдающееся мѣсто въ религіозномъ
 ученіи браминовъ. Здѣсь въ гимнахъ Вѣдъ—эта концепція на-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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