

О С Н О В Ы В Е Д А И З М А .

(Культы Огня и Опьяняющего Напитка).

1.

Индія—это классическая страна религіознаго творчества. Она создала три великія религіозныя системы, не считая множества второстепенныхъ вѣроученій и сектъ, древнихъ и новыхъ. Изъ этихъ трехъ большихъ религій, двѣ существуютъ до сихъ поръ: это брахманизмъ и буддизмъ. Послѣдній получилъ даже значеніе всемірно-историческое. Третья религія, такъ-называемый ведаизмъ, которому и посвященъ настоящій очеркъ, хронологически предшествовала брахманизму и буддизму и представляла древнѣйшую форму религіознаго сознанія индусовъ¹⁾. Она возникла въ незапамятныя времена изъ тѣхъ религіозныхъ основъ, которыя были общимъ достояніемъ индо-иранскаго (арійскаго) племени, а эти основы въ свою очередь возводятся къ соотвѣтственнымъ индо-европейскимъ.

Съ точки зрѣнія науки, изучающей религіозное сознаніе и религіозную жизнь человѣчества, ведаизму должно быть отведено весьма видное мѣсто въ ряду великихъ религіозныхъ системъ древности. Говоря такъ, я имѣю въ виду не то историческое значеніе въ собственномъ смыслѣ слова, какое можетъ выпасть на долю извѣстной религіи, а тотъ религіозно-психологическій интересъ, который представляетъ для науки всякая великая религія сама по себѣ, независимо отъ своихъ историческихъ судебъ. Историческое значеніе ведаизма, срав-

¹⁾ Хронологія эпохи „ведаизма“ можетъ быть опредѣлена лишь приблизительно и гадательно: ведаизмъ возникъ во времена незапамятныя и разложился, претворившись въ брахманизмъ, вѣроятно, въ періодъ между 1000 и 800 г.г. до Р. Х.

нительно со всемірно-исторической ролью Библии или буддизма, представляется ничтожнымъ. Онъ не распространялся среди другихъ народовъ, не вліялъ на другія религіи, не выступалъ на всемірно-исторической сценѣ. Въ эпоху, когда эллинскій міръ впервые вступилъ въ непосредственныя сношенія съ Индеей (послѣ походовъ Александра Македонскаго), ведаизмъ уже не существовалъ, какъ система: отъ него оставался только мифологическій и обрядовый матеріалъ, вошедшій въ обиходъ брахманизма. На историческую и международную арену выступила Индія брахманическая и буддійская, Индія же *ведаическая* развивалась и отцвѣтала въ тиши, въ сторонѣ отъ историческаго движенія народа и событій, въ глуши Пенджаба, гдѣ въ ту эпоху сосредоточивались поселенія индусовъ, въ странѣ, которую они называли страной семи рѣкъ (*sapta sindhavas*). Эти «арійцы», какъ они себя называли, были молодое, бодрое, жизнерадостное племя, еще чуждое тѣхъ крайностей мистицизма, аскетизма и пессимизма, которыми такъ рѣзко характеризуется индійская нація въ послѣдующіе періоды. Зато уже сказывалась другая характерная черта этого народа, такъ своеобразно и богато одареннаго: это именно—выдающіяся философскія способности, склонность къ отвлеченному мышленію и искусственной систематизаціи вѣрованій, въ силу чего простодушная и несложная религія, которую они вынесли изъ прародины, развилась у нихъ въ сложную и искусственную систему, разработанную до мелочей и представляющую одну изъ любопытнѣйшихъ формъ религіознаго сознанія, какія когда-либо были созданы религіознымъ гениемъ народовъ...

Экономическая, общественная, политическая жизнь арійцевъ Пенджаба была очень примитивна сравнительно съ древними цивилизаціями Египта или Месопотаміи... Занимались они преимущественно скотоводствомъ, а также и земледѣліемъ, и жили общинами, во главѣ которыхъ стояли князья; общины группировались въ союзы общинъ, и во главѣ союзовъ стояли особые верховные князья, очевидно, располагавшіе значительными военными силами. Эти союзы составлялись въ виду необходимости соединенными силами бороться съ дикими неарійскими туземцами края, съ которыми арійцы находились въ вѣчной враждѣ, оспаривая у нихъ пастбища, источники, колодцы и инья угодья. Нѣтъ сомнѣнія, что зачастую арій-

скимъ общинамъ приходилось изъ-за тѣхъ благъ воевать и другъ съ другомъ. Вообще это была эпоха борьбы и завоеваній, живо напоминающая эпоху покоренія Палестины народомъ израильскимъ. *Кастъ* еще не было, но ихъ эмбрионъ былъ на-лицо—въ постепенномъ обособленіи сословій: военнаго и въ особенности жреческаго. Жрецы довольно рано организовались въ особый классъ, при чемъ жреческія функціи передавались изъ рода въ родъ. Въ ихъ рукахъ былъ культъ, который они разработали до мелочей, и благодаря которому они пріобрѣтали все большее и большее значеніе и вліяніе. Эти жреческіе роды и были, главнымъ образомъ, носителями тѣхъ философскихъ дарованій, о которыхъ я упомянулъ выше; систематизація мифовъ и вѣрованій, разработка доктрины была ихъ традиціоннымъ дѣломъ. Они же слагали тѣ многочисленные «гимны» богамъ, которые благоговѣнно передавались изъ рода въ родъ и впоследствии были записаны и собраны въ особые сборники, получившіе названіе Ведъ (veda—вѣдѣніе, знаніе); первое мѣсто въ ряду этихъ сборниковъ принадлежитъ тому, который получилъ названіе Ригъ-Веда (rgveda) «Веда гимновъ». Здѣсь собрано болѣе тысячи гимновъ, и весь этотъ матеріаль раздѣленъ на десять частей, называемыхъ «кругами» (mandala). Этотъ кодексъ молитвенныхъ формулъ, славословій, эпическихъ отрывковъ, легендъ, мифовъ и также философско-религіозныхъ стихотвореній, есть результатъ коллективной работы цѣлаго ряда жреческихъ поколѣній отъ временъ незапамятныхъ вплоть до послѣднихъ годовъ ведаизма, когда послѣдній переходилъ въ брахманизмъ. Мы находимъ здѣсь и наивную «молитву» дикаря, и философскія мысли уже весьма развитого ума, и мифы, восходящіе къ индо-европейской древности, и новыя легенды специально индійскаго происхожденія,—старыхъ боговъ, роднящихся съ греческими, иранскими и др., и боговъ новыхъ, которыхъ не знала индо-европейская древность. Старое, исконное является здѣсь въ новой обработкѣ, новое построено по шаблону стараго; идеи глубокой древности, грубыя и наивныя, часто осмысленны, облагорожены, обряды осложнены, древніе культы (напр Огня) получили новую жизнь и могучее развитіе,—и во всемъ этомъ видны движеніе и жизнь, работа мысли, развитіе религіознаго чувства, постепенное расширеніе кругозора. Это—своеобразная картина религіозной жизни въ ея развитіи, многовѣковая ра-

бота умовъ,—и памятникъ, въ которомъ все это сложено, по справедливости долженъ быть признанъ однимъ изъ величайшихъ и важнѣйшихъ памятниковъ древности, который не по своему историческому значенію, а по внутреннему, психологическому интересу смѣло можетъ быть поставленъ на-ряду съ другими великими памятниками древности, каковы Библія, Авеста, поэмы Гомера.

Религія Ведъ есть политеизмъ, во многомъ напоминающій политеизмъ древнихъ грековъ. Вотъ перечень и классификація важнѣйшихъ божествъ, къ которымъ обращены гимны Ригъ-Веды.

1) *Божества культовья*. *Агни*—священный огонь (у грековъ ему отвѣчаютъ Гефестъ и Прометей, а также Гермесъ и Аполлонъ), *Сома*—божество опьяняющаго напитка (у грековъ—Вакхъ - Діонисъ), *Брахманаспати*—владыка молитвы, божество жреческое по преимуществу; *Вачъ* (vāc)—богиня рѣчи и др.

2) *Божества космическія*: *Земля и Небо* (греч. Уранъ и Гайя), *Сурья* (sūrya)—солнце; *Савитаръ* (savitar)—солнце—оплодотворитель; *Ушасъ* (usas)—заря, и др.

3) Группа божествъ, имѣвшихъ первоначально значеніе преимущественно культурное и этическое и носящихъ названіе «сыновъ Адити» (богиня моральной чистоты): *Варуна* (защитникъ), *Митра* (другъ), *Бхага* (благодѣтель, даритель благъ), *Арьяманъ* (другъ), *Анша* (распредѣлитель).

4) *Божества грозы, бурь и войны*: *Индра*—грозовое божество, предводитель и покровитель арійцевъ въ ихъ борьбѣ съ не-арійскими племенами Пенджаба, съ теченіемъ времени (въ цвѣтущую эпоху ведаизма) признанный верховнымъ богомъ, владыкой боговъ (у грековъ ему отвѣчаетъ Зевсъ, но между ними нѣтъ фактическаго родства), *Маруты*—божества вѣтровъ и бурь и *Рудра*—ихъ отецъ.

5) *Божества, которыхъ природа и происхождение неясны*: два *Ашвина*, три *Рибху* (ṛbhu) и др.

Съ точки зрѣнія относительной древности эти божества распредѣляются такъ: древнѣйшими, восходящими въ индо-европейскую древность, должны быть признаны Агни, Сома и всѣ божества космическія (прежде всего Земля, Небо, Солнце, Заря), затѣмъ слѣдуютъ божества, восходящія не къ индо-европейской, но къ индо-иранской (арійской) древности,—общія

индусамъ и иранцамъ, т. е. такія, концепція которыхъ сложилась въ эпоху, когда эти два народа, выдѣлившись изъ индо-европейскаго пранарода, жили еще общей жизнью, образуя одно племя. Таковы божества: Варуна, которому отвѣчаетъ авестійскій Ашго (Ормуздъ), и Митра, отвѣчающій авестійскому Mithro. Далѣе идутъ божества специально-индійскаго происхожденія, т. е. такія, въ которыхъ мы можемъ открыть только нѣкоторые атрибуты, возводящіеся къ индо-иранской или къ индо-европейской древности, но которыхъ концепція и важнѣйшія черты являются индійскими новообразованиями. Таковы прежде всего Индра, а также Брахманаспати, Ашвины и нѣкоторые другіе.

Это общая схема ведійскаго политеизма. Наша задача будетъ состоять въ томъ, чтобы раскрыть и прослѣдить основныя идеи и нѣкоторые мифологическіе образы этой религіи, принадлежащіе къ числу древнѣйшихъ. И прежде всего мы постараемся уяснить то начало, которое лежитъ «во главѣ угла», — центральную идею ведаизма, душу этой религіи. Ибо во всякой религіозной системѣ есть своя основная идея, къ которой тяготѣетъ все содержаніе религіи. Въ іудаизмѣ — единобожіе и мессіанизмъ, въ маздеизмѣ (религія Зороастра) — дуализмъ, и т. д. Въ ведаизмѣ такимъ центральнымъ пунктомъ является своеобразная идея культа и теософія культовыхъ божествъ — *Агни и Сомы*¹⁾.

2.

Погоня за Богами.—«Молитва».

Въ первомъ стихѣ гимна IV, 29, мы находимъ слѣдующее обращеніе къ Индрѣ: «О, Индра, прійди къ намъ, минуя многочисленныя возліянія врага». Индра — національное божество арійцевъ эпохи Ведъ; онъ неизмѣнно держитъ ихъ сторону въ борьбѣ съ не-арійскими племенами Пенджаба; эти послѣднія, называемыя *дасью* (dasyu), его услугами не поль-

1) Въ нижеслѣдующемъ изложеніи всѣ цитаты взяты изъ Ригъ-Веды, при чемъ римскія цифры обозначаютъ соотвѣтственную часть Ригъ-Веды, арабскія же — первая — гимнъ, а вторая — стихъ, напр., IV, 29, 1: первый стихъ 29-го гимна 4-ой книги Ригъ-Веды.

зуются, не поклоняются ему, не приносятъ ему жертвенныхъ даровъ и возліяній; онъ не ихъ богъ, онъ—богъ арійцевъ. Итакъ «врагъ», о которомъ говорится въ нашемъ стихѣ, это—не дасью, это—тѣ же арійцы. Враждуютъ между собой два арійскихъ племени (или два союза арійскихъ общинъ), оба наперерывъ стараются привлечь Индру на свою сторону. Къ какимъ же средствамъ прибѣгаютъ они для привлеченія Индры? Они пользуются жертвоприношеніями, возліянiami, гимнами, однимъ словомъ—*силою культа*. Смыслъ стиха сводится къ пожеланію, чтобы Индра не поддался чарамъ культа, совершаемаго «врагомъ», и пришелъ къ «намъ», переводя буквально, — «чрезъ» или «сквозь» многочисленныя возліанія врага.

Подобныя же обращенія мы находимъ и въ другихъ мѣстахъ. Такъ, въ стихѣ VII, 28, 1—говорится: «приди къ нашей молитвѣ... Всѣ люди съ разныхъ сторонъ призываютъ тебя, но ты услышь именно насъ». Слова эти обращены къ тому же Индрѣ. Это самый популярный богъ арійцевъ, и всѣ арійскія племена и общины наперерывъ стремятся воспользоваться его помощью, его покровительствомъ.—«Да не остановятъ твоихъ двухъ гнѣдыхъ... другіе жертвователи,—иди сюда мимо всѣхъ»—читаемъ мы въ стихѣ III, 35, 5.

Но между первымъ стихомъ (IV, 29, 1) и двумя другими, которые мы привели, усматривается слѣдующее, не лишнее интереса, различіе. Въ первомъ (IV, 29, 1) ясно говорится о «врагѣ», и, по смыслу стиха, Индрѣ, по необходимости, приходится выбирать между двумя сторонами: онъ не можетъ поддерживать обѣ стороны. Въ двухъ другихъ (VII, 28, 1, и III, 35, 5) нѣтъ никакихъ указаній на то, чтобы эти «всѣ люди», наперерывъ взывающіе къ Индрѣ, и эти «жертвователи» находились во враждебныхъ отношеніяхъ между собой. Всѣмъ нуженъ Индра и всѣ обращаются къ нему. Но въ такомъ случаѣ почему же Индра такъ настойчиво приглашается «услышать именно насъ», при чемъ подразумѣвается: «а не другихъ»? Развѣ онъ не могъ бы одновременно внять мольбѣ всѣхъ или многихъ? Въ томъ-то и дѣло, что онъ, такъ сказать, физически не въ состояніи сдѣлать этого. По понятіямъ эпохи, божество дѣйствуетъ не иначе, какъ движимое силою культа, при чемъ оно должно самолично явиться къ жертвоприношенію; вкусивъ жертвенные дары, выслушавъ моленія

тѣхъ, которые совершили культъ, оно нѣкоторымъ образомъ обязуется или принуждается исполнить то, о чемъ его просятъ. Понятно, что, разъ божество услышало однихъ и явилось къ нимъ, eo ipso оно отвернулось отъ другихъ. На многочисленныя обращенія смерныхъ Индра могъ отвѣтить: не разорваться же мнѣ! Ведійскіе боги (за изъятіемъ Агни, Сомы и нѣкоторыхъ другихъ) въ строгомъ смыслѣ не вездѣсущи и не всемогущи ¹⁾).

Есть сила выше ихъ, которая способна связать ихъ волю: *это сила культа*. Вышеприведенный стихъ, гдѣ сказано: «услышь именно насъ», взятый отдѣльно, могъ бы вызвать въ насъ представленіе, что Индра воленъ внять или не внять. Но такое представленіе было бы ошибочнымъ. Вся совокупность данныхъ Ригъ-Веды свидѣтельствуетъ о томъ, что не отъ Индры зависитъ услышать или не услышать. Истинный смыслъ обращенія яснѣе выставленъ на видъ въ другомъ стихѣ—VII, 32, 1: «да не удержать тебя вдали отъ насъ даже жрецы—вагхаты ²⁾); прійди къ нашему жертвенному пиршеству хотя бы издалека, или услышь насъ, если ты находишься по близости». Гдѣ-то тамъ далеко жрецы—вагхаты пускаютъ въ ходъ всѣ силы культа, чтобы удержать Индру и воспользоваться его благодѣянiями; но «мы» въ свою очередь снарядили такой грандіозный культъ, который способенъ привлечь Индру къ «намъ» даже издалека. Чѣмъ дальше божество, тѣмъ труднѣе его привлечь, тѣмъ громче, такъ сказать, долженъ быть голосъ культа, чтобы магическое заклинаніе «прійди къ намъ» могло воздѣйствовать на божество. Эти обращенія «прійди», «услышь», и т. п. суть именно *«заклинанія»*, которыя связываютъ волю божества, а не просьбы, которымъ богъ воленъ внять или не внять. Индра придетъ къ тѣмъ, чей культъ окажется сильнѣе, чьи заклинанія могущественнѣе. «Какъ стрѣлокъ далеко бросаетъ стрѣлу»,— читаемъ мы въ стихѣ X, 42, 1,—«такъ вознеси ему (Индрѣ) гимнь, искусно его (гимнь) снаряжая. Рѣчью, о, жрецы, по-

1) Эпитеты, указывающіе на всемогущество божествъ, встрѣчаются перѣдко, но въ большинствѣ случаевъ они употреблены въ весьма условномъ смыслѣ. Не нужно упускать изъ виду также и того обстоятельства, что авторы ведійскихъ гимновъ часто намѣренно льстятъ данному божеству, приписывая ему такіе атрибуты, которые не вытекаютъ изъ его сущности. Сюда относится между прочимъ перенесеніе атрибутовъ одного божества на другое.

2) Особое названіе жрецовъ, а можетъ быть, и особый ихъ разрядъ.

бѣдите рѣчь врага. Пѣвецъ, останови Индру у напитка Сомы».

Индру именно пужно «остановить». Буйный богъ грозы, онъ мчится, какъ слѣпая сила природы, окруженный сонмомъ воинственныхъ Марутовъ, божествъ вѣтровъ и бурь; онъ мчится, привлекаемый заклинаніями противниковъ: нужно направить всѣ силы культа, нужно пустить въ него заколдованной стрѣлой гимна: быть можетъ, онъ остановится, быть можетъ,—удастся перехватить его на дорогѣ и удержать у себя. Это дѣло не легкое. Приходится конкурировать со многими соискателями. Всюду, у всѣхъ племенъ арійскихъ, возжены священные огни для жертвоприношенія Индрѣ, всюду раздаются по его адресу молитвенныя формулы, заклинанія, хвалебныя гимны. «Много людскихъ возліаній» — говоритъ стихъ X, 89, 16—«(много) молитвъ поющихъ жрецовъ очаровали тебя (Индру), (но) прійди къ намъ сюда на помощь, минуя всѣхъ (другихъ) поющихъ (тебѣ), внимая (только) этому (нашему) общему возванію!» Это было, вѣроятно, торжественное священнодѣйствіе, снаряженное жрецами—представителями нѣсколькихъ общинъ, составившихъ союзъ въ виду преслѣдованія какой-либо цѣли (напр. для борьбы съ дасью). И вотъ они стараются такъ или иначе привлечь Индру къ себѣ (ибо какое можетъ быть предпріятіе безъ Индры?), т. е. отбить его отъ другихъ. Такое же стремленіе отбить Индру находимъ мы и стихъ X, 160, 1: «О, Индра, да не остановятъ (удержать) тебя другіе, приносящіе жертву». Тутъ же Индра приглашается распрячь коней и приняться за напитокъ Сомы, ему приподнесенный.

Подобная же конкуренція происходила и по отношенію къ другимъ божествамъ. Такъ въ стихъ V, 77, 2,—читаемъ: «совершайте жертвоприношеніе Ашвинамъ рано утромъ, торопите ихъ (Ашвиновъ)!.. Другой, кромѣ насъ, также принести (имъ) жертву, а кто жертвуетъ раньше другихъ, тотъ и получаетъ». Въ другомъ мѣстѣ о тѣхъ же Ашвинахъ сказано, что во многихъ мѣстахъ (или многократно) призываютъ ихъ моленіями, но «прійдите къ нашимъ возліаніямъ», «другіе священнодѣйствующіе да не овладѣютъ вами» (VII, 69, 6). «Зачѣмъ (взываетъ жрецъ Ватса пзъ рода Канвовъ въ стихѣ VIII, 8, 8) другіе, кромѣ насъ, осаждаютъ васъ хвалебными пѣснями? Сынъ Канвы, жрецъ Ватса, укрѣпилъ васъ гимнами».

Этотъ очевидно вполне полагается на силу своего культа, по крайней мѣрѣ по отношенію къ Ашвинамъ: зачѣмъ другіе воспѣваютъ Ашвиновъ? Вѣдь это напрасно: нашъ культъ сильнѣе, они придутъ къ намъ. Но не всѣ такъ самонадѣянны, и въ другихъ мѣстахъ этого рода довольно ясно звучитъ нота нѣкотораго безпокойства, какъ бы другіе не задержали искомое божество, напр., въ стихахъ IV, 44, 5 («да не овладѣютъ вами, Ашвинами, другіе благочестивые»), VIII, 65, 9 («пре- небреги (Индра) всѣми (прочими) благочестивыми, вдохновенными (жрецами) (или жрецами врага), прійди скорѣй»), VII, 66, 12 («прійди, о, мощный, даже мимо возліяній врага, услышь мой зовъ») и т. д.

Понятіе «молитвы», которое мы можемъ извлечь изъ этихъ и подобныхъ обращеній къ божеству, далеко не совпадаетъ съ тѣмъ, которое мы привыкли соединять со словомъ «молитва». Это не моленія въ собственномъ смыслѣ, это почти приказанія, но только особаго рода: ихъ можно удобнѣе всего назвать «*заклинательными формулами*». Въ ту отдаленную эпоху арийцы Пенджаба еще не достигли той ступени развитія, на которой люди впервые начинаютъ молиться. Настоящая молитва начинается тогда, когда человѣкъ приходитъ къ сознанію своего ничтожества предъ всемогуществомъ божества, когда онъ въ глубинѣ души смиряется предъ божественной волей, и обращается къ божеству не иначе, какъ съ полной покорностью и глубокимъ благоговѣніемъ. Напрасно будемъ мы искать въ гимнахъ Ведъ выраженія этихъ чувствъ. Ведійскія отношенія человѣка къ божеству совсѣмъ иныя. Человѣкъ еще не созналъ своего ничтожества, онъ считаетъ себя, если не равнымъ божеству, то нужнымъ ему. Дѣло въ томъ, что въ рукахъ человѣка находится нѣчто такое, безъ чего боги не могутъ обойтись, сила, которая необходима богамъ, которая ихъ питаетъ, поддерживааетъ ихъ божественную мощь и даже безсмертіе. Эта сила есть *культъ вообще* и «*молитва*» (въ ведійскомъ смыслѣ) въ частности. Ясное дѣло, что такое понятіе «молитвы», какъ чего-то необходимаго самому божеству, не есть наше понятіе молитвы. Оно не заключаетъ въ себѣ тѣхъ представленій смиренія, покорности, благоговѣнія, которыя съ нашей точки зрѣнія должны непременно входить въ это понятіе. Оно ставитъ человѣка на одну

доску съ божествомъ и устанавливаетъ между ними отношенія двухъ договаривающихся сторонъ.

Постараемся же ближе опредѣлить сущность ведійской «молитвы», т. е. тѣ психологическіе моменты, выраженіемъ которыхъ она была.

3.

Молитва—часть культа.—Сила культа.

Первое, что необходимо установить какъ правило, сводится къ слѣдующему: *молитва еще не отдѣлена отъ культа*. Изучая многочисленные гимны Ригъ-Веды, мы убѣждаемся, что индусы того времени «молились» не иначе, какъ совершая извѣстные обряды жертвоприношеній. Молитва—это одна изъ частей культа. Сама по себѣ, независимо отъ послѣдняго, она немислима: она потеряла бы всю свою силу, не дошла бы до божества, не могла бы на него воздѣйствовать.

Итакъ, выяснить ведійское понятіе о силѣ молитвъ можно только въ связи съ общимъ понятіемъ о силѣ культа. Это послѣднее раскроется само собой по мѣрѣ того, какъ мы будемъ знакомиться съ природой культовыхъ божествъ—Агни и Сомы. Но прежде чѣмъ мы перейдемъ къ изученію этихъ божествъ культа, необходимо сгруппировать нѣсколько мѣстъ изъ гимновъ, чтобы читатель могъ составить себѣ наглядное представленіе о томъ, какую силу и какую роль приписывали индусы эпохи Ведъ культу вообще и «молитвѣ» въ частности.

Въ стихѣ III, 32, 11 прославляется одинъ изъ важнѣйшихъ подвиговъ Индры—убіеніе «змѣи» (подъ которой, вѣроятно, понималась туча). Въ слѣдующемъ стихѣ 12, въ концѣ, прямо сказано, что при совершеніи этого подвига палицѣ Индры помогло жертвоприношеніе, а въ началѣ стиха—что жертвоприношеніе и преподнесеніе напитка Сомы было для Индры укрѣпляющимъ средствомъ. Далѣе, въ стихѣ 13-мъ, сказано: «посредствомъ жертвоприношенія я привлекъ Индру, я могъ бы склонить его къ новому благодѣянію, его, который укрѣпился гимнами древними, средними и нынѣшними». Это одно изъ наиболѣе категорическихъ мѣстъ. Боги получаютъ свою силу, крѣпость, ростъ и пр. отъ культа. Не лишнее

будетъ обратить вниманіе на нѣкоторые термины, употребленные здѣсь, тѣмъ болѣе, что они принадлежатъ къ числу обычныхъ. Выраженія, которыя я передалъ словами «укрѣпляющее средство» и «укрѣпился», произведены отъ корня *vardh*, котораго основное значеніе—растп. Отъ него мы имѣемъ слово *vardhana*,—употребленное въ нашемъ мѣстѣ и обозначающее, какъ прилагательное, «дающій ростъ», «укрѣпляющій», «развивающій», а какъ существительное—«средство, дающее ростъ», «сила, благопріятствующая развитію». Культъ для божества есть именно такое средство или сила, такое *vardhanam*. Боги подъ воздѣйствіемъ культа «растутъ», «развиваются», «крѣпнутъ», «благодеятвуютъ». Эти оттѣнки выражаются обыкновенно разными формами, произведенными отъ того же корня *vardh*. Такъ напр., въ стихѣ VII, 95, 6 сказано: «прославимъ этого Индру, котораго возрастили гимны». Мы бы совершенно исказили смыслъ стиха, если бы санскритскій терминъ *vardhur* (взростили, взлелѣяли, укрѣпили) перевели бы «возвеличили, прославили» и т. п. Насколько такой переводъ былъ бы плохъ, это, помимо всего прочаго, можно усмотрѣть изъ сопоставленія приведеннаго стиха съ параллельнымъ ему стихомъ VIII, 6, 35, гдѣ стоитъ тотъ же самый глаголъ (*vardhur*) и употребленъ для обозначенія гимновъ тотъ же терминъ, что и тамъ (*uktha*). Послѣдній стихъ гласитъ: «Индру взростили (упитали) гимны, какъ рѣки—океанъ».

Въ стихѣ VII, 19, 11 пѣвецъ обращается къ Индрѣ съ пожеланіемъ, чтобы онъ „возросъ“ или „укрѣпился“ (опять тотъ же глаголъ *vardh*) тѣломъ, *поощряемый* или *побуждаемый молитвою*. Подчеркнутое выраженіе употреблено также въ стихѣ III, 34, 1, гдѣ между прочимъ сказано: „Индра, поощряемый (побуждаемый) молитвою, возросъ (окрѣпъ) тѣломъ и наполнилъ собою два міра (небо и землю)“. Въ слѣдующемъ же стихѣ 2-мъ говорится: „я возношу „рѣчь“ (т. е. молитву, гимнъ), какъ поощреніе для тебя, мощнаго воителя, снаряжая (тебя) къ безсмертію“.

Итакъ, Индра получаетъ отъ культа вообще и отъ „молитвы“ въ частности, такъ сказать, толчекъ, импульсъ, побуждающій его развиваться, расти, крѣпнуть. Мало того: культомъ, гимнами, „молитвами“ жрецъ „снаряжаетъ“ Индру для безсмертія. Вотъ идея, которая не можетъ не показаться намъ еще болѣе странной и чуждой нашему религіозному чувству, чѣмъ та,

что культъ, молитвы, гимны являются для божества источникомъ „роста“ и силы. А между тѣмъ разстояніе между этими двумя идеями не такъ ужь велико, и если мы примемъ одну, то намъ не трудно будетъ, отрѣшившись отъ современныхъ понятій, постичь и другую, въ особенности, когда мы ближе познакомимся съ ведійскимъ понятіемъ „безсмертія“. Къ анализу этого послѣдняго мы обратимся немного ниже, а пока я укажу только на слѣдующую черту, которая поможетъ намъ разобраться въ этихъ столь чуждыхъ намъ возрѣніяхъ. Въ вышеприведенномъ выраженіи стиха III, 34, 2: „я возношу рѣчь—какъ поощреніе тебѣ, могучему воителю“ сквозитъ представленіе о томъ, что хотя Индра есть самъ по себѣ, по природѣ своей, независимо отъ культа, могучій воитель, но „рѣчь“ все-таки ему необходима, какъ толчекъ, какъ нѣкоторое поощряющее, укрѣпляющее, вдохновляющее средство, благодаря которому этотъ герой получаетъ возможность обнаружить и развернуть свою мощь. То же самое проглядываетъ и въ выраженіи стиха X, 116, 5: „тебѣ, мощному, я даю мощь и силу“. Индра могучъ самъ по себѣ, но этой природной мощи еще недостаточно, она какъ бы находится въ скрытомъ видѣ, въ потенциальномъ состояніи; жрецъ чарами культа содѣйствуетъ ея обнаруженію, ея дальнѣйшему развитію, а главное онъ овладѣваетъ ею и направляетъ ее такъ, какъ это выгодно для людей. Такое же заключеніе мы выносимъ также изъ стиха X, 120, 5, гдѣ между прочимъ сказано: „я побуждаю (привожу въ дѣйствіе) твои оружія посредствомъ гимновъ („рѣчей“), я изоощряю твои силы молитвою“. Равнымъ образомъ и безсмертіе боговъ требуетъ поддержки со стороны культа. Боги безсмертны, такъ сказать, потенциально; посредствомъ культа это безсмертіе, если можно такъ выразиться, реализуется. Оно стоитъ къ культу въ тѣхъ же отношеніяхъ, какъ и ихъ „ростъ“, „сила“, оружіе. „Вамъ,—говорится въ стихѣ X, 52, 5,—доставляю я посредствомъ жертвы мощное безсмертіе, съ тѣмъ чтобы дать вамъ, о, боги, просторъ (благоденствіе); я бы желалъ вложить палицу въ руки Индры, чтобы онъ вышелъ побѣдителемъ изъ всѣхъ этихъ битвъ!“ — „Возьми себѣ мой гимнъ (который) лучше любого союзника“, гласитъ стихъ I, 10, 10.

Послѣ всего сказаннаго читатель могъ достаточно ознакомиться съ общимъ понятіемъ ведійской „молитвы“. Теперь

я укажу на тѣ термины, которыми чаще всего обозначаются въ гимнахъ Ригъ-Веды разные виды словесныхъ обращеній къ божеству. Чаще всего употребляются, какъ своего рода технические термины, слова: *gir*—(гирь)—собственно „голосъ“, „пѣніе“; *vāc*—(вачь)—собственно рѣчь, пѣніе: *bráhmaṇ*—(брахмаṇь)—„экстазь“; *dhī*—(дхи)—мысль, желаніе, намѣреніе, стремленіе, *dhīti*—то же самое, и нѣкоторыя другія слова для обозначенія разнаго рода обращеній къ божеству, преимущественно призывныхъ, поощрительныхъ, просительныхъ, благодарственныхъ, а также и хвалебныхъ, но для послѣднихъ, для славословій въ собственномъ смыслѣ, существуетъ спеціальнѣйшій терминъ: *stoma* (стома)—хвала, прославленіе, гимнь.

Эта терминологія довольно наглядно рисуетъ намъ ведійское понятіе молитвы. Ведійская «молитва» прежде всего есть *vāc* и *gir* т. е. она непременно должна быть выражена въ словахъ и пропѣта. Оба термина выражаютъ въ себѣ представленія рѣчи-пѣнія. Индусы эпохи ведъ не имѣли понятія о молитвѣ мысленной, о молитвенномъ настроеніи независимо отъ его выраженія въ словѣ и пѣніи. Ибо въ такомъ случаѣ какъ же божество услышитъ молитву? Мало того: такая молитва, если бы даже она какъ-нибудь и дошла до божества, не подѣйствуетъ на него, потому что она дѣйствуетъ именно своими словами,—ихъ звуками, ритмомъ рѣчи, чарами этого ритма. Вотъ эти-то чары и ихъ воздѣйствіе и обозначались вышеприведеннымъ терминомъ *bráhmaṇ* ¹⁾.

«Молитвы» понимались какъ нѣчто объективное, независимое отъ молящагося человѣка; это отнюдь не просто функція души человѣческой, это—какъ бы самостоятельныя и къ тому же одаренныя сверхъестественной силой существа, которыми люди пользуются въ своихъ сношеніяхъ съ богами, потому что эти существа, эти «богини рѣчи», обладаютъ особой магической силой—дѣйствовать на волю боговъ. Однимъ словомъ, «молитвы» и гимны были объективированы и обоготворены. Въ своемъ мѣстѣ мы познакомимся съ нѣкоторыми мифологическими образами, сюда относящимися. Теперь же намъ нужно выяснитъ ведійское понятіе безсмертія, мимоходомъ затронутое выше; это необходимо, между прочимъ, для правильнаго пониманія ведійской идеи культа.

¹⁾ Нужно отличать это *bráhmaṇ* (сред. рода, имен. пад., ед. ч.—*bráhma*) отъ слова *brahmaṇ*—(муж. р., имен. п. ед. ч.—*brahmā*)—жрецъ.

4.

Безсмертіе боговъ и людей.

Безсмертіе—это отличительный признакъ боговъ. Боги и богини, обоготворенныя явленія природы, разные атрибуты божествъ очень часто опредѣляются эпитетами *amṛta*—(амрта) и *amartya*—(амартья)—*безсмертные*, люди же, въ противоположность божествамъ, называются *marta, martya*—*смертные*. Это различіе между «двумя племенами», какъ называются въ гимнахъ Ведъ люди и боги, проведено съ достаточной отчетливостью и послѣдовательностью. Но при всемъ томъ разстояніе между безсмертіемъ боговъ и смертностью людей, съ ведійской точки зрѣнія, далеко не такъ велико, какъ мы могли бы думать.

Боги безсмертны, но ихъ безсмертіе не обходится безъ поддержки культа, а культъ находится въ рукахъ людей, стало быть, люди являются нѣкоторымъ образомъ блюстителями безсмертія боговъ. Божество какъ бы ждетъ отъ смертныхъ подтвержденія и признанія своего безсмертія, какъ и другихъ атрибутовъ. Эта черта съ особенной наивностью сказалась въ стихѣ VIII, 93, 5, обращенномъ къ Индрѣ: «Когда же, о, истинный владыка, мощно-возросшій, ты думаешь о себѣ такъ: «да не умру я»,—то это у тебя вполнѣ вѣрно (основательно)». Безъ такого подтвержденія и безъ поддержки со стороны культа, безсмертіе Индры могло бы истощиться, изсякнуть, какъ это могло бы случиться, напр., съ его силою, храбростью и т. д. Совершая для того или другого божества таинство кѹльта, актъ жертвоприношенія, челобѣкъ, по выраженію стиха III, 34, 2, «снаряжаетъ» его, это божество, «для безсмертія».

На чемъ же зиждется эта таинственная сила культа?

Первоисточникъ безсмертія, это—*священный огонь* (Агни). Онъ именуется безсмертнымъ (*amṛta, amartya*) не только какъ богъ, какъ всякое божество, но и какъ источникъ безсмертія для другихъ боговъ. Въ этомъ смыслѣ онъ называется также «стражемъ» и «хранителемъ» безсмертія, напр., въ стихахъ VI, 7, 7 и VI, 9, 3. Въ стихѣ же VI, 7, 4 мы находимъ такое обращеніе къ огню: «твоею силою (боги) достигли безсмертія».

Какъ образовалось такое воззрѣніе на огонь, это мы по-

стараемся рассмотреть ниже. Пока примем его как фактъ: оно дастъ намъ ключъ къ объясненію таинственной силы культа— поддерживать безсмертіе боговъ. Дѣло въ томъ, что огонь есть по преимуществу божество культа, онъ образуетъ его необходимую основу, безъ которой немислимо никакое священнодѣйствіе. Все, что люди преподносятъ богамъ въ актѣ жертвоприношенія, проходитъ чрезъ священный огонь, который служитъ посредникомъ между людьми и богами. Такимъ образомъ въ таинствѣ культа боги вступаютъ въ непосредственное общеніе съ огнемъ, этимъ первоисточникомъ и хранителемъ безсмертія. Вотъ почему культъ можетъ оказывать поддержку безсмертію боговъ, и вотъ почему слабый смертный, совершая таинство жертвоприношенія, имѣетъ полное право сказать божеству: я снаряжаю тебя для безсмертія.

Но въ культѣ еще есть другой источникъ безсмертія. Это— священный напитокъ Сомы, играющій весьма важную роль въ религіозной системѣ веданзма. Сома есть божество не только опьяненія, экстаза, пѣнія, поэзіи, но также и безсмертія, какъ и Агни. Онъ именуется безсмертнымъ въ томъ смыслѣ, какъ и Огонь, т. е. онъ безсмертенъ не только самъ по себѣ, но и служитъ источникомъ безсмертія для другихъ боговъ. Это прямо сказано въ стихѣ IX, 106, 8: «боги выпили тебя для безсмертія».

Итакъ, культъ является для боговъ поддержкою ихъ безсмертія, потому что онъ зиждется на Огнѣ, и потому также, что напитокъ Сомы составляетъ его существенную принадлежность.

Но благодѣянїями культа пользуются не одни боги; ими пользуются и люди. Можно даже сказать, что культъ есть учрежденіе, имѣющее въ виду преимущественно благо людей. Онъ оказываетъ извѣстныя услуги богамъ, обязуя ихъ тѣмъ самымъ покровительствовать и помогать людямъ. Но, помимо этого, люди непосредственно извлекаютъ извѣстныя выгоды изъ культа, участвуя вмѣстѣ съ богами въ «жертвенномъ пиршествѣ», вкушая жертвенную пищу и напитокъ Сомы. Они, стало быть, также «пріобщаются» Огнию и Сомѣ, этимъ первоисточникамъ безсмертія. Неужели же это пріобщеніе не отразится на ихъ смертной природѣ? Ясное дѣло, что оно не можетъ пройти безслѣдно, и человѣкъ такимъ путемъ пріобрѣтаетъ своего рода «безсмертіе».

Въ чемъ же состоитъ это безсмертіе смертныхъ?

Прежде всего оно сводится къ размноженію потомства. Стихъ V, 4, 10, гласитъ: «я, считающій себя смертнымъ, взываю къ тебѣ, безсмертному: о, Джатаведасъ (мудрецъ, «знающій существа»—эпитетъ Агни), дай намъ славу,—да достигну я безсмертія потомствомъ». Въ стихъ I, 31, 7, находимъ слѣдующее: «ты, Агни, ежедневно сообщаешь смертному высшее безсмертіе и славу». Здѣсь опять на-ряду съ «безсмертіемъ» говорится о «славѣ»: это не что иное, какъ увѣковѣченіе имени въ потомствѣ, это почти синонимъ «человѣческаго безсмертія», которое состоитъ въ продленіи рода. Слава, о которой такъ часто говорится въ гимнахъ Ригъ-Веды, о дарованіи которой такъ часто молятъ боговъ авторы гимновъ, обозначаетъ такимъ образомъ жизнь въ потомствѣ, а жизнь въ потомствѣ есть своего рода безсмертіе. По понятіямъ эпохи, это одно изъ величайшихъ благъ, какія только могутъ выпасть на долю смертныхъ. Гимны Ригъ-Веды переполнены моленіями о продленіи рода, о дарованіи «сына—продолжителя рода», о размноженіи потомства. Здѣсь мы опять встрѣчаемся съ одной изъ характерныхъ идей древности—съ своеобразнымъ, весьма отличнымъ отъ нашего, пониманіемъ личности и ея отношеній къ предкамъ и потомкамъ. Неразрывными религіозными узами былъ связанъ человѣкъ съ цѣлыми поколѣніями своихъ предковъ, души которыхъ, на-ряду съ богами, являются предметомъ религіознаго почитанія. Эти души предковъ обозначаются словомъ: *pitaras* — «отцы». Имъ посвященъ, между прочимъ, гимнъ X, 15, гдѣ они призываются къ жертвоприношенію, и гдѣ у нихъ испрашиваются тѣ же блага, о которыхъ обыкновенно просятъ боговъ. Вообще «отцы» въ гимнахъ Ригъ-Веды неоднократно ставятся на одну доску съ богами и даже представляются участниками разныхъ подвиговъ и космогоническихъ дѣяній боговъ. Въ указанномъ гимнѣ призываются «отцы» недавно умершіе, и тѣ, которые умерли въ болѣе отдаленное время, и тѣ, которые умерли въ глубокой древности, что выражено такъ: «близкіе (къ намъ), средніе и отдаленные» (ст. I). То же самое высказано нѣсколько иначе въ стихъ 13, обращенномъ къ Агни: «отцовъ, которые здѣсь, и тѣхъ, которыхъ нѣтъ здѣсь,—которыхъ мы не знаемъ, ты знаешь, о, Джатаведасъ, сколько ихъ». Всѣ эти поколѣнія предковъ призываются къ участию въ жертвенномъ пиршествѣ, имъ препод-

носить жертвенную пищу, возліянiя, напитки Сомы (ст. 8—12). Этотъ культъ предковъ необходимъ для поддержанiя ихъ безсмертія и образуетъ священную обязанность человѣка, для котораго потерять связь съ предками значило потерять цѣлое, часть котораго онъ составлялъ. Это цѣлое слагалось изъ двухъ огромныхъ половинъ: изъ длиннаго ряда поколѣній, теряющихся въ глубинѣ временъ, и изъ неопредѣленно-длиннаго ряда грядущихъ поколѣній. Въ этого цѣлаго, безъ этихъ двухъ половинъ, человѣкъ не можетъ существовать ни юридически, ни нравственно. Онъ теряетъ все и становится «непомнящимъ родства». Но въ особенности теряетъ онъ свои права на безсмертіе, потому что безсмертіе осуществляется для человѣка только въ непрерывности рода и родового культа предковъ. Съ прекращеніемъ потомства самъ собою падаетъ культъ предковъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ должно изсякнуть ихъ безсмертіе; такимъ образомъ въ продленіи рода заинтересованы цѣлыя поколѣнія, отошедшія въ вѣчность, и когда молящійся взываетъ къ Агни и другимъ богамъ о дарованіи сына, о потомствѣ, о продленіи рода, то онъ молить объ этомъ не за себя только, а за всѣхъ своихъ предковъ, онъ является въ этомъ случаѣ ходатаемъ цѣлаго рода, и его моленiя есть коллективное моленіе многихъ поколѣній мертвецовъ.

Итакъ, заключая все сказанное о ведійскомъ понятiи безсмертія, мы можемъ подраздѣлить его на три категорiи: во-первыхъ, безсмертіе Агни и Сомы, представляющееся абсолютнымъ и служащее источникомъ безсмертія для другихъ боговъ, а также и для людей; во-вторыхъ, безсмертіе другихъ боговъ (кромѣ Агни Сомы и отчасти также кромѣ Земли и Неба—божествъ космическихъ), представляющееся относительнымъ, требующее подтвержденiя и поддержки со стороны культа; въ третьихъ, безсмертіе людей, еще болѣе относительное, сводящееся къ безсмертію душъ и непрерывности рода, цѣликомъ основанное на родовомъ культѣ предковъ.

Сознанію древнихъ индусовъ эпохи Ведъ смертная природа человѣка представлялась абсолютною (если можно такъ выразиться) только по отношенію къ безсмертію Агни и Сомы. Въ отношеніи же къ безсмертію Индры и другихъ не культовыхъ божествъ (за исключеніемъ Земли и Неба),—безсмертію, въ извѣстной степени условному,—она представлялась далеко не столь абсолютной. Человѣку стоило только уме-

реть, чтобы его душа приобщилась къ безсмертію, подобному тому, которое свойственно богамъ. И если это человѣческое безсмертіе немислимо безъ поддержки культа, то и безсмертіе Индры и другихъ боговъ въ свою очередь безъ нея не обходится. Такой взглядъ какъ бы приближалъ человѣка къ божеству, и есть основаніе думать, что самое понятіе «безсмертія» развилось изъ понятія «долгой жизни», и что первоначально боги назывались безсмертными не въ смыслѣ «неподлежащихъ смерти», а въ смыслѣ «долго живущихъ», «не (скоро) умирающихъ».

Но когда человѣкъ сравнивалъ свою смертную природу или свое—человѣческое—безсмертіе съ безсмертіемъ Агни и Сома, то въ его сознаниі обрисовывалось отношеніе иного рода. Агни и Сома безсмертны и вѣчны, ихъ жизненная мощь не можетъ изсякнуть и не нуждается въ поддержкѣ со стороны культа, который отъ нихъ же и получаетъ всю свою силу. Предъ лицомъ Агни и Сома человѣкъ долженъ былъ яснѣе всего сознавать и признавать всю брешность своей смертной природы. И дѣйствительно, противопоставленія смертной природы человѣка безсмертію божествъ чаще всего встрѣчаются въ гимнахъ, посвященныхъ Агни и Сомѣ. Но это сознание своей брешности должно было быть весьма своеобразно и, конечно, весьма мало отвѣчало подобному же сознанию, свойственному намъ, ибо общее отношеніе индусовъ эпохи Ведъ къ божеству далеко не походило на наше. Изучая религіозное сознание древнихъ, мы должны по возможности не поддаваться весьма понятному искушенію—приписывать имъ наши современныя или вообще болѣе позднія понятія и чувства.

До какой степени ведійское противопоставленіе человѣческой смертности безсмертію Агни своеобразно и какъ трудно понять его сущность, стоя на нашей или вообще болѣе поздней точкѣ зрѣнія, это ярче всего обнаруживается въ стихѣ VIII, 19, 25, который гласитъ такъ: «если бы, о, Агни, ты былъ смертнымъ, то безсмертнымъ былъ бы я». Чтобы понять, что это значитъ и какое отношеніе къ божеству тутъ сказалось, нужно предварительно ознакомиться съ ведійской теософіей Огня и съ ведійскимъ ученіемъ о культѣ въ его отношеніяхъ къ міру, богамъ и человѣку.

5.

Наивно-религіозное отношеніе къ огню.

Въ гимнѣ VI, 9, посвященномъ Агни, есть такое полустішіе:

Онъ—первый жрецъ, — смотрите на него вы,

На этотъ свѣтъ—безсмертный среди смертныхъ (ст. 4).

Здѣсь, какъ и во множествѣ другихъ подобныхъ мѣсть, выражено особаго рода религіозное чувство, которое намъ трудно вполнѣ понять и невозможно восчувствовать, но все-таки, при извѣстномъ усилии мысли и симпатическаго воображенія, мы можемъ составить себѣ приблизительное понятіе о немъ. Прежде всего мы усматриваемъ, что въ основѣ этого чувства лежитъ какое-то дѣтски-наивное отношеніе къ огню, осложненное нѣкоторою мистической восторженностью.

Вотъ нѣсколько мѣсть, воспроизводящихъ это наивное отношеніе къ огню:

I, 94, 7: «Ты, который со всѣхъ сторонъ являешь прекрасный и одинаковый видъ, свѣтишь даже издали, подобно молніи; ты смотришь, о, богъ, даже сквозь тьму ночи».

IV, 7, 10: «Тотчасъ же обнаруживается мощь новорожденнаго, когда вѣтеръ раздуваетъ его пламя; онъ простираетъ къ дровамъ острый языкъ; даже твердую пищу онъ раздробляетъ челюстями».

IV, 10, 5: «Твой видъ, о, Агни, въ высшей степени сладостенъ, какъ днемъ, такъ и ночью; какъ золото, великолепно сіяетъ онъ вблизи».

IV, 11, 1: «Прекрасный, о мощный Агни, твой ликъ сіяетъ при солнцѣ; яркій на видъ, онъ виденъ даже ночью».

V, 1, 1—2: «Проснулся Агни (пробужденный) возженіемъ людей. Какъ птицы, летящія къ вѣткѣ, мчатся къ небу его лучи. Проснулся жрецъ (Агни) для жертвоприношенія богамъ, высоко поднялся рано утромъ благосклонный Агни; обнаружилось яркое пламя возженнаго,—великій богъ изъ тьмы освободился».

V, 7, 4: «Даже ночью онъ дѣлаетъ свѣтъ для находящагося вдали, когда, нестарѣющій очиститель, онъ сокрушаетъ деревья».

VI, 6, 3: «Во всѣ стороны растекаются, движимые вѣтромъ, о, Агни, твои яркіе лучи, о, яркій».

VII, 3, 2: «Онъ запыхтѣлъ, какъ конь, жадно устремляющійся къ пастбищу... Вѣтеръ вздуваетъ его пламя, но путь твой остается чернымъ».

VIII, 43, 3 — 5: «Какъ звѣзды... ярокъ твой блескъ, о, Агни. Зубами пожираетъ онъ дрова. Свѣтозарные огни, которыхъ знаменемъ служить дымъ, гонимые вѣтромъ, ретиво стремятся къ небесамъ. Эти возженные огни ретиво обнаружились, какъ свѣточки (или знамена) зорь».

X, 45, 7: «... онъ вздымаетъ, клубя, красный дымъ,—яркимъ пламенемъ стремится онъ къ небу».

Подобныя мѣста попадаются довольно часто въ гимнахъ Ригъ-Веды. Въ нихъ отразилось то впечатлѣніе, которое производилъ огонь на младенческіе умы огнепоклонниковъ. Въ явленіи огня все казалось имъ удивительнымъ и необычнымъ. Яркое пламя огня, его жаръ, его блескъ, его дымъ вызывали восторженное удивленіе. Поразительнымъ казался и тотъ фактъ, что огонь свѣтитъ даже ночью, а равно и то, что онъ виденъ издали. Съ чувствомъ особливаго изумленія было отмѣчено также стремленіе огня къ небу при содѣйствіи вѣтра. Не безъ любопытства наблюдали, какъ огонь «пожираетъ» дрова, растенія и всякую пищу, которую ему предлагали, при чемъ особенно казалось поразительнымъ то, что это легкое, эфирное существо такъ легко справляется не только съ мягкой, но и съ твердой пищей.

Итакъ, они изумлялись. Ихъ воображеніе было поражено явленіемъ и свойствами огня. Возьмемъ же это изумленіе—какъ психологическій моментъ, и будемъ слѣдить за его дальнѣйшимъ развитіемъ. Но при этомъ необходимо отмѣтить дѣйствіе двухъ важныхъ факторовъ, подъ вліяніемъ которыхъ это «наивное изумленіе» преобразовывалось и претворялось въ религіозное чувство.

Первый факторъ—логическій. Логика подсказывала, что огонь есть живое существо, одаренное разумомъ и волею. На той ступени развитія, на которой стояли эти огнепоклонники въ древнѣйшее время, человѣкъ въ высшей степени субъективенъ и представляетъ себѣ вещи не иначе, какъ приписывая имъ свои собственные атрибуты. Ощущая въ себѣ жизнь, волю, чувство, разумъ, онъ всюду усматриваетъ присутствіе этихъ признаковъ. Онъ заранѣе предрасположенъ во всякомъ явленіи

встрѣтить живое и сознательное существо. Наблюдения, которыя онъ дѣлаетъ, черты, которыя бросаются ему въ глаза, въ большинствѣ случаевъ идутъ навстрѣчу такому предрасположенію и оправдываютъ эту точку зрѣнія. Такъ, въ огнѣ прежде всего бросалась въ глаза его яркость, стремительность, подвижность, жаръ его пламени, теплота, которую онъ распространяетъ,—признаки, невольно вызывавшіе въ умѣ представленіе жизненности. Но логика шла дальше. Огонь—живое существо, однако онъ отличенъ отъ всѣхъ другихъ существъ и въ томъ числѣ отъ человѣка, онъ—существо совершенно своеобразное и при томъ—могучее, грандіозное, грозное, великое. Своеобразность огня была отмѣчена съ особливою тщательностью. Такъ напр. отмѣтили, что онъ виденъ издалика (VII, 1, 1), что, съ какой стороны ни подойти къ нему, онъ всегда обращенъ лицомъ къ человѣку (VII, 12, 1), что его пламя и блескъ нельзя схватить (руками) (VIII, 23, 1) и т. д. Величіе, сила, великолѣпіе огня отмѣчаются во множествѣ мѣстъ, между прочимъ и въ тѣхъ, которыя мы привели выше, а также выражены разными эпитетами въ родѣ: *могучій, сынъ мощи, прекрасный, прекраснѣйшій, чарующій, великій* и т. д.

Такимъ образомъ путемъ логики, подкрѣпленной наблюдениемъ, люди пришли къ воззрѣнію на огонь, какъ на живое существо, одаренное волею и разумомъ¹⁾, какъ одаренъ ими человѣкъ, но только существо высшаго порядка, существо, «сверхъ-естественное» или, лучше сказать, сверхъ-человѣческое.

Второй факторъ—*культурный*. Открытіе огня, т. е. способъ искусственно добывать его (изъ дерева посредствомъ тренія и изъ камня черезъ высѣканіе), совершенное въ глубочайшей, незапамятной древности, задолго до раздѣленія индо-европейскихъ племенъ, было въ свое время величайшимъ завоеваніемъ и могущественнѣйшимъ орудіемъ цивилизаціи. И много вѣковъ спустя, уже послѣ раздѣленія индо-европейскихъ племенъ, долго еще сохранялись старыя преданія о священномъ огнѣ, о многочисленныхъ услугахъ и благодѣяніяхъ, которыя онъ оказалъ людямъ. Благодѣтельная и цивилизаторская роль огня живо чувствовалась, и память о пей, переходя отъ поколѣнія къ поколѣнію, дошла до позднихъ

1) Мудрость Агни—это одинъ изъ важнѣйшихъ его атрибутовъ, мы рассмотримъ его нѣсколько ниже.

потомковъ, изъ которыхъ одни, именно греки, сберегли эти отголоски глубокой древности въ сказаніяхъ о Прометее, вошедшихъ въ «Теогонію» Гезіода и въ извѣстную трагедію Эсхила, а другіе, индусы эпохи Ведъ, оставили намъ свои воспоминанія, сюда относящіяся, въ многочисленныхъ гимнахъ, которые они въ теченіе цѣлаго ряда вѣковъ слагали своему любимѣйшему богу-Агни, кроткому другу и гостю людей.

Такъ, въ одномъ мѣстѣ сказано, что Агни сдѣлалъ людей осѣдлыми или устроилъ ихъ жилище (III, 1, 17), и что онъ, бессмертный, основался княземъ въ жилищѣ смертныхъ, устроая ихъ общежитія (III, I, 18). Въ другомъ мѣстѣ говорится, что «онъ просвѣтилъ людей, явившись соучастникомъ въ ихъ культѣ; имъ управляютъ они великой уздою (культя); онъ живетъ въ ихъ жилищахъ, устроая ихъ» (IV, 1, 9). Онъ является божествомъ — покровителемъ брака, блюстителемъ семейнаго очага: «онъ дѣлаетъ супруговъ согласными» (V, 3, 2). Здѣсь же оно сравнивается съ Митрой (Mitra), божествомъ общежитія, союза, согласія. Конечно, эти и подобныя мѣста скорѣе всего изображаютъ намъ роль и значеніе Агни въ ту эпоху, когда слагались соотвѣтственные гимны, и могли не разсматриваться ихъ авторами, какъ отголоски глубокой древности и воспоминаніе о первобытной роли огня. Тѣмъ не менѣе мы можемъ утилизировать эти мѣста и въ этомъ послѣднемъ отношеніи: Агни въ эпоху Ведъ только продолжалъ дѣлать то, что дѣлалъ раньше, — устроая жилища смертныхъ, приучать ихъ къ осѣдности, основываться среди людей, покровительствовать семейному началу и т. д. Это было только дальнѣйшее развитіе и осложненіе все той же культурной и цивилизаціонной дѣятельности огня, которая началась задолго до эпохи Ведъ, до выдѣленія индусовъ и другихъ родственныхъ народовъ, въ глубочайшей индо-европейской древности. Но вотъ одно мѣсто, которое, на мой взглядъ, представляется именно какъ бы глухимъ воспоминаніемъ о первобытной роли огня: «какъ мать», — читаемъ въ стихѣ V, 15, 4 — «онъ кормитъ (или лелѣетъ) cadaго челоуѣка, (служа ему) для питанія и для зрѣнія»... Здѣсь дана ужъ слишкомъ наивная оцѣнка услугъ огня, состоящихъ въ томъ, что онъ варитъ пищу, а ночью освѣщаетъ жилище, — факты, которые индусамъ эпохи Ведъ должны были казаться слишкомъ обычными и повсе-

дневнымъ, чтобы останавливаться передъ ними съ религиознымъ изумленіемъ. Этотъ стихъ, какъ и вышеприведенныя мѣста, выражающія наивное отношеніе къ физическому явленію огня, отзываются той отдаленной древностью, когда утилизация огня была еще дѣломъ сравнительно новымъ, непривычнымъ, диковиннымъ.

Далѣе, сознание культурнаго значенія огня сказалось въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ Агни называется отцомъ и матерью людей (VI, 1, 5; V, 4, 2), ихъ братомъ (VIII, 43, 16), другомъ (III, 4, 1; VIII, 43, 14; VIII 71, 9; X, 87, 21), милымъ, дружественнымъ, любезнымъ (pṛiṇa I, 128, 8; III, 23, 3 и др.), милымъ гостемъ людей (V, 1, 9; VI, 15, 6, 6; VI, 16, 42 и др.). Сюда же относятся тѣ мѣста, гдѣ Агни называется mitra—(другъ) или сравнивается съ Mitra, при чемъ въ большинствѣ случаевъ остается неяснымъ, какъ слѣдуетъ перевести этотъ терминъ: словомъ ли «другъ», или собственнымъ именемъ *Митра*, принадлежащимъ очень древнему индо-иранскому божеству, заправлявшему общественными отношеніями людей. Таковы стихи: I, 58, 6; III, 5, 3, 4; VI, 8, 3; VII, 9, 3; X, 20, 2; X, 79, 7; VI, 15, 2; VIII, 23, 8; VIII, 31, 14; VIII, 74, 2; VIII, 84, 1; и др. Сопоставленіе Агни съ божествомъ Митрою стоитъ внѣ сомнѣнія въ стихахъ VIII, 102, 12; V, 16, 1; VI, 2, 1; VII, 12, 3 и нѣк. др. Сюда же относится и эпитетъ Агни mitramahas—«имѣющій значеніе Митры» (VI, 2, 6; VI, 3, 6; VI, 5, 4; VI, 14, 6).

Итакъ, вотъ тѣ три психологическіе фактора, которыхъ дѣйствіе было вызвано явленіемъ и культурной ролью огня: 1) изумленіе передъ его необычайными свойствами, 2) работа примитивной логики, приведшей къ воззрѣнію на огонь какъ на живое, сознательное и сверхчеловѣческое существо и 3) сознание зависимости отъ него человѣка, сознание услугъ, имъ оказанныхъ людямъ, культурныхъ благодѣяній, которыя онъ расточалъ. Совмѣстное дѣйствіе этихъ трехъ факторовъ привело къ ихъ сліянію въ одно психологическое цѣлое, явившееся — какъ новый психологическій моментъ, гораздо болѣе сложный и заключавшій въ себѣ зародыши дальнѣйшаго и весьма плодотворнаго развитія. Это—*религиозное чувство по отношенію къ огню*. Установилась та специфическая связь (religio) человѣка съ обоготвореннымъ явленіемъ, которая придаетъ своеобразную окраску всѣмъ чувствамъ и по-

мысламъ, вызываемымъ въ человѣкѣ даннымъ явленіемъ. Огненный человѣкъ будетъ изумляться ему, любить его, дорожить имъ, сознавать свою зависимость отъ него и т. д. не такъ, какъ это происходило раньше. Всѣ эти струны душевныя будутъ теперь трелегать учащеннѣе и сильнѣе, ихъ звуки будутъ чище, выше, страстнѣе, значительнѣе. Вникая въ нихъ, мы легко подслушаемъ первые аккорды зарождающагося мистическаго чувства, воздѣйствіе котораго на младенческую психику человѣка было въ высокой степени сильно и плодотворно.

6.

Культовая религія, теософія и мистика огня.

Возникновеніе *религіознаго отношенія къ огню* привело къ созданію его *теологической и культовой концепціи*.

Вотъ эта концепція въ томъ видѣ, какъ разработали ее индусы эпохи Ведъ ¹⁾.

Агни—это *богъ* (deva—I, 128, 3; I, 189, 3, 6; II, 1, 4; III, 3, 9; III, 4, 1; III, 14, 7; III, 20, 3, 4; и во многихъ другихъ мѣстахъ). Эпитетъ *дэва* принадлежитъ къ числу наиболѣе распространенныхъ (встрѣчается разъ 100), при чемъ изъ подъ него еще просвѣчиваетъ первоначальное значеніе этого слова — «свѣтлый» и «свѣтоносный». Свѣтовая и огненная природа этого божества живописуется различными терминами, какъ напр. *сукра* (шюкра)—свѣтлый, яркій (IV, 1, 7; IV, 6, 8; VI, 48, 7; и др.); *суси* (шючи)—то же (I, 31, 17; I, 60, 2; II, 1, 14; IV, 2, 15 и т. д.), *тапасват* (тапасватъ)—пылающій, горячій (VI, 5, 4), *таписта* (таписта) наигорячѣйшій (VI, 5, 4) и многіе другіе, а также такими эпитетами, какъ *сусижива* (шючиджихва)—имѣющій блестящій, свѣтлый, языкъ (II, 9, 1), *сусидат* (шючидатъ)—имѣющій свѣтлый, яркій зубъ (V, 77), «владыка яркаго блеска или пламени» (V, 6, 5), и т. п.

Но всѣ эти квалификаціи еще не опредѣляютъ сущности,

¹⁾ Мы ее очертимъ здѣсь большими линіями—на основаніи тѣхъ эпитетовъ Агни, которые въ гимнахъ, ему посвященныхъ, повторяются чаще другихъ или же принадлежатъ къ числу наиболѣе характерныхъ для него. „Эпитеты“ Агни были собраны мною (въ числѣ 831-го) въ книжкѣ: „Къ исторіи культа огня у индусовъ въ эпоху Ведъ“ (Одесса 1887).

т. е. съ ведійской точки зрѣнія, специальности этого божества. Для индусовъ эпохи Ведъ, какъ и вообще для древнихъ народовъ, стоявшихъ на той же ступени развитія, сказать, что такой-то, Агни, Индра, Аполлонъ, Зевсъ и пр., есть богъ,—значило ничего не сказать или по крайней мѣрѣ, сказать очень мало. Нужно было опредѣлить—*чего именно этотъ богъ есть богъ*. Понятіе «богъ» было равносильно понятію «дѣятель», «заправитель», «владыка», «податель», при чемъ каждое божество дѣйствовало въ опредѣленномъ районѣ, заправляло извѣстнымъ кругомъ явленій, было владыкою и подателемъ извѣстныхъ благъ. Были, разумѣется, такіе «дары», которые могло дать любое божество, и также нѣкоторыя явленія разсматривались какъ общая принадлежность двухъ, трехъ, многихъ, даже всѣхъ боговъ. Но, за вычетомъ этихъ случаевъ, каждое божество имѣло свою специальность, свою строго-опредѣленную функцію. Въ чемъ же состояла специальность или функція Агни?

Самый распространенный и самый характерный эпитетъ Агни—это *hotar* (хотаръ, напр. I, 1, 1, 5; I, 12, 1, 3; III, 14, 1; V, 10, 7, и т. д., всего около 140 разъ)—*жрецъ* и при томъ такой, котораго специальность состояла въ томъ, чтобы совершать *возліянія* богамъ и произносить молитвенныя возванія, къ нимъ обращенныя (*hotar*—отъ корней *hu*—лить и *hū*—взывать). На-ряду съ этимъ эпитетомъ употребляются и другіе, равнозначущіе или параллельные, какъ, напр. *havuavaḥ* (хавъявахъ)—возносящій возліянія (I, 12, 2, 6; I, 4, 4 и др.—разъ 26), *havuavaḥana* (хавъявахана)—то же самое (I, 36, 10; III, 9, 6, и др.), а также и такіе, которые дополняютъ жреческую характеристику Агни чертами, прямо не выраженными эпитетомъ *hotar* и ему подобными. Такъ, Агни называется *vipra* (випра)—вдохновенный жрецъ, жрецъ въ экстазѣ (отъ корня *vip*—дрожать; I, 14, 2, 9; III, 2, 13, и др.—разъ 25), *rtvij* (ртвиджъ)—жрецъ, соб. совершающій обряды культа, отъ *rtu*—обрядъ и время, для него опредѣленное,—латин. *ritus* и глаг. *yaj* (яджъ)—священнодѣйствовать (I, 1, 1; I, 44, 11 и др.), *rtupati*—(ртупати)—владыка культа, обрядовъ X, 2, 1, *adhvaryu* (адхварью)—жрецъ (III, 5, 4), *puṣhita* (пурохита)—жрецъ—представитель, напр. духовникъ князя,—специальность, уже возникавшая въ эпоху Ведъ (I, 1, 1; I, 128, 4 и др.). У индусовъ жреческое дѣло

весьма рано получило широкое развитие и породило разные специальности, которые обозначались приведенными и еще другими терминами (*udgātar*—жрец—пѣвецъ, *rotar*—жрец—очиститель, преимущественно священнодѣйствовавшій при очищеніи напитка Сомы, и др.). Агни являлся представителемъ всѣхъ этихъ специальностей; онъ былъ жрецъ вообще и по преимуществу, но въ особенности онъ былъ *hotar*—жрецъ, совершающій возліянія богамъ и возносящій къ нимъ молитвы людей. Изъ того, что слово *hotar* вообще и въ примѣненіи къ огню употребляется гораздо чаще другихъ названій жреца, можно заключить, что древнѣйшей жреческой функціей была именно функція *hotar*'-а.

Въ чемъ же собственно выражалась жреческая дѣятельность Агни? Во-первыхъ, онъ приводилъ боговъ къ жертвоприношенію. Въ гимнахъ, ему посвященныхъ, очень часто встрѣчаются обращенія къ нему въ такомъ родѣ: «приведи сюда боговъ», «прійди сюда вмѣстѣ съ богами» и т. п. Во-вторыхъ, онъ возносилъ къ богамъ возліянія, жертвенные дары, молитвы и гимны людей. Боги «вкушали» все это не иначе, какъ черезъ посредство Агни. Такъ въ стихѣ II, 1, 13 говорится, что «сыны Адити (Варуна, Митра, Арьяманъ и др. древнѣйшіе боги) сдѣлали его (своимъ) ртомъ и языкомъ», а въ слѣдующемъ стихѣ 14-мъ,—что бессмертные боги «въ немъ» вкушаютъ (своимъ) ртомъ возліяніе. Въ стихѣ III, 35, 9—Индра приглашается пить напитокъ Сомы *языкомъ огня*. Равнымъ образомъ въ стихахъ I, 14, 8 и V, 51, 2—боги приглашаются пить *языкомъ огня*.

Такимъ образомъ Агни служитъ посредникомъ между людьми и богами, и съ этой точки зрѣнія онъ именуется *dūta*—вѣстникомъ,—эпитетъ, принадлежащій не только къ числу частыхъ, но и наиболѣе характерныхъ для Агни. «Едва родившись, ты становишься вѣстникомъ», говорится въ стихѣ IV, 7, 9, т. е. едва зажгутъ священный огонь,—онъ уже вступаетъ въ общеніе съ богами.—«Поднимаются (читаемъ въ стихѣ VII, 3, 3) твои нестарѣющіе возженные (огни), едва родился ты, самецъ; къ небу идетъ красный дымъ; вѣстникомъ, о, Агни, возносишься ты къ небесамъ». «Мы избираемъ тебя въ качествѣ вѣстника», говорится въ стихѣ I, 36, 3, «(тебя) жреца, обладателя всѣхъ благъ; твои огни расходятся въ разные стороны, когда ты становишься большимъ,

твои лучи касаются неба». — «Нынѣ мы избираемъ вѣстникомъ благого Агни, многолюбезнаго, который возноситъ дымъ свой, какъ знамя, лучезарнаго, украшающаго жертвоприношенія на зарѣ» (I, 44, 3). Въ стихѣ 12-мъ того же гимна сказано, между прочимъ, что Агни идетъ исполнять свою функцію вѣстника, такъ какъ онъ жрецъ—*puṅhita*, т. е. какъ бы представитель или духовникъ боговъ. Стихъ II, 6, 7 говоритъ, что Агни шествуетъ между двумя поколѣпіями (т. е. между богами и людьми), зная тѣхъ и другихъ, подобно тому, какъ вѣстникъ мира (посредничаетъ) между двумя племенами. «Тебя, о, Агни, поставили (люди и боги) безсмертнымъ вѣстникомъ, возносящимъ возліянія» (VI, 15, 8).

Изъ этихъ и многихъ другихъ подобныхъ мѣстъ явствуетъ, что Агни именуется «вѣстникомъ» не въ томъ смыслѣ, въ какомъ у грековъ назывался «вѣстникомъ Зевса и боговъ» Гермесъ, котораго мифологическое родство съ Агни едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію. Гермесъ—это богъ—разсылный, хожалый, вѣчно отправляющійся въ далекій путь съ разными порученіями боговъ, преимущественно Зевса. Агни далеко не играетъ такой служебной роли. Онъ является божествомъ самостоятельнымъ, великимъ, а нѣкоторые его атрибуты и та роль, которую онъ играетъ, ставятъ его въ извѣстномъ смыслѣ выше другихъ боговъ. Правда, онъ все-таки *служитъ* богамъ и людямъ. Но онъ дѣлаетъ это не такъ, какъ Гермесъ, а какъ Прометей. Подобно послѣднему онъ является другомъ и благодѣтелемъ смертныхъ, среди которыхъ онъ живетъ. Онъ гоститъ у людей,—оттуда одинъ изъ частыхъ и характерныхъ для него эпитетовъ *atithi* (атитхи)—гость (I, 44, 4; I, 58, 6; V, 4, 5, и т. д.). Живя у людей, онъ является жрецомъ—посредникомъ между ними и богами, онъ приводитъ боговъ къ культу и возноситъ къ богамъ дары, молитвы и гимны смертныхъ. Въ этомъ-то и состоитъ его роль, какъ вѣстника. Въ концѣ концовъ онъ—вѣстникъ истолъку, поскольку онъ—жрецъ.

Этотъ богъ, гость и благодѣтель смертныхъ, рисовался въ воображеніи его поклонниковъ какъ великій мудрецъ, который все знаетъ, все видитъ, все понимаетъ. *Мудрость* и *всеобщіе знанія* Агни обозначаются разными эпитетами, какъ напр. *sikitvas* (чикитвасъ)—зрящій, чуткій, мудрый (II, 6, 8; III, 17, 2, 5 и многіе другіе), *sikit* (чикить)—то же (VIII, 102,

2), *cikitvinmanas* (чикитвинманасъ) — имѣющій чуткій духъ (V, 22, 3), *kavi* — мудрецъ, вѣщій, поэтъ (одинъ изъ важныхъ эпитетовъ, I, 12, 6, 7; I, 13, 2; I, 128, 8 и т. д. болѣе 50-ти разъ), *kavikratu* — «имѣющій разумъ или мощь мудреца» (I, 1, 5; III, 2, 4 и т. д.), *kavitama* (превосходная степень отъ *kavi*) — самый мудрый, самый вѣщій изъ вѣщихъ мудрецовъ (III, 14, 1). Но важнѣйшимъ изъ эпитетовъ этого рода является *jāta-vedas* (джатаведасъ) — «знающій существа», съ которымъ выше мы имѣли случай познакомиться. Онъ встрѣчается около 100 разъ (I, 44, 14; III, 3, 8; IV, 58, 8 и т. д.). Съ тѣмъ мѣстѣмъ онъ для Агни гораздо характернѣе, чѣмъ другіе термины, рисующіе мудрость этого бога: въ немъ природа «бога — мудреца» схвачена съ болѣе существенной стороны, и вотъ почему, въ то время какъ термины *kavi*, *kavikratu* и др. прилагаются не только къ Агни, но и къ нѣкоторымъ другимъ божествамъ (въ особенности къ Сомѣ), эпитетъ *jāta-vedas* является неизмѣнной и исключительной принадлежностью Агни.

Выше былъ приведенъ стихъ X, 15, 13, гдѣ говорится: «отцовъ, которыхъ нѣтъ здѣсь, которыхъ мы знаемъ, и тѣхъ, которыхъ мы не знаемъ, ты знаешь, о, Джатаведасъ (о, знающій существа), — сколько ихъ». Агни знаетъ даже тѣхъ «отцовъ», тѣхъ предковъ, которыхъ не запомнятъ люди, онъ знаетъ ихъ всѣхъ, сколько бы ихъ ни было, потому что онъ вообще «знаетъ всѣ существа». Въ другомъ мѣстѣ мы находимъ тавтологическое объясненіе термина *jāta-vedas*; тамъ (стихъ VI, 15, 13) сказано, что «Агни *jāta-vedas* знаетъ всѣ существа». Это мѣсто любопытно, какъ свидѣтельство о томъ, что въ извѣстную эпоху этотъ терминъ понимался именно въ указанномъ смыслѣ, а не какъ-нибудь иначе. Теперь намъ остается только объяснить, почему же Агни «знаетъ существа»?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ подскажетъ намъ одно выраженіе, находящееся въ стихахъ 20-мъ и 21 гимна III, 1. Тамъ мы читаемъ слѣдующее: «во всякомъ существѣ помѣщенъ знающій существа (*jāta-vedas*)». Очевидно, Агни былъ названъ *jāta-vedas*, т. е. ему было приписано «знаніе существъ» на томъ основаніи, что онъ «находится во всякомъ существѣ». Но какъ и откуда могло возникнуть это послѣднее утвержденіе?

Огонь добывали посредствомъ тренія двухъ кусковъ де-

рева ¹⁾. Эта процедура рано или поздно должна была привести на вопрос: какимъ образомъ треніе можетъ производить огонь? На этотъ вопросъ не могли отвѣчать иначе, какъ предположивъ, что огонь подъ вліяніемъ тренія выходитъ изъ дерева, въ которомъ онъ раньше находился незримо, такъ сказать, въ скрытомъ видѣ. Онъ спрятался въ дерево, а треніе только выманиваетъ его оттуда.

Человѣческому уму на той ступени развитія, на которой стояли индусы эпохи Ведъ, еще чуждо понятіе процесса, функціи, силы. Тамъ, гдѣ мы видимъ процессы, онъ усматривалъ самостоятельныя существа. Молитва, напр., не была только функціей молящагося человѣка,—она была самостоятельнымъ существомъ, особаго рода божествомъ. Огонь отнюдь не былъ «процессомъ горѣнія», онъ былъ прежде всего живое существо.

Итакъ, огонь—это такое живое существо, которое имѣетъ свойство невидимо скрываться въ деревѣ, откуда его извлекаютъ посредствомъ тренія. Опытъ показывалъ, что онъ скрывается также въ камнѣ, откуда его получали черезъ высѣканіе. Далѣе было установлено его присутствіе въ грозовыхъ тучахъ, изъ которыхъ онъ выскакиваетъ въ видѣ молніи. А такъ какъ въ этихъ тучахъ находятся небесныя воды, то молнія была понята какъ огонь, скрывающійся въ водахъ, и получила спеціальное названіе «Агни—сынъ водъ» (*arām parat*). Дожди, падая на землю, приносятъ съ собою зародыши огня, скрывающагося въ дождевыхъ капляхъ; вмѣстѣ съ послѣдними эти зародыши проникаютъ въ землю и, оплодотворяя ее, переходятъ въ растенія, выходящія изъ земли и растущія подъ вѣдѣйствіемъ животворной мощи огня, въ нихъ пребывающаго.

Эта своего рода «научная» теорія, объяснявшая явленіе растительности и возможность добыванія огня изъ дерева, ясно обрисовывается изъ сопоставленія тѣхъ мѣстъ, гдѣ огонь называется сыномъ водъ, растеній, дерева (напр., II, 1, 1; VIII, 23, 25; II, 1, 14; X, 51, 3 и пр.) и подразумевается такими стихами, какъ III, 9, 2, который гласитъ: «когда, стре-

1) Инструментъ для добыванія священнаго огня состоялъ изъ двухъ частей, называвшихся *арани*: одна изъ нихъ была дощечка, съ углубленіемъ посрединѣ, а другая—палочка, заостренный конецъ которой опускался въ это углубленіе; засимъ посредствомъ веревокъ или ремнемъ она приводилась въ быстрое вращательное движеніе, результатомъ коего и было воспламененіе ея остраго конца. Огонь понимался, какъ сынъ двухъ *арани*.

мясь къ деревьямъ, ты вступилъ въ воды, какъ въ матерей, то это твое возвращеніе не подлежало забвенію, ибо, находясь вдали, ты (въ сущности) былъ здѣсь», или VIII, 43, 9: «въ водахъ, о, Агни, твое мѣстопробываніе; какъ такой (пробывающийъ въ водахъ), ты стремишься къ растеніямъ». Наконецъ, явленіе животной теплоты и возрѣніе на огонь, какъ на источникъ всякой жизни и всякаго роста, привели къ убѣжденію, что огонь находится въ тѣлѣ людей и животныхъ. Сюда по всей вѣроятности относится эпитетъ Агни *tanunarat*— «сынъ тѣла». Итакъ, огонь находится видимо или незримо вездѣ: на небѣ (гдѣ онъ обнаруживается молніей и лучами свѣтилъ), въ землѣ, въ водахъ, въ растеніяхъ, въ камняхъ, въ тѣлахъ людей и животныхъ. Это—божество *космическое, вездѣсущее и всепроникающее*. Его безсмертіе является лишь необходимымъ постулатомъ этихъ атрибутовъ. Оно не есть то условное безсмертіе, которое присуще, напр., Индрѣ, и возводится къ понятію «долгой жизни». Оно больше этого «безсмертія», оно есть *вѣчность*.—другая сторона медали, которой первая сторона есть вездѣсущіе и стихійность. Вотъ на чемъ зиждется то ученіе объ «абсолютномъ безсмертіи» Агни и о томъ, что онъ есть «источникъ» безсмертія для боговъ и людей,—ученіе, о которомъ мы говорили выше. Но въ то же время эта вездѣсущность Агни обуславливаетъ собою его качество мудреца—*Джатаведаса*. Какъ я думаю, слово *jāta-vedas* буквально и первоначально значило: тотъ, въ обладаніи (*vedas*—владѣніе отъ корня *vid*—обладать, обрѣтать) или въ вѣдѣніи котораго находятся всѣ существа (*jāta*—существо, тварь). Позже этотъ терминъ получилъ отгѣнокъ—«знающій существа», мудрецъ, такъ какъ его вторая половина—*vedas*—была понята, какъ происходящая отъ корня *vid*—знать.

Такое толкованіе было выводомъ изъ основного понятія о вездѣсущіи Агни: этотъ богъ все и всѣхъ знаетъ, онъ обладаетъ высшей мудростью именно потому, что онъ вездѣ, во всемъ пребываетъ.—Возможно также, что первоначальное значеніе этого термина имѣло и другой отгѣнокъ: слово *jāta* (джата, причастіе прош. страд. отъ корня *jan*—джанъ—рождать) употреблялось въ сред. родѣ не только въ смыслѣ «существо», «тварь», но и въ смыслѣ «рожденіе», «происхожденіе», такъ что *jāta-vedas* могло значить также: «тотъ, въ обладаніи или вѣдѣніи котораго находятся рожденія», т. е. заправляющій ро-

жденіемъ существъ, богъ, дающій бытіе и жизнь всѣмъ вещамъ.

Такимъ образомъ, представленіе о мудрости Огня развилось изъ его *теософической* концепціи, изъ вѣрованія въ стихійную природу этого божества, сокровенно пребывающаго во всякомъ тѣлѣ.

Но навстрѣчу этому возрѣнію шло нѣсколько иное представленіе о мудрости Агни, развившееся изъ другого источника, изъ вышеуказаннаго взгляда на культурное и цивилизаціонное значеніе Огня. Какъ мы видѣли выше, индусы довольно долго не переставали смотрѣть на Агни, какъ на цивилизатора и благодѣтеля смертныхъ, какъ на Прометея. Оттуда—одинъ шагъ къ признанію необыкновенной мудрости Агни. Онъ—мудрецъ просто потому, что онъ «устраиваетъ общенія смертныхъ», что онъ—цивилизаторъ и Прометей. И мнѣ кажется, что *эта* именно его мудрость,—культурная, житейская, общественная, обозначаемая специальнымъ терминомъ *am̄ga* собст. «неглупый» ¹⁾ (а—отрицаніе и *m̄ga*—глупый, срав. греч. *μωρός*), должна быть отличаема отъ той его высшей, метафизической мудрости, которая характеризовалась терминомъ *jātavedas*.

Послѣ всего вышеизложеннаго читателю должна быть ясна та связь, которая существовала между «культовой религіей» и «теософіей» Огня. Конечно, культовая утилизація огня, т. е. его употребленіе для цѣлей культа, должна была возникнуть раньше, чѣмъ развилась его «теософія». Послѣдняя развивалась постепенно, по мѣрѣ того, какъ открывали присутствіе сокровеннаго огня въ разныхъ тѣлахъ. Но когда эта теософія окончательно установилась, то она не могла въ свою очередь не воздѣйствовать, и при томъ могущественно, на культовую концепцію Огня. Выяснилось, что не даромъ далекіе праотцы избрали Агни жрецомъ-посредникомъ между людьми и богами. Кому же исполнять эту функцію, какъ не ему, божеству космическому и стихійному, всюду пребывающему, разлитому во всей природѣ, источнику жизни и безсмертія, обладателю высшей мудрости? Его призваніе жреца-*hotar'a* только выиграло отъ того, что онъ былъ понятъ—какъ Джатаведасъ. Теорія культа и специально возрѣніе на огонь, какъ

1) III, 19, 1; III, 25, 3 и др.—разъ 10.

на дѣйствующую силу, какъ на душу культа, въ высокой степени окрѣпли, развились и расширились подъ воздѣйствіемъ теософической концепціи Огня-Джатаведаса.

Но подъ тѣмъ же воздѣйствіемъ развилась и другая сторона этихъ сложныхъ идей, группировавшихся вокругъ симпатичнаго образа «кроткаго друга и гостя» людей, а именно сторона *мистическая*. Агни—божество скрывающееся, прячущееся. Его нужно искать, и старыя легенды, уходящія въ глубокую индо-европейскую древность, повѣствовали о томъ, какъ впервые онъ былъ найденъ и утилизировать. Греки сохранили остатки этихъ преданій въ сказаніяхъ о Прометей, занесенныхъ Гезіодомъ въ его «Теогонію» и въ «Труды и Дни», а позже разработанные Эсхиломъ (въ трехъ трагедіяхъ, посвященныхъ этой темѣ, изъ коихъ до насъ дошла лишь одна—«Прометей-узникъ»). У индусовъ, въ гимнахъ Ригъ-Веды, мы находимъ отрывочныя черты изъ этого цикла, указывающія намъ, что 1) было преданіе о томъ, какъ боги пашли огонь въ водахъ (небесныхъ, III, 1, 3), и что 2) было другое преданіе о томъ, какъ люди или скорѣй нѣкіе богоподобные предки открыли его въ деревѣ. Эти «прометей» называются различно: *Ангирасами* (напр. V, 11, 6: «тебя, о, Агни, положеннаго въ потаенномъ мѣстѣ, нашли Ангирасы,—тебя скрывающагося въ каждомъ кускѣ дерева,—и ты рождаешься посредствомъ тренія...»), *Матарिशваномъ* (*Matarisvan*, напр., I, 148, I), *Атхарваномъ* (напр. VI, 16, 13), *Дадхьянцемъ* (*Dadhyaṅc*), сыномъ того же Атхарвана (VI, 16, 14). Изъ этихъ именъ два первыя сказываются въ числѣ эпитетовъ самого Агни. Такъ Агни названъ *ангирасомъ* (*angiras*) въ стихахъ I, 1, 6; I, 31, 17; VI, 2, 10 и др. (около 15 разъ). Значеніе этого термина неясно, но повидимому онъ имѣлъ какое-то отношеніе къ процедурѣ поливанія огня растопленнымъ масломъ (*angiras*, вѣроятно, отъ корня *anḡ*-анджлат. *unguo*—мазать масломъ) и могло первоначально значить «помазанникъ». Матарिशванъ, какъ эпитетъ огня, находится въ стихахъ X, 88, 19 и III, 29, 11, гдѣ сказано между прочимъ, что Агни называется *m̄atarisvan*, когда образуется въ (утробѣ) матери... И въ самомъ дѣлѣ, этимологически *m̄atarisvan* могло значить «развивающійся въ матери». Повидимому, этотъ эпитетъ обозначалъ огонь въ скрытомъ видѣ, въ зачаточномъ состояніи, въ какомъ онъ невидимо находится, напр.

въ деревѣ. Слѣдуетъ думать, что образы Прометея (у грековъ), Ангирасовъ и Матаривана (у индусовъ) возникли изъ обособленія извѣстныхъ атрибутовъ самого Агни. Что же касается до Атхарвана, то это слово первоначально значило (и употребляется въ Ригъ-Ведѣ въ этомъ значеніи) «жрецъ огня» (отъ *athar*—огонь, авестійское *atarsh*—огонь, слово, исчезнувшее у индусовъ, но сохраненное иранцами).

Но эти легенды образуютъ только часть мистики Огня. Существенное содержаніе этой послѣдней имѣетъ своимъ предметомъ «тайнство» культа. Вотъ въ немногихъ словахъ мистическая сущность этого «тайнства».

Великое космическое божество, наполняющее собою вселенную, величаво обнаруживающееся въ свѣтовыхъ явленіяхъ неба, источникъ жизни и безсмертія, спрятано въ деревѣ. Это его тайное убѣжище. Неоднократно говорится, что онъ «помѣщенъ тайно» или въ «потаенномъ мѣстѣ» (*guhā hitas*), въ тѣхъ двухъ «арани», изъ которыхъ онъ извлекается посредствомъ тренія. Онъ представлялся зачатымъ въ деревѣ и рождающимся отъ дерева.—«Въ двухъ арапи помѣщенъ Джатаведасъ (гласитъ стихъ III, 29, 2), словно зародышъ, прекрасно-помѣщенный въ беременныхъ жепщинахъ».—Это великая тайна-сокрытіе въ деревѣ этого космическаго бога, и это великое тайнство—его рожденіе отъ дерева, при содѣйствіи людей, на глазахъ у смертныхъ. Богъ исконный и вѣчный сталъ новорожденнымъ младенцемъ. Онъ ежедневно обнаруживается смертными, какъ малютка. Но велика божественность, огромна сила этого бога-младенца: «всѣ вкусили твою мощь, когда ты, живой богъ, родился отъ сухого дерева» (V, 11, 6).

Процедура культа—это великая мистерія, въ которой люди овладѣваютъ величайшимъ божествомъ, превратившимся въ младенца; съ восторгомъ и религіознымъ трепетомъ взираютъ они на него, какъ онъ растетъ, какъ онъ пылаетъ на алтарѣ, устанавливая связь земли съ небомъ и обязуя боговъ служить людямъ. Объяты мистическимъ восторгомъ, они и привѣтствовали его крылатымъ словомъ гимна:

Онъ—первый жнецъ,—смотрите на него вы,
На этотъ свѣтъ—безсмертный среди смертныхъ!...

7.

Культъ 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 представленіями, взятыми изъ понятія культа. Космосъ изображается какъ своего рода культъ, какъ грандіозное всемірное жертвоприношеніе. Космосъ—это макрокосмъ культа.*

И обратно: великое космическое божество—Агни—*Джатаведасъ* есть вмѣстѣ съ тѣмъ и по преимуществу божество жертвоприношеній.—Поэтому, *понятіе культа и порядка, въ немъ царящаго, осложняется признаками, взятыми изъ понятія космоса. Культъ 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 макрокосмъ культа, культъ—какъ микрокосмъ, 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 систѣму. *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* *культы* — эта стройная система священнодѣйствій и пѣснопѣній, издревле установленная и ненарушимо соблюдаемая во всѣхъ своихъ частяхъ и подробностяхъ. 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 мнѳзаческіе 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* (священнодѣйствіе).

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

VII, 39, 1. ...проворный жрецъ да совершитъ 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* (закоу) 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 *dhāma*, которые 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 *vratāni* (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* (культа)». Здѣсь противопоставлены «великое *ṛtam*» и просто *ṛtam*. Первое есть космическій порядокъ, второе—культъ. V, 68, 1: «воспойте вдохновенный гимнь вашему Варунѣ и Митрѣ: они, оба, великой властью обладающіе, образуютъ великое *ṛtam*». VIII, 25, 4: «великіе Митра и Варуна, самодержцы, боги, владыки, *святые* (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 *dharma*, 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 соответственныя мѣста гимновъ, удобнѣе оставлять это слово безъ перевода, какъ техническій терминъ. Въ новыхъ языкахъ нѣтъ соответствующаго термина, нѣтъ и самого *понятія*.

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

было придано космическое значеніе: это *священный напиток Сома, 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 бессмертнымъ 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 соотнositельный 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 имѣеть мѣсто между терминами нашихъ антитезъ «я и міръ», «человѣкъ и божество» и т. д. *Rtam* культу не отдѣлено отъ человѣка той пропастью, которая, по нашимъ обычнымъ понятіямъ, отдѣляетъ отъ него вселенную или божество. *Rtam* культу 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 беспомощенъ самъ по себѣ человѣкъ, но онъ владѣеть могучимъ орудіемъ культу, и силы культу 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 пріобщается къ бессмертію Агни, этой основѣ культу. 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. Вмѣсто *rtam* можно было поставить Агни, какъ часть вмѣсто цѣлаго, и при томъ важнѣйшую, какъ основу и существенную стихію *rtam*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, бренности, смертности, а съ другой—мощи, мудрости, вѣчной юности и безсмертія Агни. Положительными качествами послѣдняго восполнялись и уравнивались отрицательныя качества чело-вѣка. Агни былъ дающій и благодѣтельствующій; чело-вѣкъ былъ—получающій и благодѣтельствуемый. Но въ то же время онъ былъ обладателемъ самого Огня, который отдался ему въ руки и служить ему. Владѣя Огнемъ, чело-вѣкъ 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 чаши вѣсовъ уравнивались; чело-вѣкъ 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 твоёмъ мѣстѣ, я непременно исполнилъ бы твои просьбы. Чело-вѣкъ 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—чело-вѣку.

8.

Сома—Индійскій Діонисъ.

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

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

Сома-Павамана. Читая эти гимны, мы сразу же открываемъ въ нихъ характерныя черты «вакхическаго» культа. Индійскій Сома былъ божествомъ опьяняющаго напитка и отвѣчаетъ иранскому богу—Хаома 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 протническую (индо-европейскую). Но это же сравненіе обнаруживаетъ, что индійскій Сома связывается съ иранскимъ Хаомой болѣе тѣсными узами, чѣмъ съ греч. Діонисомъ, откуда явствуется, 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, пынѣ 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 обоготворень. 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. Сома—изъ растенія. Огонь невидимо скрывается въ деревѣ, въ растеніяхъ, Сома—также незримо и таинственно пребываетъ въ томъ злакѣ, изъ стеблей котораго онъ извлекался прессованіемъ. Разница состояла въ томъ, что Агни обнаруживался—какъ искра, а Сома—какъ жидкость. Ниже мы увидимъ, какимъ образомъ теософическая доктрина ведаизма сѣумѣла ступшевать 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—*Pavatāna* (Павамана), — «очищающійся» (отъ корня *ṛi*—течь и очищаться). Здѣсь также была проведена нѣкоторая аналогія съ Агни. Сома, элементъ очищающійся и чистый по преимуществу, былъ понимаемъ также какъ очиститель и назывался *ṛāvaka* (павака, отъ того же корня *ṛi*), но тотъ же эпитетъ *ṛāvaka* 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 неодушевленнаго 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, возбужденію, производимое дѣйствіемъ опьяняющаго напитка, могло быть понято только какъ дѣйствіе какого-то таинственнаго 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 ведаизма 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 Сома есть прежде всего и главнымъ образомъ божество экстаза, и съ этой стороны онъ рисуется въ гимнахъ, можно сказать, на каждомъ шагу различными оборотами, сравненіями и эпитетами. Такъ, онъ называется *matsara* (матсара) и *madya* (мадя)—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 *hrdisprç* (хрдиспршъ)—«касающійся сердца», «трогающій сердце». Сома проникаетъ въ самое сердце смертнаго, — это его любимое мѣстопробываніе: «о, Сома, 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 возліанія»... Въ другомъ мѣстѣ «выпитые Сомы» (во множественномъ числѣ) представлены дерущимися, какъ пьяные, въ сердцѣ человѣческомъ. Но не только въ сердце проникаетъ Сома,—онъ внѣдряется 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 эмпирей, обладателемъ всяческихъ благъ (сами боги служатъ ему), неуязвимымъ, и вотъ одно мѣсто, гдѣ это выражено съ особой 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 особенноти 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, устанавливающаго 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 функции—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 «важническимъ» культомъ*. Наконецъ, она же предварила значеніе огня и напитка, какъ божествъ *мистическихъ*: она вселяется въ людей, скрывается въ людяхъ, то невидимая, неощутимая, 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 прилаженная 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, падѣленное чарами экстаза и магической силой. Но съ теченіемъ

времени эти атрибуты, отвлекаясь от дѣла (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 опьяняющіе напитки вообще утратили свою божественную силу, и послѣдняя сосредоточилась въ одномъ изъ нихъ, на которомъ, въ силу разныхъ причинъ, удержался ореолъ божественности. Въ ведаизмѣ, 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: *gir* (гирь—голосъ, пѣніе), *vāc* (вачь,—рѣчь) и др. Экстагическая же сила «молитвы» выставлена на видъ въ терминахъ *brāman* (ср. р. брахманъ, «подъемъ», экстазъ), и *vir* (вишь—дрожаніе, трепеть, экстазъ) отъ корня *vir*—дрожать, откуда и *vipra*—«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 Сомы не опьяняетъ Индру, — не опьяняетъ его и Сомы, 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 лизуютъ 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 выраженія: «Сома движеть Рѣчью, какъ гребецъ—лодкою», «Сома всколебалъ (взять глаголъ *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 тяготѣютъ 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 подъ 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? Потoki 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 Ведъ *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 водъ). Пролитіе небеснаго Сомы, точно также какъ и приготовленіе земного, сопровождается Рѣчью: это небесный глаголъ, 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 протнпической 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 Сома, какъ текущей жидкости и какъ дождя. Такъ, въ одномъ мѣстѣ сказано, что гимны вздымаются навстрѣчу Сомѣ подобно волнамъ водъ; въ другомъ мѣстѣ говорится, что Сома течетъ 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 Сома сравнивается съ громомъ (что паходится въ полной гармоніи съ его концепціей, какъ божества поющаго, поэта—*kavi*): о пѣніи, шумѣ Сома, 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 подь 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 Р̄чи одинаково выходятъ изъ тучъ, которыя для Агни суть небесныя «арани», для Сомы—*небесныя прессы*; Огонь, Сомы и Р̄чи 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 Р̄чью—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 Р̄чи не таились признаки представленій свѣта и огня. Вліяніе концепціи Агни только содѣйствовало раскрытію этихъ признаковъ.

10.

Свѣтовая и огненная концепція Сомы и Р̄чи.

Обращаясь къ разсмотрѣнію свѣтовой и огненной природы Сомы и Р̄чи, мы начнемъ съ Р̄чи: 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 миѣ, въ религіозныхъ возрѣніяхъ 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 *savitār*). Самый корень *svar*, отъ котораго произведены названія солнца въ санскритѣ (*svar*, *sūrya*), выражалъ первоначально не только «свѣтитъ», «сіяетъ», но и понятіе «звучать», «пѣть», откуда, напр., *svagā* — звукъ, шумъ. Глаголь *arc* (арч) соединяетъ оба значенія, и отъ него мы имѣемъ съ

одной стороны *arka* (арка)—гимнъ, пѣснь, а съ другой *arka*—лучъ, свѣтъ. Эта ассоціація оставила слѣды въ самомъ текстѣ Ригъ-Веды. Такъ, въ мистическомъ гимнѣ X, 71, гдѣ, повидимому, дѣло идетъ о томъ, какъ люди впервые овладѣли священной Рѣчью (*vāc* — Вачь), находимъ между прочимъ слѣдующее (ст. 4): «одинъ, глядя, не видитъ Рѣчь, другой, слушая, не слышитъ ея». Въ стихѣ 7 того же гимна нѣкіе «друзья», повидимому—*ntvicy*, охарактеризованы двумя эпитетами, изъ коихъ одинъ представляется вполне подходящимъ: онъ значить «снабженные ушами», т. е. имѣющіе хорошій слухъ, другой же, съ нашей точки зрѣнія, къ дѣлу не идетъ: онъ значить «снабженные глазами», имѣющіе 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 (*ḥyotiragrās* — 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 Аирамануава производилъ слово *rshi* (рши)—поэтъ—отъ корня *darç* (дарш)—*смотрѣть*—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*. Такую 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) обопхъ 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 (мѣсть) и (какъ) путеводительницу повсюду» (ст. 3).

«...Кого я люблю, того дѣлаю мощнымъ, жрецомъ, поэтому, 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, отнесетъ 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 тѣго же религіознаго творчества, которое къ концу эпохи Ведъ создало образъ божества *Brahmanaspati* («Владыка молитвы»), представителя и патрона жрецовъ. *Vac̄* (*Vāc*—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 *Vāc* 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 любить, 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 мѣта 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. Послѣдняя 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 былъ 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*, впоследствии 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. Сома шельъ, 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: Сома 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 возрѣніе 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. Сома, какъ и Агни, явился однимъ изъ древнѣйшихъ космическихъ Эросовъ.

Итакъ, подобно Огню, Сома и Рѣчь 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 Рѣчи космоса.

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

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

Центральная идея, специально психологическаго и культоваго 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, p̄irvya*).

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 (*v̄as*) любящаго (любвеобильнаго) Духа». Это изреченіе представляется конечнымъ продуктомъ нѣсколько сложнаго процесса — наслоенія положеній: 1) Рѣчь произвела Сому, и 2) Сома произвель 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» выраженъ въ текстѣ причастіемъ *venat* отъ корня *ven*—любить а отъ того же корня мы имѣемъ названіе *vena*—*любовникъ*, *Эросъ*, прилагаемое къ Сомѣ-Эросу.

Сома-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 Сома 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 еіде не возникли, но уже былъ представитель мужского, оплодотворяющаго начала—Сома. 2) Земля и Небо образовали чету двухъ сестеръ (*dyans*—небо—встрѣчается въ Ведахъ не только въ муж., но и въ жен. р.). Сома 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. Сома состоитъ при нихъ въ качествѣ оплодотворяющаго начала. 4) Сома 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) Сома—отецъ, владыка Земли и Неба,—идея, шедшая отъ болѣе старыхъ возрѣній 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 претворялъ 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 глубокой 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 вариантовъ 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 мѣта 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 мѣта, 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 непронзенныя крылья», что намекаетъ на ихъ пернатую природу (I, 22, 11). Вообще представленіе 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 Вачь (vāc) (Рѣчь) говоритъ о себѣ, что она несетъ Сому, Тваштара, Пушана, Бхага. Выше я упомянулъ, что считаю возможнымъ отдѣлить 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 Тваштарь и Пушанъ, суть боги, родственные Сомѣ и представляющіе собою какъ бы олицетвореніе извѣстныхъ сторонъ идеи Сомы: Тваштарь, это творецъ — художникъ, дубликатъ Сомы-Эроса, а Пушанъ — это обособленіе оплодотворяющей (дождевой) функціи Сомы, это — Сома, 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, рассматриваемый 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 точнѣе соколъ (орелъ), 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 изложениемъ 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 варианта 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 Рѣчь.

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-назыв. «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 птицу. 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 Ръчь 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 мифовъ 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 мифологіей Сомы найти болѣе древній пластъ мифа. Таковыми представляются мнѣ старыя идеи о связи между Ръчью и Напиткомъ. Ръчь, 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 Ведъ трактуетъ классическая книга *Zimmer'a* «*Altindisches Leben*» (1876).—

Превосходное изложеніе тѣхъ же вопросовъ читатель найдетъ въ диссертациі проф. *В. О. 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).

Беллетристика.

	стр.
Амфитеатровъ, А. В. Сумерки божковъ. Ч. I. Изданіе 2-е.	I 25
„ „ „ „ Ч. II.	I 50
Амфитеатровъ, А. В. Противъ теченія	I —
Амфитеатровъ, А. В. Антики	I 25
Амфитеатровъ, А. В. Девятидесятники	I 25
„Вершины“. Сборникъ	I 50
Волинъ, Ю. Разказы. Изд. 3-е	I —
Войничъ. Оводъ. Изд. 4-е.	— 75
Олигеръ, Н. Разказы. Томъ I. Изд. 2-е	I —
Олигеръ, Н. Разказы. Томъ III	I 25
Рубакинъ. Дѣдушка-Время. Изд. 2-ое.	— 35
Степнякъ-Кравчинскій. Собраніе сочиненій. Т. I—VI. Цѣна каждаго тома.	1 —
Федоровъ, А. М. За океанъ.	I —

Философія.

Абрамовичъ. Человѣкъ будущаго	— 50
Базаровъ, В. На два фронта	2 —
Нитче. Такъ говорилъ Заратустра	I 25
Руссо, Ж. Ж. О причинахъ неравенства	— 75
Руссо, Ж. Ж. О вліяніи наукъ на нравы	— 30
Штирнеръ, Максъ. Единственный и его собственность. Ч. I.	I 25
„ „ „ „ „ „ Ч. II.	2 —
Эльцбахеръ. Сущность анархизма	— 75

Исторія религіи.

Бороздинъ, А. К. Русское религіозное разномысліе	I —
Лютгенау. Естественная и социальная религія	1 —
Мейеръ. Культура и религія	— 50
Пфлейдереръ, Отто. О религіи и религіяхъ	I 25
Ревиль. Исусъ Назарянинъ. Ч. I и II.	по 2 —
Ренанъ, Э. Жизнь Исуса	I 50
Фейербахъ. Сущность христіанства	I 50

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО и КНИЖНЫЙ СКЛАДЪ
Т-ва „ОБЩЕСТВЕННАЯ ПОЛЬЗА“.

СПБ., Большая Подъяческая, 39.

- Ахшарумовъ, Д. „Воспоминанія петрашевца“. (Изъ моихъ воспомина-
ній). Съ вступит. статей Семевского. Ц. 1 р. 60 к.
- Бельтовъ, За двадцать лѣтъ. Изд. 3-е. Ц. 3 р.
- Бѣлинскій, В. Г. Полное собраніе сочиненій въ 12 т. под. ред. и съ
примѣч. С. А. Венгерова. Вышли т. I—VIII.
- Бунаковъ. Записки. Моя жизнь въ связи съ общерусской жизнью, пре-
имущественно провинціальной. Ц. 1 р. 75 к.
- Волжскій. Изъ міра литератур. исканій. Ц. 1 р.
- Волынскій, А. Ѳ. М. Достоевскій. Критическія статьи. 2-е изд. Ц. 1 р. 50 к.
- Елпатьевскій. Влскія тѣни. Воспоминанія о Михайловскомъ, Гаринѣ,
Чеховѣ, Успенскомъ съ портр. Ц. 75 к.
- Ладыженскій Исторія русской литературы для школь и народа. Ц. 40 к.
- Никоновъ. Въ стѣнахъ гимназіи. Ц. 1 р. 25 к.
- Овсяннико-Куликовскій. Гоголь. Ц. 1 р.
- „ „ Тургеневъ. Ц. 1 р. 25 к.
- „ „ Левъ Толстой, какъ художникъ. Ц. 1 р. 30 к.
- „ „ Исторія русской интеллигенціи. Томъ I-й и II-й
по 1 р. 50 к.
- „ „ Поэзія Генриха Гейне. Ц. 75 к.
- „ „ Гейне, Гете, Чеховъ, Герценъ, Михайловскій, Горь-
кій. Ц. 1 р. 25 к.
- Общественное движеніе въ Россіи въ началѣ XX вѣка. Подъ редакц.
Мартова, Маслова, Потресова, т. I. Ц. 5 р., т. II-й. В. 1-й. Ц. 1 р. 50 к.
- Радищевъ, А. „Путешествіе изъ Петербурга въ Москву“. Ц. 2 р.
- Розень, А. баронъ. Записки декабриста. Ц. 3 р.
- Стекловъ, Ю. Н. Г. Чернышевскій, его жизнь и дѣятельность (1828—1889 г.)
Ц. 2 р.
- Письма Вл. С. Соловьева. Т. 1 и 2-й подъ редакц. Э. Л. Радлова. Ц. по 2 р. т.
- Тургеневъ, Н. Записки изгнанника. Ц. 40 к.
- Щеголевъ, П. Первый декабристъ В. Раевскій. Ц. 30 к.
- Яновичъ, Л. Изъ воспоминаній о юности, о процессѣ, о Шлиссельбургѣ.
Ц. 50 к.
-
- Рѣдкинъ. Французско-русскій Словарь съ указ. произношенія.
Самый новый и полный изъ существующихъ словарей.
Ц. 7 р. 50 к.
-
- Влад. Беренштамъ. Въ огнѣ защиты. Изъ впечатлѣній политическаго
защитника. 75 к.
- Башкинъ, В. Разказы. Ц. 1 р.
- Бодлэръ. Цвѣты зла. Съ 2-мя портретами и характеристикой автора. Пере-
водъ П. Якубовича-Мельшина. Ц. 1 р.
- Аркадій Велскій. Записки педагога. Со вступ. письм. проф. Лесгафта. Ц. 1 р.

Книжный складъ т-ва „Общественная Польза“.
СПБ., Большая Подъяческая, 39.

- Отто Вейнингъ.** Г. Ибсенъ и его драма „Перъ Гюнтъ“. Ц. 50 к.
Гаринъ, Н. (Н. Г. Михайловскій). Сказки для дѣтей. Съ мног. иллюстр.
Ц. 1 р. 25 к., въ папкѣ 1 р. 50 к.
Карменъ. Разказы. Т. 1-й. Ц. 1 р.
Ладыженскій. Далекіе дни и др. разск. Ц. 1 р.
Минскій. На общественныя темы. 2-е изданіе. Ц. 1 р.
Преміровъ, М. Нѣмыя дали Разказы. Ц. 1 р. 25 к.
Первухинъ. Догорающія лампы. Сборн. разск. Ц. 1 р. 25 к.
Пругавинъ, А. Расколъ вверху. Очерки религіозныхъ исканій въ привилегированной средѣ. Ц. 1 р.
Соловьевъ, Вл. Собраніе сочиненій въ 9 т. Ц. 16 р., въ переплетѣ. 22 р.
А. Федоровъ. Подвигъ. Романъ. Ц. 1 р.
„ Камни. 2-ое изд. Ц. 1 р.
„ Разказы. Ц. 1 р.
„ Стихотворенія. Ц. 1 р.
А. Франсъ. Избранные разказы въ перев. Куприна, Бальмонта, Батюшкова и др. Ц. 1 р.
Философія въ систематическомъ изложеніи В. Дильтея, А. Рилля, В. Оствальда, В. Вундта, Эббингауза, Р. Эйкена, Ф. Паульсена, В. Мюнха, Т. Липпса. Перев. со 2-го пѣм. изд. Ц. 3 р.
Чириковъ, Е. Моя книга. Дѣтскіе разказы съ иллюстрац. Ц. 1 р. 60 к. въ перепл. 1 р. 80 к.
Гюйо, Ж. Безвѣріе будущаго. Съ предисл. проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго. Ц. 2 р. 50 к.
Гоголь, Н. Избр. соч. подъ ред. проф. Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго съ биограф., напис. В. Н. Ладыженскимъ, и съ портр. Н. В. Гоголя худож. Рѣпина, работы Матѣ. Ц. 65 к., въ папкѣ 85 к., въ роск. перепл. 1 р. 30 к.
Гоголь, Н. Дополнительный томъ, состав. съ „Избран. сочиненіями“ полное собр. сочин. Ц. 40 к. Оба тома вмѣстѣ 1 р. въ папкѣ 1 р. 25 к., въ роск. переплетѣ 1 р. 75 к.
Альбомъ Гоголевскихъ типовъ по рисункамъ худ. Воклевскаго съ предисловіемъ Стоюнина. Ц. 75 к.
Добрышинъ. Построеніе общественности. (Задачи современной интеллигенціи. Ч. 2-я) Ц. 50 к.
Ивановъ, Вяч. По звѣздамъ. Статьи и афоризмы. Ц. 2 р.

Складъ выполняетъ заказы на всѣ книги, имѣющіяся въ продажѣ.

Заказы высылаются налож. плат.

Каталоги по требованію бесплатно.