

7.

Культь и космосъ.—*Rtam*.

Изъ вышеочерченной культовой и теософической концепціи Огня вытекаетъ слѣдующее:

Великое и таинственное божество *культа*—Агни—жрецъ (*hotar*) есть вмѣстѣ съ тѣмъ и божество *космическое*, движущая и животворящая сила космоса. Поэтому, *понятіе міра и порядка*, въ немъ царящаго, осложняется представлѣніями, взятыми изъ понятія *культа*. *Космосъ* изображается какъ своего рода культъ, какъ грандіозное всемірное жертвоприношеніе. *Космосъ*—это макрокозмъ *культа*.

И обратно: великое космическое божество—Агни—Джатavedасъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и по преимуществу божество жертвоприношеній.—Поэтому, *понятіе культа и порядка*, въ немъ царящаго, осложняется признаками, взятыми изъ понятія космоса. *Культь* изображается, какъ своего рода маленькій космосъ, въ которомъ собраны всѣ важнѣйшія стихіи и силы міра.

Между этими двумя сферами, *космосомъ* и *культомъ*, между этими двумя *порядками*, аналогичными и соотносительными, завязаны искони таинственные связи. Если культъ зависитъ отъ космоса (ибо отъ него получаетъ свой «матеріаль»), то космосъ въ свою очередь находится въ прямой зависимости отъ культа, ибо въ таинствѣ послѣдняго этотъ матеріаль такъ сконцентрированъ и организованъ, что становится могущественной силой, магически воздѣйствующей на весь міръ. Эта сила находится въ рукахъ людей, — и люди управляютъ космосомъ «*уздой культа*».

Все это, вмѣстѣ взятое, т. е. вселенная, какъ макрокозмъ культа, культъ—какъ микрокозмъ, ихъ взаимныя связи, ихъ зависимость другъ отъ друга, магическая сила культа, наконецъ, *порядокъ*, царящій въ той и въ другой сферѣ,—все это образуетъ сложную религіозную идею, которая въ гимнахъ Ведъ обозначается словомъ *rtam* (ртамъ).

По своему этимологическому происхожденію, это слово есть причастіе прош. страд. въ среднемъ родѣ отъ глагола *ar* — *приспособлять*, *прилаживать* и *приводить въ порядокъ*,

въ систему. *Rtam*, это — нечто организованное и пущенное въ ходъ, какъ нѣкій механизмъ.

Въ примѣненіи къ культу этотъ терминъ обозначаетъ тотъ строгій порядокъ, который соблюдался при совершеніи обрядовъ жертвоприношенія. *Rtam kulta* — эта стройная система священнодѣйствій и пѣснопѣній, издревле установленная и не-нарушимо соблюдаемая во всѣхъ своихъ частяхъ и подробно-стяхъ. Но эта система, если можно такъ выразиться, не стоитъ на мѣстѣ; она движется, она повторяется ежедневно, — съ незапамятныхъ временъ, съ тѣхъ поръ, какъ впервые отдаленные мифическіе предки, по преданію, учредили таинство культа и упорядочили его составныя части. Съ тѣхъ поръ колесо культа катится безостановочно.

Вотъ нѣсколько мѣстъ, гдѣ *rtam* обозначаетъ именно «культъ».

V, 59, 1. ...пою Небу, возношу Землѣ *rtam* (священно-дѣйствіе).

VII, 21, 5. ...демоны (*śiṇadevas* — хвостатые?), да не приступать къ нашему *rtam* (культу).

VII, 39, 1. ...проворный жрецъ да совершить намъ *rtam* (обрядъ жертвоприношенія).

Въ примѣненіи къ космосу, *rtam* обозначаетъ порядокъ, господствующій въ мірѣ, правильную смѣну временъ года, дня и ночи, движенія свѣтилъ, законосообразность явленій. Это космическое *rtam* изображается часто, какъ продуктъ творческой дѣятельности боговъ, при чемъ каждое божество является творцомъ *rtam* — порядка въ подвѣдомственной ему сферѣ явленій. Такъ напр. стихъ II, 28, 4 говоритъ, что «рѣки текутъ по *rtam* (закону) Варуны». Въ этомъ и подобныхъ случаяхъ *rtam* является синонимомъ другихъ терминовъ, специально приспособленныхъ для обозначенія космическаго творчества (а также и законодательной, этической дѣятельности) боговъ. Таковы слова *vratam* и *dharma*, которыя мы переведемъ: «законъ», «уставъ», «завѣтъ», «основа» и т. п. Такъ напр. въ стихѣ VIII, 40, 8, говорится, что «по *vratam* Индры и Агни текутъ потоки, которые они освободили отъ узъ» (дѣло идетъ, очевидно, о пролитіи дождя). Здѣсь слово *vratam* употреблено какъ разъ такъ, какъ въ вышеприведенномъ стихѣ II, 28, 4 — слово *rtam*. Или: «безсмертные боги не нарушаютъ вашихъ прочныхъ *vratani* (законовъ), о, Митра—Варума» (V, 59, 4).

«На тебѣ (о, Варуна), какъ на скалѣ, основаны непоколебимыя *vratāni* (законы)». Космическое *ṛtam*, разъ установленное, является непреложнымъ закономъ для самихъ боговъ. Такъ, въ стихѣ V, 8, 4, сказано о богинѣ Зарѣ, что «она шествуетъ правильно по пути *ṛtam*, какъ бы зная (какъ бы сознательно) не измѣняетъ она направленія».

Иногда для отличенія *ṛtam* космическаго отъ *ṛtam* культа присоединяють къ первому эпитеты: «великое», «мощное». Напр., стихъ X, 8, 5: «будь (о, Агни) окомъ и стражемъ великаго *ṛtam*, будь Варуной (или блюстителемъ), когда ты грядешь къ *ṛtam* (культу)». Здѣсь противопоставлены «великое *ṛtam*» и просто *ṛtam*. Первое есть космическій порядокъ, второе—культъ. V, 68, 1: «воспойте вдохновенный гимнъ вашему Варунѣ и Митрѣ: они, оба, великой властью обладающие, образуютъ великое *ṛtam*». VIII, 25, 4: «великіе Митра и Варуна, самодержцы, боги, владыки, святыя (условный переводъ термина *ṛtavan* — прилагательное отъ *ṛta*, собственно: принадлежащій къ *ṛtam*), провозглашаютъ великое *ṛtam* (космическій укладъ и моральный законъ). «Съ этой же точки зрѣнія смотрю я и на «великое *ṛtam*» стиха I, 75, 5, гдѣ Агни приглашается вознести жертву Митрѣ, Варунѣ, богамъ вообще и «великому *ṛtam*»,—космическому порядку, который здѣсь какъ бы олицетворяется и ставится рядомъ съ богами.

Терминъ *ṛtam*, въ обоихъ своихъ значеніяхъ, въ сущности непереводимъ, и въ этомъ состоитъ его отличие отъ его синонимовъ, каковы вышеприведенныя *vratam* и *dhama*, имѣющіе значеніе закона космическаго и моральнаго, и *yajnas* (яджняс), *adhvaram* и др., обозначающіе «культъ», «жертвоприношеніе». Когда употребляли слово *ṛtam* въ значеніи «культъ», то при этомъ мыслили связь культа съ космосомъ и, такъ сказать, подчеркивали космическій характеръ культа и его элементовъ. И наоборотъ: примѣняя слово *ṛtam* къ обозначенію мірового порядка, этимъ самымъ отмѣчали его культовой характеръ и его связи съ жертвоприношеніемъ. Поэтому, переводя соотвѣтственныя мѣста гимновъ, удобнѣе оставлять это слово безъ перевода, какъ техническій терминъ. Въ новыхъ языкахъ нѣтъ соотвѣтствующаго термина, нѣтъ и самого понятія.

Содержаніе этого своеобразнаго и весьма сложнаго понятія будетъ вполнѣ раскрыто ниже, когда мы рассмотримъ другіе (кромѣ огня) элементы культа, которымъ, какъ и огню,

было придано космическое значеніе: это *священный напиток Сомы, вода, растопленное масло* и «*молитвы*». Здѣсь же, прежде чѣмъ закончить эту главу, я отмѣчу одну черту, присущую понятію *rtam*,—черту, которая дастъ намъ ключъ къ загадкѣ, указанной въ концѣ главы 4. Тамъ былъ приведенъ загадочный стихъ VIII, 19, 25, гласящій такъ: «если бы, о, Агни, ты былъ смертнымъ, то безсмертнымъ былъ бы я».

Такія антитезы, какъ «люди и природа», «человѣкъ и божество», «я и міръ», мыслились древними индусами эпохи Ведъ не совсѣмъ такъ, какъ мыслимъ ихъ мы. Своеобразное пониманіе этихъ антитезъ обуславливалось у нихъ рѣзкой культовой окраской ихъ религіозныхъ и теософическихъ воззрѣній. Вторые термины разсматриваемыхъ противоположеній сбивались на понятіе *rtam*, и получалась формула: «я (люди, человѣкъ) и *rtam*» (въ которое, какъ его части, входили природа, міръ или міры, само божество, вся совокупность боговъ). Но это вселенское *rtam* было сконцентрировано въ культѣ, и вмѣсто космоса всегда можно было поставить его соотносительный терминъ, его замѣну,—культъ. Такимъ образомъ наша антитеза сводилась къ противопоставленію *человѣка культу*: «я и *rtam*» (культъ).—Но соотношеніе между этими двумя терминами совсѣмъ уже не то, какое имѣетъ мѣсто между терминами нашихъ антитезъ «я и міръ», «человѣкъ и божество» и т. д. *Rtam* культа не отдѣлено отъ человѣка той пропастью, которая, по нашимъ обычнымъ понятіямъ, отдѣляетъ отъ него вселенную или божество. *Rtam* культа находится въ распоряженіи людей, это ихъ какъ бы собственность, это дѣло ихъ рукъ. «Я» и *rtam*—это какъ бы двѣ чашки вѣсовъ, которыя уравниваютъ одна другую. Признаки одного термина находятся въ равновѣсіи съ признаками другого. Слабъ и безпомощенъ самъ по себѣ человѣкъ, но онъ владѣетъ могучимъ орудіемъ культа, и силы культа восполняютъ его слабость. Неразуменъ и простъ человѣкъ, но мудрость, живущая въ культѣ и представленная по преимуществу огнемъ, уравниваетъ неразуміе смертныхъ. Смертенъ человѣкъ, но, владѣя культомъ, онъ приобщается къ безсмертію Агни, этой основѣ культа. Вотъ тѣ частныя антитезы, которыя входили въ составъ общей антитезы: я и культъ. Но эта формула (я и *rtam*) не есть еще

послѣднее выраженіе антитезы. Въмѣсто *ṛtam* можно было поставить Агни, какъ часть вмѣсто цѣлаго, и при томъ важнѣйшую, какъ основу и существенную стихію *ṛtam*¹⁾. Такимъ образомъ, получалась формула: «я и Агни», и тѣ частныя противоположенія, о которыхъ мы только-что говорили, развертывались и варіировались между представленіями, съ одной стороны, человѣческой слабости, неразумія, бревности, смертности, а съ другой—мощи, мудрости, вѣчной юности и безсмертія Агни. Положительными качествами послѣдняго восполнялись и уравнивались отрицательныя качества человека. Агни былъ дающій и благодѣтельствующій; человекъ былъ—получающій и благодѣтельствуемый. Но въ то же время онъ былъ обладателемъ самого Огня, который отдался ему въ руки и служить ему. Владѣя Огнемъ, человекъ становится соучастникомъ въ таинственной культовой дѣятельности этого «друга людей», онъ—сотрудникъ Агни въ его работѣ жреца, а стало быть, и въ его животворной роли вообще, какъ источника жизни, безсмертія, мудрости. Двѣ чашки вѣсовъ уравнивались; человекъ становился рядомъ съ божествомъ и могъ сопоставлять себя и свои отрицательныя качества съ божествомъ и его положительными атрибутами въ такомъ родѣ: «если бы, о, Агни, я былъ ты, а ты былъ бы я, то твои пожеланія были бы здѣсь обезпечены» (VIII, 44, 23): будь я на твоемъ мѣстѣ, я непременно исполнилъ бы твои просьбы. Человекъ могъ мысленно ставить себя на мѣсто величайшаго и таинственнѣйшаго изъ божествъ. И сопоставляя свою смертную природу съ безсмертіемъ Агни, онъ, въ силу антитезы «я и Агни», которой термины уравнивали другъ друга, приходилъ къ заключенію, что если бы Агни вдругъ оказался смертнымъ, то безсмертнымъ пришлось бы быть только ему—человѣку.

8.

Сома—Индійскій Діонисъ.

Одна изъ частей Ригъ-Веды, именно 9-ая, содержащая 114 гимновъ, цѣликомъ посвящена божеству, называемому

¹⁾ Слово *ṛtam* иногда употреблялось для обозначенія Агни, напр., (V, 1 13: „Наши отцы человѣческіе тамъ возсѣдали, раздувая *ṛtam* (огонь)“).

Сома-Павамана. Читая эти гимны, мы сразу же открываемъ въ нихъ характерныя черты «вакхическаго» культа. Индійскій Сомъ былъ божествомъ опьяняющаго напитка и отвѣчаетъ иранскому богу—Хаому и греческому богу вина Діонису-Вакху. Сличая эти три божества, мы находимъ въ нихъ много общаго, какъ въ ихъ основной концепціи, такъ и въ подробностяхъ ихъ мифа, и такое сличеніе приводитъ насъ къ убѣжденію, что культъ и мифъ «вакхическаго бога» уже былъ на-лицо въ эпоху протѣническую (индо-европейскую). Но это же сравненіе обнаруживаетъ, что индійскій Сомъ связывается съ иранскимъ Хаомой болѣе тѣсными узами, чѣмъ съ греч. Діонисомъ, откуда явствуетъ, что этотъ культъ, прежде чѣмъ превратится изъ индо-европейскаго въ индійскій, въ теченіе долгаго времени былъ индо-иранскимъ (также какъ и культъ Огня и нѣкоторыхъ другихъ древнѣйшихъ божествъ) ¹⁾.

Унаслѣдовавъ культъ и мифъ Сомы отъ индо-европейской и индо-иранской древности, индусы подвергли ихъ столь же тщательной разработкѣ, съ какой разработали они культъ и мифологию Агни, при чемъ различныя стороны сложной концепціи Агни, которыя мы рассмотрѣли въ предъидущихъ главахъ, остались не безъ вліянія на развитіе воззрѣній на природу Сомы.

Въ настоящее время напитокъ Сомы добывается изъ растенія вида *Asclepias acida* (*Sarcostema viminalis*), но нѣтъ сомнѣнія, что въ эпоху Ведъ онъ добывался изъ какого-то другого растенія, нынѣ неизвѣстнаго. Древне-индійское растеніе Сомы, обозначаемое въ гимнахъ словами амси (амшю)—растеніе и *andhas* (андхасъ)—злакъ, росло на горахъ, откуда извѣстный эпитетъ Сомы *giristhā* (гириштха)—«находящійся на горѣ». Изъ стеблей посредствомъ каменныхъ прессовъ выжимали сокъ, который затѣмъ процѣживался черезъ особую цѣдилку, приготовленную изъ шерсти, взятой изъ хвоста овцы, и стекалъ въ чаны, гдѣ его смѣшивали съ водой, молокомъ, ячменемъ; затѣмъ онъ подвергался броженію, послѣ чего получался крѣпкій опьяняющій напитокъ.

Этотъ напитокъ былъ обоготворенъ. Ему были приписаны разныя чудесныя свойства; онъ слылъ за цѣлебное средство,

¹⁾ Самыя имена—инд. *Soma* и иран. *Haoma*—этимологически тождественны.

сохранялъ жизнь и даже приобщалъ къ безсмертію. Онъ былъ названъ *amrtam* (амртамъ)—напиткомъ безсмертія. Люди и боги пьютъ его «для долгой жизни, для безсмертія».

Въ культѣ Сомы процедура приготовленія напитка занимала весьма видное мѣсто, подобное тому, которое въ культѣ Агни принадлежало самой процедурѣ добыванія огня изъ двухъ «арани». И уже въ древнѣйшее время были подмѣчены точки соприкосновенія между этими процессами. Огонь добывался изъ дерева. Сомы—изъ растенія. Огонь невидимо скрывается въ деревѣ, въ растеніяхъ, Сомы—также незримо и таинственно пребываетъ въ томъ злакѣ, изъ стеблей котораго онъ извлекался прессованіемъ. Разница состояла въ томъ, что Агни обнаруживался—какъ искра, а Сомы—какъ жидкость. Ниже мы увидимъ, какимъ образомъ теософическая доктрина ведаизма счѣла ступенчатъ и это различіе.

Центральнымъ пунктомъ въ процедурѣ приготовленія напитка было процѣживаніе, *очищеніе*, и напитокъ Сомы характеризуется въ гимнахъ чаще всего какъ *текущій* и *очищающійся въ процессъ теченія* (процѣживанія). Оттуда важнѣйшій эпитетъ Сомы—*Pavamāna* (Павамана), — «очищающійся» (отъ корня *pā*—течь и очищаться). Здѣсь также была проведена нѣкоторая аналогія съ Агни. Сомы, элементъ очищающійся и чистый по преимуществу, былъ понимаемъ также какъ очиститель и назывался *pāvaka* (павака, отъ того же корня *pā*), но тотъ же эпитетъ *pāvaka* еще чаще прилагался къ огню, который изображался какъ стихія чистая и всеочищающая.

Этотъ моментъ—представленіе чистоты и очистительной силы играетъ видную роль въ теософіи и мистикѣ Сомы, равно какъ и вообще жидкая, текучая природа этого бога.

Важнѣйшей чертой, бросавшейся въ глаза, основнымъ атрибутомъ Сомы, вызывавшимъ въ его поклонникахъ чувство наивной религіозности, было, конечно, его *опьяняющее дѣйствіе*. Наивная религія возбуждающаго, опьяняющаго напитка возникла еще въ глубочайшей, проэтнической древности, когда впервые былъ найденъ способъ добывать подобный напитокъ. Послѣ открытія огня это было второе великое открытіе, получившее огромное значеніе, культурное и религіозное. Чарующее и таинственное дѣйствіе напитка на душу вызывало усиленную работу мысли. Эта мысль, еще очень грубая,

повинуясь внушеніямъ своей первобытной логики, не могла постичь явленій этого рода, какъ дѣйствія неодушевленного предмета, напитка, на психику. Для нея всякое дѣйствіе предполагаетъ живого дѣятеля, и если оно представляется необычайнымъ, таинственнымъ, сверхчеловѣческимъ, то и дѣятель долженъ быть соотвѣтственнымъ, т. е. существомъ необычайно-могучимъ, «божественнымъ». Итакъ, возбужденіе, производимое дѣйствіемъ опьяняющаго напитка, могло быть понято только какъ дѣйствіе какого-то таинственного божества, скрытаго въ напитокѣ, какъ огонь скрытъ въ деревѣ. Опьяненіе было не болѣе какъ обнаруженіемъ необычайной силы этого божества, которое пребываетъ въ растеніи и напитокѣ. Но стоитъ ему только проникнуть въ утробу человѣка, и онъ тотчасъ обнаруживается какъ «экстазъ». Растеніе, напитокъ, «экстазъ» ¹⁾—это только три манифестаціи одного и того же вакхическаго бога.

Такую идею Сомы вынесли индусы и иранцы изъ прародины. Въ эпоху индо-иранскую эта идея значительно развилась и осложнилась. Индусы, выдѣлившись изъ индо-иранскаго племени, унаслѣдовали и эти осложненія, и первоначальную основу вакхическаго культа. Но въ системѣ ведизма религія экстаза получила такое положеніе и освѣщеніе, что именно ея первобытныя основы выступили наружу изъ-подъ болѣе позднихъ наслоеній и, рядомъ съ наивной религіей огня, легли во главу угла всей системы.

Ведійскій Сомъ есть прежде всего и главнымъ образомъ божество экстаза, и съ этой стороны онъ рисуется въ гимнахъ, можно сказать, на каждомъ шагѣ различными оборотами, сравненіями и эпитетами. Такъ, онъ называется *matsara* (матсара) и *madya* (мадья)—опьяняющій, *mandra* (мандра) (упоительный, чарующій), *mada*—экстазъ, опьяненіе, изступленіе, и др. Однимъ изъ важнѣйшихъ терминовъ этого рода является *vipra* (випра)—«жрецъ въ экстазѣ». Характеренъ также для Сомы эпитетъ *hrdispre* (хрдиспрѣ)—«касающійся сердца», «трогающій сердце». Сомъ проникаетъ въ самое сердце смертнаго, — это его любимое мѣстопробываніе: «о, Сомъ, наслаждайся въ нашемъ сердцѣ, какъ коровы (или быки) на пастбищѣ, какъ молодой супругъ (наслаждается)

¹⁾ Беру этотъ терминъ въ обширномъ смыслѣ —возбуждающаго дѣйствія наркотическихъ средствъ.

въ своемъ домѣ». «Этому Сомѣ, который, о, отцы, выпитый, проникъ въ (наши) сердца, безсмертный—въ смертныхъ, хотимъ мы преподнестъ возліянія»... Въ другомъ мѣстѣ «выпитые Сомы» (во множественномъ числѣ) представлены дерущимися, какъ пьяные, въ сердцѣ человѣческомъ. Но не только въ сердце проникаетъ Сома,—онъ вѣдряется во всѣ части тѣла и, такъ сказать, разливаетъ свою жизненную силу по всему организму, являясь «хранителемъ тѣла»; онъ убиваетъ и прогоняетъ болѣзни, которыя, имъ обезсиленные, бѣгутъ отъ него въ страхъ и трепетъ. Онъ, вступая въ человѣка, сообщаетъ ему долголѣтіе: «Сома взошелъ въ насъ, могучій, и мы пришли туда (перенеслись въ ту сферу), гдѣ получается долговѣчность». Эта «сфера» есть состояніе *экстаза*, при которомъ человѣкъ мнитъ себя безсмертнымъ, перенесеннымъ въ эмпирию, обладателемъ всяческихъ благъ (сами боги служатъ ему), неуязвимымъ, и вотъ одно мѣсто, гдѣ это выражено съ особливою наглядностью и простодушіемъ: «мы выпили Сому, мы стали безсмертными, мы пришли въ область свѣта, мы обрѣли боговъ; что можетъ сдѣлать намъ нынѣ Арати (*arati*—демонъ), что (можетъ причинить намъ) лукавство смертнаго, о, безсмертный?»

Эти черты драгоцѣнны: онѣ сразу вводятъ насъ въ кругъ религіозныхъ идей глубокой древности, столь чуждыхъ не только нашему нынѣшнему, но и вообще болѣе позднему религіозному сознанію. Передъ нами образчики одного изъ древнѣйшихъ напластованій религіозной мысли и жизни, изъ той стадіи, когда человѣкъ обоготворялъ *свои собственныя душевныя и тѣлесныя состоянія*, когда, напр., болѣзни, гнѣвъ, радость и пр. онъ понималъ какъ особаго рода существа, въ него вселившіяся. Такъ же точно онъ смотрѣлъ и на различныя *экстатическія состоянія*, отъ чего бы они ни возникали, отъ дѣйствія ли опьяняющаго напитка, или отъ другихъ причинъ. И было время, когда экстатическія состоянія служили источникомъ религіознаго чувства и мысли въ гораздо большей степени, чѣмъ, напр., солнце, заря и звѣзды. Было время, когда свѣтила небесныя, далекія и безучастныя, были безсильны пробудить дремлющія силы души человѣческой, когда сдѣлать это могли только явленія, близкія человѣку, прямо затрагивающія его интересы, — явленія, съ которыми жизнь и благосостояніе смертнаго были тѣсно свя-

заны, какъ, напр., огонь, и которыя воздѣйствовали на душу, какъ острое, возбуждающее средство; такъ дѣйствовалъ тотъ же огонь, но въ особенности опьяняющій напитокъ и другіе источники «экстаза».

9.

Языкъ (рѣчь)—первобытный источникъ экстаза.

Древнѣйшимъ источникомъ экстаза былъ безспорно не опьяняющій напитокъ и даже не огонь, а самъ языкъ, *рѣчь* *человѣческая*. Цѣлый рядъ вѣковъ языкъ проявлялъ свое могущественное воздѣйствіе на младенческую психику человѣчества, пробуждая ея разумныя силы, созидая ея логику и мысль, задолго до открытія огня и напитка. Но, организуя разумныя силы души, онъ въ то же время оказывалъ могучее вліяніе на душу вообще, въ ея цѣломъ, входя въ нее какъ элементъ острый, возбуждающій, настраивающій на извѣстный ладъ и преимущественно вызывающій въ ней то броженіе чувствъ и помысловъ, которое можно бы назвать «первичной религіозностью». Для того, чтобы составить себѣ нѣкоторое понятіе объ этомъ религіозномъ значеніи языка, погребенномъ въ глубочайшихъ пластахъ человѣческой эволюціи, нужно прежде всего обратить вниманіе на *ритмическую и поэтическую природу языка*.

Языку свойственъ особаго рода *звуковой ритмъ*, выражающійся въ просодіи рѣчи, въ чередованіи высокихъ и низкихъ, долгихъ и краткихъ звуковъ, въ удареніяхъ. На раннихъ ступеняхъ развитія этотъ ритмъ долженъ былъ дѣйствовать на младенческую психику человѣчества, грубую, но чуткую, чарующимъ, экстатическимъ образомъ, въ родѣ того, какъ на нашу болѣе утонченную и требовательную душу дѣйствуетъ хорошее пѣніе или хорошая музыка. Но къ такому воздѣйствію присоединялась еще яркая образность языка древности, котораго слова еще сохраняли свое первоначальное значеніе, изображая вещи съ точки зрѣнія того или другого наиболѣе виднаго его признака и рисуя ихъ какъ существа живыя и чувствующія.

Но языкъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, являлся и началомъ *религіознымъ*.

Религіозное значеніе языка вытекало изъ самой его при-

роды—явленія, устанавливающего связь людей между собою и ихъ связь съ окружающею природою и міромъ божествъ.

Но къ этому присоединилось дѣйствіе и другого фактора, того самаго, который побудилъ человѣка олицетворять и обоготворять не только явленія природы, не только вещи, но и функціи—душевные и тѣлесныя. Языкъ былъ понятъ, какъ живое существо, на томъ самомъ основаніи, въ силу котораго были поняты такъ, напр., любовь, гнѣвъ, радость, болѣзни. Одухотворенная рѣчь представлялась существомъ необычайнымъ, сверхчеловѣческимъ, ибо она дѣйствовала на душу чарующимъ образомъ и обладала какъ бы магическою силою соединять людей, устанавливая между ними пониманіе и сочувствіе, связывать волю, вызывать въ людяхъ тѣ или другія чувства, то или иное настроеніе. Воззрѣніе на молитвы или «заклинательныя формулы», въ силу котораго имъ приписывалась магическая сила, связывающая волю боговъ, вытекало, какъ частный случай, изъ болѣе общаго и болѣе древняго представленія о *магической силѣ рѣчи вообще*. Чары рѣчи простирались, конечно, не только на людей, но и на боговъ, и рѣчь была понята, какъ *посредница* между людьми и богами, какъ *вѣстница* боговъ и людей,—она предвосхитила такимъ образомъ роль священнаго огня. Какъ источникъ экстаза, она предвосхитила роль опьяняющаго напитка: *культъ рѣчи былъ первымъ «вакхическимъ» культомъ*. Наконецъ, она же предварила значеніе огня и напитка, какъ божествъ *мистическихъ*: она вселяется въ людей, скрывается въ людяхъ, то невидимая, неосязаемая, то вдругъ обнаруживающаяся, какъ нѣчто звучащее, нѣчто поющее и на крыльяхъ ритма перелетающее отъ человѣка къ человѣку.

Обоготворенная рѣчь явилась по преимуществу *божествомъ культа*: черезъ ея посредничество люди сносились съ богами, ею магически воздѣйствовали они на божество, ею приводили они боговъ въ экстазъ. Древняя «молитва» была та же рѣчь человѣческая, но только приложенная къ цѣлямъ культа. И если «молитвѣ» была приписана магическая сила, если на нее смотрѣли какъ на могучее орудіе экстаза, то въ древнѣйшее время этотъ взглядъ былъ обусловленъ именно тѣмъ, что «молитва» была только частью того цѣлаго, которое, по самой сущности своей, обнаруживалось какъ существо, надѣленное чарами экстаза и магической силой. Но съ теченіемъ

времени эти атрибуты, отвлекаясь от цѣлаго (Рѣчи), все болѣе и болѣе сосредоточивались въ ея части—въ «молитвѣ». Это былъ тотъ самый процессъ приуроченія и специализаціи, въ силу котораго въ извѣстную эпоху, напр., огонь вообще пересталъ быть священнымъ и изъ божества превратился въ вещь или въ стихію, а божествомъ признавался только огонь алтаря; равнымъ образомъ и оъьяняющіе напитки вообще утратили свою божественную силу, и послѣдняя сосредоточилась въ одномъ изъ нихъ, на которомъ, въ силу разныхъ причинъ, удержался ореолъ божественности. Въ ведизмѣ, въ маздеизмѣ (религія Зороастра), въ религіи древнихъ грековъ, это приуроченіе и специализація являются уже совершившимся фактомъ: экстагическая сила въ ея религіозномъ значеніи приурочена къ рѣчи—культовой, къ «молитвѣ» и «гимну», и къ напитку культа—Сомѣ у индусовъ, Хаомѣ у иранцевъ, вину, дару Діониса,—у грековъ.

Но, какъ наслѣдіе прошлаго, остался въ гимнахъ Ведъ тотъ способъ обозначать «молитвы», на который было указано: *gīr* (гиръ—голосъ, пѣніе), *vāc* (вачъ,—рѣчь) и др. Экстагическая же сила «молитвы» выставлена на видъ въ терминахъ *bráman* (ср. р. брахманъ, «подъемъ», экстазъ), и *vīr* (ви́ръ—дрожаніе, трепеть, экстазъ) отъ корня *vīr*—дрожать, откуда и *vīpra*—«жрецъ въ экстазѣ».

«Молитвы» разсматривались, какъ такая же необходимая часть и дѣйствующая сила культа, какъ огонь и напитокъ Сомы: безъ нихъ культъ былъ бы недѣйствительнымъ. Но въ особенности велико значеніе молитвъ для той части культа, которая была посвящена приготовленію Сомы. Здѣсь молитвы участвуютъ не только потому, что онѣ вообще необходимы для культа, но также и потому, что между экстагической природой молитвъ и экстазомъ Сомы усматривалось какъ бы сродство. Чтобы Сома явился во всеоружіи своего экстаза—его приготовленіе должно было совершаться не иначе, какъ при участіи экстагической силы «молитвъ». Это прямо сказано въ любопытномъ выраженіи стиха 7, 26, 1: «Невыжатый Сомъ не оъьяняетъ Индру,—не оъьяняетъ его и Сомъ, хотя бы и выжатый, но лишенный гимновъ» (т. е. такой, котораго приготовленіе не сопровождалось пѣніемъ гимновъ). Въ культовыхъ («литургическихъ») гимнахъ, посвященныхъ Сомѣ и собранныхъ въ IX-ой книгѣ Ригъ-Веды, эта тѣсная связь между

экстазомъ Сомы и экстазомъ гимновъ живописуется разнообразными оборотами, которые мы можемъ подвести подъ двѣ рубрики: 1) обороты, гдѣ экстазъ гимновъ разсматривается какъ причина, а экстазъ Сомы—какъ слѣдствіе; пѣніе гимновъ дѣйствуетъ на самого Сому экстатически,—божественная сила экстаза таинственнымъ образомъ какъ бы переливается изъ «Рѣчи» въ Сому; 2) обороты, въ которыхъ указано обратное соотношеніе: экстазъ гимновъ разсматривается какъ слѣдствіе, а экстазъ Сомы—какъ причина, т. е. Сома, получая отъ «молитвъ» экстатическую силу, въ свою очередь надѣляетъ ихъ таковою же. Экстазъ—это общее достояніе Сомы и Рѣчи, которымъ они дѣлятся; пока напитокъ еще не готовъ, Рѣчь снабжаетъ его дарами экстаза; когда экстазъ Сомы осуществится,—Сома возвратитъ Рѣчи эту ссуду сторицею.

Подъ первую рубрику подойдутъ мѣста въ родѣ слѣдующаго: «для тебя, о, Инду ¹⁾», мощно очищаются дѣятельные гимны («голоса»), которыми ты украшаешься (снаряжаешься) для опьяненія. «Голоса», т. е. молитвы, гимны, названы здѣсь «дѣятельными» или «искусными», чѣмъ подчеркивается ихъ активная роль въ культѣ Сомы. Они *дѣйствуютъ*, и результатомъ этого дѣйствія является экстазъ Сомы. Слово «очищается» — есть техническій терминъ, относящійся къ самой процедурѣ приготовленія напитка, которая по преимуществу есть очищеніе, и терминъ отнесенъ къ гимнамъ, съ цѣлью еще тѣснѣе связать Рѣчь съ Сомою. Самое воздѣйствіе Рѣчи на Сому изображается терминами: *украшать, снаряжать* (какъ въ приведенномъ стихѣ), *одѣвать, облекать* («его, Сому, мы одѣваемъ гимнами»), *гнать, погонять*, какъ коня. Сома называется «возросшимъ подъ воздѣйствіемъ гимна», или «пользующимся силою гимна», онъ «рожденъ гимномъ», гимны цѣлуютъ или лизутъ Сому, какъ коровы—теленка, онъ—ихъ дѣтенышъ, и т. д.

Ко второй рубрикѣ принадлежатъ мѣста, гдѣ Сома называется «рождающимъ гимны», «родителемъ, отцомъ гимновъ», при чемъ одно мѣсто поясняетъ, какъ или въ силу чего Сома «рождаетъ» гимны: онъ ихъ рождаетъ *струями напитка*. Далѣе, сюда же относятся мѣста, гдѣ Сома представленъ звучащимъ, поющимъ, обнаруживающимъ Рѣчь, движущимъ ею

¹⁾ Инду—Сома.

и т. д. Особенно характерны выражения: «Сома движеть Рѣчью, какъ гребецъ—лодкою», «Сома всколебалъ (взять глаголѣ *vir*—*дрожать*, примѣняющійся, какъ было указано, къ обозначенію экстаза) волну Рѣчи,—гимны, какъ рѣка» (колеблеть свои волны). Этотъ порядокъ идей, — аналогія между Сомою и Рѣчью, тѣсная связь между ними, ихъ соотносительность и взаимная зависимость,—образуетъ тотъ центральный пунктъ, къ которому тяготеютъ разныя стороны сложной концепціи ведійскаго Вакха. Какую бы изъ этихъ сторонъ мы ни взяли, мы непременно встрѣтимъ тамъ Сому съ Рѣчью, въ той или другой ея мифологической метаморфозѣ.

Концепція Сомы и Рѣчи развивалась подѣ очевиднымъ вліяніемъ космической идеи Агни. Священный напитокъ добывался изъ растенія, въ которомъ Сома невидимо пребываетъ, какъ огонь въ деревѣ. Какими же путями и откуда проникаетъ Сома въ свое растеніе? Очевидно, онъ какъ бы впитывается въ растеніе изъ земли, опять-таки подобно огню. Въ землю же онъ проникаетъ, конечно, вмѣстѣ съ каплями дождя, въ которыхъ онъ скрытъ, на-ряду съ огнемъ. И въ самомъ дѣлѣ не есть ли дождь небесная манифестація небеснаго Сомы? Потоки дождя не напоминаютъ ли—только въ грандіозномъ видѣ—струи Сомы, процѣживающагося сквозь фильтръ? Далѣе: грозовыя тучи, отъ столкновенія которыхъ проливается дождь, не представляютъ ли небеснаго эквивалента тѣхъ каменныхъ прессовъ, которыми выжимается сокъ изъ растенія Сомы? Нужно припомнить, что тучи называются въ гимнахъ Ведь *камями* или *скалами* (небесными). И на этомъ пунктѣ аналогія съ огнемъ представлялась вполне очевидной: тучи разсматривались также какъ небесныя *арани*, отъ тренія которыхъ рождался огонь молніи—*арам-парат* (сынъ водѣ). Пролитіе небеснаго Сомы, точно также какъ и приготовленіе земного, сопровождается Рѣчью: это небесный глаголѣ, который слышенъ въ раскатахъ грома. Итакъ, Рѣчь, подобно Сомѣ и Агни, имѣла свое *космическое обнаруженіе*, при чемъ дѣло отнюдь не ограничилось этой «громовой» концепціей ея: параллельно представленію Сомы, какъ дождя, развивалось подобное же *дождевое представленіе рѣчи*. Корней этого послѣдняго нужно искать въ глубочайшей проэтнической древности. Рѣчь искони понималась, какъ нѣчто текучее, льющееся, жидкое,—образъ, прямо вытекающій изъ ритмической природы

языка и оказывающійся достояніемъ не только индо-европейскаго племени, но и другихъ народовъ. Мы до сихъ поръ говоримъ: рѣчь льется, пѣсни текутъ, плавная рѣчь и т. д. Напр.: «тебя (Агни) гимны (голоса) наполняютъ, какъ великіе потоки—океанъ». «Словно озеро, потоками наполняютъ тебя (Индру) молитвы, о, герой». «Стекаются гимны, какъ потоки въ колодези», и т. д. Въ гимнахъ, посвященныхъ Сомѣ, представленіе рѣчи (молитвъ, гимновъ), какъ текущей жидкости, играетъ весьма видную роль и въ разныхъ оборотахъ проведено, какъ бы съ намѣреніемъ, параллельно концепціи Сомы, какъ текущей жидкости и какъ дождя. Такъ, въ одномъ мѣстѣ сказано, что гимны вздымаются навстрѣчу Сомѣ подобно волнамъ водѣ; въ другомъ мѣстѣ говорится, что Соматечетъ во главѣ потоковъ и во главѣ Рѣчи. Но въ особенности любопытенъ стихъ: «пролей гимнъ (поэтъ обращается къ Сомѣ), какъ громъ (проливаетъ) дождь». Здѣсь какъ бы перемѣнились роли: не Рѣчь, а самъ Сомасравнивается съ громомъ (что находится въ полной гармоніи съ его концепціей, какъ божества поющаго, поэта—*kavi*): о пѣніи, шумѣ Сомы, говорится нерѣдко. Въ качествѣ же дождя является здѣсь не Сома, какъ обыкновенно, но именно Рѣчь. Это представленіе Рѣчи не только какъ жидкости вообще, но специально какъ дождя или влаги небесной, крайне любопытнымъ образомъ совпадаетъ съ такимъ же библейскимъ представленіемъ, котораго наиболѣе яркимъ выраженіемъ является знаменитое начало 32-ой главы 5-ой книги Моисея:

Внимайте, небеса, и я буду говорить.
И ты слушай, земля, слова устъ моихъ.
Потечетъ, какъ дождь, ученіе мое,
Прольется, какъ роса, вѣщаніе мое,
Какъ ливень на всходы,
Какъ проливной дождь на растенія.

(Итакъ, въ громѣ звучала не только Рѣчь, но звучалъ и Сома, и дождемъ изливался на землю не только Сома, но изливалась и Рѣчь.) Въ громѣ и дождѣ они оба находили свое космическое обнаруженіе. Но это обнаруженіе не ограничивалось водными и звуковыми явленіями космоса. Къ нимъ не замедлили присоединиться явленія свѣта и огня — черты,

развившіяся подъ несомнѣннымъ вліяніемъ идеи Агни. Логическая сила индійскаго ума стремилась довести аналогію до конца, и этотъ ходъ мысли можно представить въ слѣдующей схемѣ. Огонь, Сомы и Рѣчь одинаково выходятъ изъ тучъ, которыя для Агни суть небесныя «арани», для Сомы—*небесныя прессы*; Огонь, Сомы и Рѣчь одинаково претворяются въ воду и дождемъ или въ дождѣ изливаются на землю. Но въ этомъ процессѣ Агни, кромѣ того, обнаруживается со стороны своей огненной природы — въ видѣ молніи; съ другой стороны, какъ богъ свѣтлый и огненный, онъ обнаруживается въ лучахъ солнца. Спрашивается: должна ли на этомъ пунктѣ прекратиться аналогія между Агни, съ одной стороны, и Сомой и Рѣчью—съ другой. Систематизирующая мысль индуса хотѣла, чтобы аналогія была доведена до конца. Но она не могла бы этого сдѣлать, если бы въ основной идеѣ Сомы и Рѣчи не таились признаки представленій свѣта и огня. Вліяніе концепціи Агни только содѣйствовало раскрытію этихъ признаковъ.

10.

Свѣтовая и огненная концепція Сомы и Рѣчи.

Обращаясь къ разсмотрѣнію свѣтовой и огненной природы Сомы и Рѣчи, мы начнемъ съ Рѣчи: ея сродство со свѣтомъ и огнемъ представляется болѣе древнимъ и болѣе органическимъ, чѣмъ у Сомы.

Всякому, кто изучалъ древніе языки и памятники, хорошо извѣстенъ такой фактъ: въ языкѣ, въ мнѣѣ, въ религіозныхъ воззрѣніяхъ весьма часто наблюдается *ассоціація представленій свѣта и звука*. Божества свѣтовые вообще и солнечныя въ частности представляются звучащими, поющими. У грековъ солнечный богъ Аполлонъ есть въ то же время поэтъ и предводитель музъ; у индусовъ поютъ Зора и Агни, и, какъ слѣдуетъ думать, звучащимъ представлялось Солнце (*sūrya* и *savitar*). Самый корень *sva*, отъ котораго произведены названія солнца въ санскритѣ (*sva*, *sūrya*), выражалъ первоначально не только «свѣтить», «сіять», но и понятіе «звучать», «пѣть», откуда, напр., *svagā* — звукъ, шумъ. Глаголь *arc* (арч) соединяетъ оба значенія, и отъ него мы имѣемъ съ

одной стороны арка (арка)—гимнъ, пѣснь, а съ другой арка—лучъ, свѣтъ. Эта ассоціація оставила слѣды въ самомъ текстѣ Ригъ-Веды. Такъ, въ мистическомъ гимнѣ X, 71, гдѣ, повидому, дѣло идетъ о томъ, какъ люди впервые овладѣли священной Рѣчью (*vāc* — Вачъ), находимъ между прочимъ слѣдующее (ст. 4): «одинъ, глядя, не видитъ Рѣчь, другой, слушая, не слышитъ ея». Въ стихѣ 7 того же гимна нѣкіе «друзья», повидому—*nṛvācy*, охарактеризованы двумя эпитетами, изъ коихъ одинъ представляется вполне подходящимъ: онъ значить «снабженные ушами», т. е. имѣющие хорошій слухъ, другой же, съ нашей точки зрѣнія, къ дѣлу не идетъ: онъ значить «снабженные глазами», имѣющие хорошее зрѣніе. Очевидно, было время, когда звуковыя впечатлѣнія такъ тѣсно ассоціировались со свѣтовыми, что звукъ вызывалъ невольно представленіе свѣта (можетъ быть, нѣчто въ родѣ той аномаліи, при которой человѣкъ, слыша ноты, ясно видитъ при этомъ различные цвѣта и при томъ такъ, что каждой нотѣ отвѣчаетъ особый цвѣтъ). Эпитеты: *свѣтлый*, *яркій*, *свѣтоносный* и т. п. нерѣдко прилагаются къ рѣчи, гимнамъ, звукамъ, и, по большей части, какъ слѣдуетъ думать, не метафорически. Такъ, въ ст. VII, 101, 1 гимны названы «свѣтоносными» или «лучистыми», собств. испускающими или несущими свѣтъ предъ собою (*jyotiragrās* — джйотираграсъ). «Сдѣлай (говоритъ ст. I, 138, 2, обращенный къ богу Пушану) наши гимны сіяющими». «Ты (Агни)—изобрѣтатель свѣтлой (яркой) рѣчи», читаемъ въ ст. II, 9, 4. Сюда же нужно отнести и одно мѣсто у Яски (одинъ изъ древнѣйшихъ индійскихъ ученыхъ, авторъ грамматическаго труда *Nirukta*), гдѣ онъ говоритъ, что комментаторъ Ведъ Аурамануава производилъ слово *rshi* (рши)—поэтъ—отъ корня *darç* (дарш)—*смотреть*—и толковалъ это слово въ томъ смыслѣ, что *rshi*—это тотъ, кто «увидѣлъ» гимны, кому боги «показали» гимны. *Вестергаардъ* («Ueber den ältesten Zeitraum der Indischen Geschichte», 32) находитъ здѣсь указаніе на существованіе письменъ у индусовъ въ эпоху Ведъ; я же думаю, что это указываетъ вовсе не на письмена, которыя въ ту эпоху не были въ ходу у индусовъ, а именно на ту ассоціацію звука и свѣта, о которой идетъ рѣчь. Древніе могли выражаться такъ: *я вижу звукъ, я слышу свѣтъ*. Добавлю къ сказанному, что это явленіе представляется общечеловѣческимъ (какъ и дожде-

вая или водная концепція Рѣчи), и данныя, сюда относящіяся, можно найти и у другихъ народовъ, кромѣ индо-европейскихъ,—между прочимъ въ Библии.

Вотъ именно эта ассоціація явилась весьма важнымъ звеномъ въ развитіи *космической концепціи Рѣчи*.

Въ явленіи грозы были собраны всѣ три элемента, усматривавшіеся въ природѣ Рѣчи: 1) *вода*, скопленная въ тучахъ и изливающаяся оттуда дождемъ; 2) *звукъ*, выходящій изъ тучъ въ видѣ грома; 3) *свѣтъ*, обнаруживающійся какъ молнія. Въ молніи Рѣчь и Агни какъ бы совмѣщались. Они совмѣщались и въ лучахъ солнца и въ капляхъ дождя. Этого было вполне достаточно, чтобы Рѣчь могла получить *космическое значеніе*, аналогичное тому, которое принадлежало Агни. Позже (вѣроятно, около конца эпохи Ведъ) на этой почвѣ былъ построенъ образъ верховнаго и изначальнаго божества, вездѣсущаго, всепроникающаго, всеобъемлющаго, и это великое божество было представлено, *какъ Рѣчь*. Таковую идею мы находимъ въ гимнѣ X, 125, гдѣ выведена на сцену сама Рѣчь. Она говоритъ о себѣ такъ:

«Я шествую вмѣстѣ съ Рудрами, Васавами, Адитьями и всѣми богами, я Митру, и Варуну, обоихъ, несу, я (несу) Индру и Агни, я (несу) обоихъ Ашвиновъ» (ст. 1).

«Я Сому обильнаго несу, я (несу) Тваштара и Пушана, Бхага, я даю богатство совершающему возліянія, ревностному, приносящему жертву, выдавливающему сокъ (Сомы)» (ст. 2).

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

«...Кого я люблю, того дѣлаю мощнымъ, жрецомъ, поэтомъ, мудрецомъ» (ст. 5).

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

«Мое рожденіе среди водъ, въ океанѣ, оттуда явилась я ко всѣмъ существамъ и головою касаюсь я самого неба» (ст. 7).

«Я, какъ вѣтеръ, развѣваюсь, охватывая всѣ существа.

Превыше неба, здѣсь превыше земли—столь великой я стала» (ст. 8).

Всякій, кто изучалъ текстъ Ригъ-Веды, не колеблясь, принесетъ этотъ гимнъ къ числу наиболѣе позднихъ, сложенныхъ въ концѣ ведійской эпохи. Образъ Рѣчи, какъ верховной богини и царицы боговъ, долженъ быть разсматриваемъ—какъ конечный результатъ мысли, которая въ теченіе вѣковъ разрабатывала космическую и также культовую идею Рѣчи. Это былъ продуктъ того же религіознаго творчества, которое къ концу эпохи Ведъ создало образъ божества *Brahmanaspati* («Владыка молитвы»), представителя и патрона жрецовъ. *Вачъ* (*Vac*—Рѣчь) гимна X, 125, есть какъ бы женскій эквивалентъ этого жреческаго бога и вмѣстѣ съ нимъ съ теченіемъ времени растворилась въ идеѣ Брахмы, принадлежащей уже слѣдующему, послѣведійскому періоду. И такъ, образъ богини *Vac* въ томъ видѣ, какъ является онъ въ приведенномъ гимнѣ, не можетъ быть причисленъ къ древнѣйшимъ. *Но это не исключаетъ глубокой древности отдѣльныхъ чертъ образа и самыхъ основъ, изъ которыхъ онъ развился.* Таково, напр., утвержденіе стиха 5-го, что Рѣчь, кого любитъ, дѣлаетъ вѣщимъ и могучимъ, идея, возводящаяся къ тому древнѣйшему представленію о магической и экстатической силѣ языка, на которое мы указали выше. Рожденіе Рѣчи въ океанѣ (конечно, небесномъ), среди водъ, есть также отголосокъ глубоко-древняго воззрѣнія на «жидкую», «дождевую» природу Рѣчи, на ея небесное происхожденіе изъ грозовыхъ тучъ. Равнымъ образомъ я смотрю, какъ на очень древній, на стихъ 2-ой, который считаю возможнымъ отдѣлить отъ аналогичнаго ему стиха 1-го. Въ ст. 2-омъ сказано, что «*Рѣчь несетъ Сому*», и это, въ своемъ источникѣ, не что иное, какъ та идея о связи экстаза рѣчи съ экстазомъ напитка, о которой мы говорили выше. Пока упоминаю объ этомъ мимоходомъ: ниже мы воспользуемся указаннымъ стихомъ для объясненія мифа о сошествіи Сомы съ небесъ на землю. Отмѣтимъ еще тѣ черты, которыми Рѣчь сближается съ космическимъ Огнемъ. Она родилась среди водъ (небесныхъ), какъ и Агни; какъ онъ же, она вездѣсуща, проникаетъ небо и землю и распределена по многимъ мѣстамъ. Последняя черта особенно любопытна: Рѣчь, единая въ своей сущности, представляется раздробленною на множество отдѣльныхъ рѣчей, молитвъ, гимновъ и т. д. и на-

ходящеюся въ одно и то же время и въ устахъ людей, и въ громахъ, и въ свѣтовыхъ явленіяхъ. Такого рода мысль (и нерѣдко въ подобныхъ же выраженіяхъ) высказывается и объ Агни: онъ одинъ, но распредѣленъ по многимъ мѣстамъ. Нельзя не видѣть здѣсь слѣдовъ воздѣйствія космической концепціи Агни на развитіе аналогичной идеи Рѣчи.

Подъ тѣмъ же вліяніемъ, параллельно «огневой» и «свѣтовой» идеѣ Рѣчи, развилась «солнечная» концепція Сомы.

Извѣстно, что въ позднѣйшее время, въ эпоху брахманическую, Сома была отождествленъ съ луною, и самое слово *soma* получило значеніе «луны». Въ гимнахъ Ригъ-Веды можно указать всего два-три мѣста, и то несомнѣнно поздняго происхожденія, гдѣ мы находимъ первые слѣды этого отождествленія. Происхожденіе идеи Сомы-луны неясно. Несомнѣнно одно, что въ древнее время и въ цвѣтущую эпоху ведаизма ея не было, а была *солнечная концепція Сомы*, впослѣдствіи забытая. Эта послѣдняя нашла себѣ выраженіе въ тѣхъ мѣстахъ гимновъ, гдѣ Сома сравнивается съ солнцемъ, изображается съ его атрибутами и наконецъ прямо отождествляется съ нимъ, при чемъ снопы лучей солнечныхъ играютъ роль фильтра или рѣшета Сомы.

Какъ могла возникнуть эта солнечная идея Сомы? Гдѣ ея первоисточникъ?

Я думаю, что ея первоисточникомъ было другое, болѣе древнее и болѣе распространенное представленіе Сомы—какъ *Самца-Оплодотворителя*. Въ гимнахъ весьма часто Сома характеризуется эпитетами, которые значатъ *быкъ* и *самецъ*. Эта черта восходитъ еще къ индо-европейской древности, что видно изъ совпаденія ея съ аналогичной характеристикой греческаго Діониса, который въ памятникахъ искусства часто изображается въ видѣ быка и съ этой стороны выставленъ въ «Вакханкахъ» Эврипида (ст. 920 и сл., 1159). Въ этомъ-то качествѣ самца индійскій «Вакхъ» и былъ названъ *Soma*, что первоначально значило «оплодотворитель». Вотъ именно какъ оплодотворитель по преимуществу, да къ тому же называющійся *soma*, онъ и былъ приведенъ въ связь (а можетъ быть, и отождествленъ) съ другимъ *Оплодотворителемъ*, который назывался *Savitar*, а этотъ Савитаръ въ извѣстную эпоху отождествился съ Солнцемъ, взятымъ со стороны его оплодотворяющей и животворящей силы. Этому сближенію Сомы съ

Савитаромъ-Солнцемъ, конечно, содѣйствовала та аналогія, которая проводилась между Сомою и Агни, ибо Савитаръ можетъ быть разсматриваемъ какъ одна изъ формъ небеснаго огня, какъ солнечная манифестація Агни. Сомѣ шелъ, такъ сказать, рука объ руку съ Агни: вмѣстѣ съ нимъ онъ былъ въ тучахъ, въ дождѣ, въ землѣ, на небѣ, въ растеніи, вмѣстѣ съ нимъ онъ былъ помѣщенъ и въ солнцѣ, а этотъ шагъ сталъ возможнымъ и легкимъ потому собственно, что къ отождествленію съ солнцемъ уже вели исконное изображеніе Сомы какъ самца-оплодотворителя и совпаденіе именъ Soma и Savitar ¹⁾. Этотъ процессъ можно было бы прослѣдить по разнымъ намекамъ и слѣдамъ, сохранившимся въ гимнахъ, но это вовлекло бы насъ въ область спеціального изслѣдованія, и я ограничусь здѣсь указаніемъ на стихи IX, 67, 23—26, гдѣ Агни и Савитаръ являются въ роли Сомы, съ его функціями и атрибутами.

Но какъ возникло само представленіе Сомы, какъ самца? Оно шло изъ двухъ источниковъ. Во-первыхъ, изъ дождевой концепціи: Сомѣ былъ дождь—оплодотворитель, богъ небесной влаги, а стало быть и растительности,—очень древняя идея, совпадающая съ аналогичными чертами Вакха-Діониса, а во-вторыхъ,—изъ эротическихъ элементовъ вакхическаго культа, оставившихъ слѣды въ гимнахъ и объясняющихся, между прочимъ, возбуждающимъ дѣйствіемъ напитка. Есть не мало мѣстъ въ гимнахъ, изъ анализа которыхъ мы можемъ извлечь воззрѣніе на Сому, какъ на божество половой любви, какъ на Эроса. Напитокъ Сомы представлялся жидкостью оплодотворяющей, и вѣрили, что если дождь оплодотворяетъ землю, то это имѣетъ мѣсто не только потому, что въ капляхъ дождя заключенъ Агни, но также и потому, что тамъ скрывается чудесная, плодоносная эссенція Сомы. Сомѣ, какъ и Агни, явился однимъ изъ древнѣйшихъ космическихъ Эросовъ.

Итакъ, подобно Огню, Сомѣ и Рѣчѣ были въ одно и то же время божествами и культовыми, и космическими. Разъ космическое ихъ значеніе было установлено, центральная идея (связи Сомы съ Рѣчью), которую мы очертили выше, не могла уже ограничиться предѣлами культа: сфера ея приложенія должна была расширяться, — отъ напитка и молитвъ культа ее перенесли къ Сомѣ и Рѣчѣ космоса.

¹⁾ Оба—отъ одного и того же корня *sm̐*—оплодотворять.

11.

Мистика Сомы. Миѣ о сошествіи Сомы съ неба на землю.

Центральная идея, специально психологического и культового происхожденія, гласила: экстазъ Рѣчи производитъ экстазъ Сомы, и послѣдній въ свою очередь вдохновляетъ Рѣчь. Теперь, вынесенная за предѣлы психологической и культовой сферы и получивъ значеніе космическое, эта идея будетъ формулирована такъ: *всепроницающее стихійное божество, именуемое Сомою, пребывающее на небѣ и на землѣ, въ дождѣ и въ солнцѣ, было создано творческою міровою Рѣчью, и обратно: космическій Сома въ свою очередь даетъ бытіе космической Рѣчи.*

Этотъ космическій Сома изображается какъ владыка боговъ, какъ творецъ всего сущаго, какъ начало началъ. Такъ, въ ст. IX, 86, 10, онъ названъ родителемъ боговъ, въ ст. IX, 87, 2—столпомъ неба, основой земли, въ ст. IX, 96, 5—родителемъ неба, земли, Индры, Вишну, Огня; онъ стоитъ выше всѣхъ существъ (IX, 54, 3) и неоднократно именуется «древнимъ», «первымъ», «исконнымъ» и «первобытнымъ» (*pratna, pūrvva*).

Но оказывается, что этотъ исконный богъ, творецъ всего сущаго, былъ нѣкогда самъ рожденъ божествомъ еще болѣе древнимъ, чѣмъ онъ. Объ «исконномъ рожденіи» Сомы говорить, напр., ст. IX, 3, 9: «этотъ богъ, исконнымъ рожденіемъ выжатый (рожденный) для боговъ»... Другой стихъ, совершенно параллельный только-что приведенному, открываетъ тайну «рожденія» Сомы: «этотъ богъ, рожденный *исконнымъ вѣщаніемъ*, течетъ струею»...

Исконное вѣщаніе или слово, упоминаемое въ этомъ стихѣ, очевидно, тождественно съ тою Рѣчью, о которой говоритъ мистическій стихъ (IX, 97, 22): «его (Сому) создала Рѣчь (*vāc*) любящаго (любвеобильнаго) Духа». Это изреченіе представляется конечнымъ продуктомъ нѣсколько сложнаго процесса — наслоенія положеній: 1) Рѣчь произвела Сому, и 2) Сома произвелъ Рѣчь. Въ самомъ дѣлѣ: Рѣчь, создавшая Сому, представлена здѣсь не какъ самостоятельное божество, а какъ принадлежащая «любящему Духу», т. е. имъ произ-

веденная, изреченная. Но въ этомъ любвеобильномъ Духѣ не трудно угадать метаморфозу самого Сомы: онъ взятъ здѣсь какъ *Эросъ*, конечно, *космическій*. Терминъ «любящій» выражень въ текстѣ причастіемъ *venat* отъ корня *ven*—любить а отъ того же корня мы имѣемъ названіе *vena*—*любovníкъ*, *Эросъ*, прилагаемое къ Сомѣ-Эросу.

Сомѣ-Эросъ образовалъ существенный элементъ теософіи и мистики Ведъ. Онъ вошелъ въ нее вмѣстѣ съ понятіемъ Земли и Неба, какъ первозданной космической четы. Но его отношенія къ этой четѣ крайне запутаны. По всему видно, что тутъ наслоились самымъ причудливымъ образомъ идеи различныхъ эпохъ. Мы можемъ разбить ихъ на пять рубрикъ: 1) Земля и Сомѣ образуетъ чету. Это древнѣйшая изъ разсматриваемыхъ идей, наслѣдіе той эпохи, когда господствовалъ культъ Матери-Земли, такъ талантливо воспроизведенный Бахофеномъ въ связи съ его теоріей «материнства». Земля еще не имѣла супруга, культы Неба и Солнца еще не возникали, но уже былъ представитель мужского, оплодотворяющаго начала—Сомѣ. 2) Земля и Небо образовали чету двухъ сестеръ (*dyams*—небо—встрѣчается въ Ведахъ не только въ муж., но и въ жен. р.). Сомѣ былъ ихъ оплодотворитель,—вариантъ первой идеи, характеризующійся прибавкою Неба. 3) Земля и Небо образовали супружескую чету, при чемъ Небо превратилось въ божество мужескаго пола и изъ сестры стало супругомъ земли. Сомѣ состоитъ при нихъ въ качествѣ оплодотворяющаго начала. 4) Сомѣ представленъ сыномъ Земли и Неба,—идея, пробивавшаяся разными путями, между прочимъ и путемъ представленія о Сомѣ, рождающемся (въ растеніи) отъ Земли, оплодотворенной дождями Неба. 5) Сомѣ—отецъ, владыка Земли и Неба,—идея, шедшая отъ болѣе старыхъ воззрѣній на Сому, какъ на верховнаго оплодотворителя, и подновленная болѣе позднимъ представленіемъ Сомы, какъ творца всего сущаго, а слѣдов., и Земли и Неба.

Эта теософія, соединенная съ психологическо-культовой идеей Сомы, дала его мистику.

Мистика вакхическаго культа зиждется на сознаніи, что священный напитокъ, который пьютъ люди и боги, есть только одно изъ обнаруженій какого-то всемірнаго начала, представляющаго собою творческую силу космоса и находящаго свои другія обнаруженія въ различныхъ и преимущественно

грандіозныхъ явленіяхъ природы,—въ солнцѣ, въ дождѣ, въ грозѣ. Приобщаясь напитку Сомы, человѣкъ тѣмъ самымъ приобщался великой, стихійной, космической силѣ, онъ превращалъ въ себя частицу оплодотворяющей силы, разлитой въ мірозданіи, становился обладателемъ творческаго начала, на которомъ основана жизнь вселенной. Это былъ, на-ряду съ Агни, неоскудѣвающій источникъ безсмертія, равно необходимый и для боговъ, и для людей. Люди, употребляя Сому, осуществляютъ свое относительное, человѣческое безсмертіе, или, лучше сказать, къ тому безсмертію, которое уже дано имъ Огнемъ, они прибавляютъ другое, даръ Сомы. Такимъ образомъ, они еще болѣе приближаются къ богамъ и мнятъ себя обладателями «божественности». Чары и восторги экстаза, производимаго Сомою, получаютъ съ этой мистической точки зрѣнія болѣе глубокий и таинственный смыслъ: это—наитіе всемірнаго божества, Возбудителя вселенной. Это—великая тайна: въ человѣка вселился величайшій богъ,—движущая сила космоса внѣдрилась въ трепетное сердце смертнаго. Никакія нечистыя силы, никакая смерть не страшны теперь человѣку, онъ стяжалъ магическую силу, его безсмертіе завершилось, и сами боги—въ его власти: «мы выпили Сому, мы стали безсмертны, мы пришли въ область свѣта, мы обрѣли боговъ» (VIII, 48, 3)...

Параллельно легендамъ объ открытіи огня развивались легенды о сошествіи Сомы съ небесъ на землю. Безъ сомнѣнія, было нѣсколько варіантовъ этихъ сказаній, но всѣ они, конечно, возникли изъ одного источника,—изъ глухихъ воспоминаній о томъ, какъ впервые отдаленные предки открыли цвѣтокъ Сомы и стали добывать изъ него опьяняющій напитокъ. Существенную часть этихъ традицій образовало, такъ сказать, наслоеніе идеи экстаза Сомы на болѣе древней идеѣ экстаза Рѣчи, при чемъ въ основу міоа легло старое положеніе, гласившее, что Рѣчь создала, взлелѣяла, принесла экстазъ Сомы. Съ теченіемъ времени образы, въ которыхъ была выражена эта древняя религіозная идея, заслонили самую идею, — и получился міоъ, котораго смыслъ былъ почти забытъ. Въ этомъ процессѣ особенно видную роль игралъ образъ птицы вообще и сокола (или орла) въ частности—образъ, который въ числѣ другихъ служилъ для обозначенія Рѣчи. Представленіе Рѣчи въ видѣ птицы идетъ издревле. Оно сквозитъ въ гомеровскихъ «крылатыхъ сло-

вахъ» (ἔπεα πτερόεντα) и въ соотвѣтственныхъ оборотахъ Ригъ-Веды. Такъ, въ одномъ мѣстѣ богини молитвъ охарактеризованы эпитетомъ, который значить: «имѣющія непрозенныя крылья», что намекаетъ на ихъ пернатую природу (I, 22, 11). Вообще представленье полета — не только птицы, но также, напр., стрѣлы — казалось наиболѣе подходящимъ къ природѣ Рѣчи. Рѣчь понималась какъ нѣчто перелетающее изъ устъ говорящаго въ уши внимающаго. Богъ молитвъ, Брахманаспати, стрѣляетъ изъ чудеснаго лука, котораго тетива — это законъ, а стрѣлы — молитвы; онъ ими цѣлитъ въ уши людей (II, 24, 8). Въ ст. X, 114, 5 говорится, что «мудрецы-поэты», вдохновенные жрецы, превращаютъ въ различныя формы единую прекрасную птицу». Эта птица есть, очевидно, Рѣчь (судя по контексту).

Такимъ образомъ, древняя формула: «Рѣчь создала, взлѣбляла, принесла экстазъ Сомы» — могла быть выражена короче и образнѣе такъ: «Птица принесла Сому». Въ своемъ первоначальномъ видѣ эта формула находится въ приведенномъ выше стихѣ X, 125, 2, гдѣ Вачъ (vāc) (Рѣчь) говоритъ о себѣ, что она несетъ Сому, Тваштара, Пушана, Бхага. Выше я упомянулъ, что считаю возможнымъ отдѣлать этотъ стихъ отъ аналогичнаго ему стиха 1-го, гдѣ Рѣчь «несетъ» другихъ боговъ: Митру, Варуну, Агни, Индру, Ашвиновъ. Я считаю это возможнымъ, во-первыхъ, потому, что стихъ 2-ой отличается своимъ размѣромъ какъ отъ перваго, такъ и отъ остальныхъ стиховъ гимна, что указываетъ на его происхожденіе изъ другого источника. Во-вторыхъ, двое изъ божествъ, которыхъ Рѣчь «несетъ» во 2-мъ стихѣ, именно Тваштаръ и Пушанъ, суть боги, родственные Сомѣ и представляющіе собою какъ бы олицетвореніе извѣстныхъ сторонъ идеи Сомы: Тваштаръ, это творецъ — художникъ, дубликатъ Сомы-Эроса, а Пушанъ — это обособленіе оплодотворяющей (дождевой) функціи Сомы, это — Сомы, какъ богъ изобилія. Что же касается до Бхага, то въ нашемъ стихѣ это слово могло первоначально быть нарицательнымъ, какъ оно иногда употребляется въ гимнахъ, и служить лишь эпитетомъ Пушана въ значеніи «благодѣтель», «податель благъ». Итакъ, разсматриваемый стихъ въ сущности говоритъ, что «Рѣчь несетъ Сому».

Но эта старая редакція была заслонена другою, возникшей изъ представленія Рѣчи въ видѣ птицы. Формула «Рѣчь несетъ

Сому» была замѣнена формулою: «птица, или точнѣ соколъ (орель), несетъ Сому (или цвѣтокъ Сомы)». Такъ возникъ знаменитый мифъ о чудесномъ соколѣ, принесшемъ цвѣтокъ Сомы. Наиболѣе полное выраженіе этотъ мифъ получилъ въ гимнахъ IV, 26, и IV, 27. Я ограничусь краткимъ изложеніемъ содержанія этихъ двухъ гимновъ, исходя изъ той ихъ интерпретаціи, которую я предложилъ въ своемъ «Опытѣ изученія вакхич. культовъ» и въ статьѣ, помѣщенной въ «Revue linguistique (1885).

Оба гимна составляютъ одно нераздѣльное цѣлое и заключаютъ въ себѣ діалогъ или споръ между самимъ Сомою, который выставляетъ на видъ свои подвиги, свою мощь и т. д., и неизвѣстнымъ лицомъ, можетъ быть, авторомъ обоихъ гимновъ, который этой похвальбѣ Сомы противопоставляетъ восхваленіе сокола, принесшаго цвѣтокъ Сомы.

Сома повѣствуетъ о своихъ воплощеніяхъ — въ Ману, праотца людей, въ мудреца Какшивана и др., говоритъ о себѣ, что онъ—Солнце, что онъ далъ людямъ землю, посылаетъ дожди, и что сами боги послушны его желаніямъ. Онъ приписываетъ себѣ также подвиги Индры. На эту похвальбу авторъ гимна возражаетъ превознесеніемъ заслугъ сокола: эта птица выше всѣхъ птицъ, она сама, по своей волѣ, принесла Сому съ высочайшаго неба и пр. Возражая на эту хвалу соколу, Сома указываетъ (въ началѣ гимна IV, 27) на свою прирожденную мудрость и мощь, говоритъ, что онъ самъ улетѣлъ съ неба въ видѣ сокола, по своей волѣ, а вовсе не соколъ принесъ его. Затѣмъ опять идетъ реплика, и возражающій беретъ прерванную нить своей рѣчи, продолжаетъ восхвалять сокола, излагаетъ легенду о томъ, какъ нѣкій стрѣлокъ Кришану пустилъ стрѣлой въ сокола и отбилъ одно перо, и кончаетъ указаніемъ на Индру, который пьетъ напитокъ, такъ чудесно принесенный божественнымъ соколомъ.

Анализъ этихъ гимновъ обнаруживаетъ, что было, между прочимъ, два варіанта мифа: 1) соколъ (или вообще птица) принесъ Сому, и 2) самъ Сома, превратившись въ сокола, прилетѣлъ съ высоты небесной на землю. Первоначальное значеніе сокола здѣсь ступешвано, но можно указать на его эпитетъ: «обладающій быстротою мысли» (въ ст. IV, 26, 5), какъ на глухое воспоминаніе о томъ, что это была Ръчъ.

Возможно, что первоначальный смыслъ мифа не былъ

забыть абсолютно и могъ сохраняться въ памяти тѣхъ или другихъ пѣвцовъ или жрецовъ. Въ болѣе позднее время, въ эпоху, непосредственно слѣдующую за ведійской, онъ выплылъ наружу и нашелъ себѣ выраженіе въ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ легендъ, которыя мы находимъ въ такъ-назв. «Брахманахъ» — огромныхъ сборникахъ теологическихъ и литургическихъ толкованій и легендъ, накопившихся въ школахъ индійскихъ богослововъ. Такъ, въ Шятапатха-Брахмана помѣщена легенда о томъ, какъ Сомъ былъ принесенъ не соколомъ, а *Ръчью*. Въ Каушитаки-Брахмана повѣствуется о томъ, какъ *ритмы* принесли Сому, превратившись въ птицъ. Я не могу смотрѣть на эти легенды, какъ на измышленіе досужей фантазіи индійскихъ теологовъ болѣе поздняго времени. Онѣ по прямой линіи происходятъ отъ тѣхъ древнихъ ведійскихъ воззрѣній на Ръчъ въ ея отношеніяхъ къ Сомѣ, которыя я старался изобразить выше въ ихъ послѣдовательномъ развитіи.

Въ заключеніе скажу нѣсколько словъ объ отношеніи моихъ толкованій къ извѣстной теоріи Куна. Этотъ великій ученый, въ своемъ классическомъ трактатѣ: «Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks», блестящимъ образомъ развилъ такъ-называемую «грозовую» теорію происхожденія миеовъ о сошествіи Огня и Напитка. Изъ вышеизложеннаго читатель могъ убѣдиться, что я принимаю въ общемъ эту теорію, но не могу ею ограничиться; я пытаюсь идти дальше, чтобы подъ грозовой миеологіей Сомы найти болѣе древній пласть миеа. Таковыми представляются мнѣ старыя идеи о связи между Ръчью и Напиткомъ. Ръчъ, Напитокъ, Огонь были обоготворены раньше явленій небесныхъ. Эти послѣднія, въ томъ числѣ и грозовыя (Молнія, Громъ, Дождь), впервые, какъ я думаю, и были обоготворены потому собственно, что въ нихъ прозрѣвали — скрытое или явное — присутствіе Огня (скрытаго въ дождѣ, обнаруженнаго въ молніи), Напитка (въ дождѣ) и Ръчи (замаскированной въ дождѣ и молніи, явной — въ громѣ). Движеніе шло отъ земли къ небу, отъ культа къ космосу, отъ психологіи къ метеорологіи.

Къ литературѣ предмета.

О бытѣ, учрежденіяхъ, нравахъ и т. д. индусовъ эпохи Вѣдь трактуеть классическая книга Zimmer'a «*Altindisches Leben*» (1876).—

Превосходное изложеніе тѣхъ же вопросовъ читатель найдетъ въ диссертациі проф. В. Θ. Миллера «*Очерки арийской мифологіи*», т. I. (1876).—

Изученію ведаизма, какъ религіозной системы, посвящены капитальные труды Людвига «*Die Mantralitteratur und das alte Indien*» (1878), А. Bergaigne «*La religion vedique*» (1878—1880), Н. Oldenberg, «*Die religion des Rgveda*» (1892).
