



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



Это цифровая копия книги, хранящейся для потомков на библиотечных полках, прежде чем ее отсканировали сотрудники компании Google в рамках проекта, цель которого - сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Прошло достаточно много времени для того, чтобы срок действия авторских прав на эту книгу истек, и она перешла в свободный доступ. Книга переходит в свободный доступ, если на нее не были поданы авторские права или срок действия авторских прав истек. Переход книги в свободный доступ в разных странах осуществляется по-разному. Книги, перешедшие в свободный доступ, это наш ключ к прошлому, к богатствам истории и культуры, а также к знаниям, которые часто трудно найти.

В этом файле сохраняются все пометки, примечания и другие записи, существующие в оригинальном издании, как наименование о том долгом пути, который книга прошла от издателя до библиотеки и в конечном итоге до Вас.

Правила использования

Компания Google гордится тем, что сотрудничает с библиотеками, чтобы перевести книги, перешедшие в свободный доступ, в цифровой формат и сделать их широкодоступными. Книги, перешедшие в свободный доступ, принадлежат обществу, а мы лишь хранители этого достояния. Тем не менее, эти книги достаточно дорого стоят, поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые действия, предотвращающие коммерческое использование книг, в том числе установив технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас о следующем.

- Не используйте файлы в коммерческих целях.
Мы разработали программу Поиск книг Google для всех пользователей, поэтому используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- Не отключайте автоматические запросы.
Не отключайте в систему Google автоматические запросы любого вида. Если Вы занимаетесь изучением систем машинного перевода, оптического распознавания символов или других областей, где доступ к большому количеству текста может оказаться полезным, свяжитесь с нами. Для этих целей мы рекомендуем использовать материалы, перешедшие в свободный доступ.
- Не удаляйте атрибуты Google.
В каждом файле есть "водяной знак" Google. Он позволяет пользователям узнать об этом проекте и помогает им найти дополнительные материалы при помощи программы Поиск книг Google. Не удаляйте его.
- Делайте это законно.
Независимо от того, что Вы используете, не забудьте проверить законность своих действий, за которые Вы несете полную ответственность. Не думайте, что если книга перешла в свободный доступ в США, то ее на этом основании могут использовать читатели из других стран. Условия для перехода книги в свободный доступ в разных странах различны, поэтому нет единых правил, позволяющих определить, можно ли в определенном случае использовать определенную книгу. Не думайте, что если книга появилась в Поиске книг Google, то ее можно использовать как угодно и где угодно. Наказание за нарушение авторских прав может быть очень серьезным.

О программе Поиск книг Google

Миссия Google состоит в том, чтобы организовать мировую информацию и сделать ее всесторонне доступной и полезной. Программа Поиск книг Google помогает пользователям найти книги со всего мира, а авторам и издателям - новых читателей. Полнотекстовый поиск по этой книге можно выполнить на странице <http://books.google.com/>

ЖУРНАЛЪ

МИНИСТЕРСТВА

НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

І Ю Н Ъ.

1876.

ПЯТОЕ ДЕСЯТИЛѢТІЕ.

ЧАСТЬ СL XXXV



САНКТПЕТЕРБУРГЪ.

Типографія В. С. Балашева, (Большая Садовая, д. № 49—2)

1876.

СОДЕРЖАНІЕ.

Извлеченіе изъ всеподданнѣйшаго отчета г. министра на-
роднаго просвѣщенія за 1874 годъ.

Правительственныя распоряженія.

Отзывъ особой комиссіи, разсматривавшей сочиненіе Я. К.
Гуревича, удостоенное преміи императора Петра Великаго,
при третьють присужденіи ея въ 1876 году.

Первыя страницы русской исторіи. (Окон-
чаніе.) Д. Ф. Щеглова.

Городское населеніе Новгородской области
въ XVI вѣкѣ А. К. Ильинскаго.

Ведійскіе этюды В. Ф. Миллера.

Опыты по исторіи развитія христіанской
легенды. А. Н. Веселовскаго.

Русско-византійскіе отрывки В. Г. Васильевскаго.

О практическихъ упражненіяхъ при пода-
ваніи новой русской исторіи въ уни-
верситетахъ. А. Г. Бригнера.

Извѣстія о дѣятельности и состояніи нашихъ учебныхъ заве-
деній: а) университеты.

Отдѣлъ классической филологіи.

(См. на 3-й стр. обѣртки.)

ВЕДІЙСКІЕ ЭТЮДЫ.

По поводу изслѣдованія Ф. Ф. Фортунатова: *Samaveda-Aranyaka-Samhita*. Москва, 1875 г.

Между недавними вкладами въ русскую ученую литературу заслуживаетъ особеннаго вниманія изслѣдованіе г. Ф. Фортунатова. Явилось оно въ Германіи, Франціи и Англии, оно представляло бы только дальнѣйшее знаніе цѣни ученыхъ работъ, посвященныхъ Ведамъ, имѣло бы предшественниковъ и вызвало бы рядъ специальныхъ рецензій. У насъ же оно представляетъ явленіе исключительное, неожиданное, не смотря на то, что уже лѣтъ пятнадцать тому назадъ вошло въ обычай въ ученыхъ сочиненіяхъ толковать о высокомъ значеніи ведійскихъ гимновъ для языка, сравнительной мифологіи и древнѣйшей исторіи быта. До сихъ поръ нельзя было указать ни на одно русское изслѣдованіе, написанное специалистомъ по ведійской литературѣ. Все знакомство съ Ведами въ ученомъ мірѣ почерпалось изъ нѣмецкихъ переводовъ нѣкоторыхъ гимновъ Ригъ-Веды, переводовъ Бенфея (въ *Orient und Occident*) и Куна въ извѣстномъ сочиненіи его: *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*.

На этихъ переводахъ и на изслѣдованіяхъ нѣмецкихъ мифологовъ Куна, Шварца, Золпе, Монигардта и др. основаны всѣ сближенія по сравнительной мифологіи, разсѣяныя въ трудахъ русскихъ ученыхъ. Книга г. Фортунатова впервые вноситъ въ русскую науку изученіе Ведъ изъ первыхъ рукъ, въ самомъ текстѣ ихъ, и вноситъ достойнымъ образомъ, обнаруживая въ авторѣ основательное знаніе языка и ведійской литературы, критическій тактъ и строгій методъ языковѣда. Авторъ издалъ ведійскій еще не изданный текстъ по парижскимъ и лондонскимъ рукописямъ, предпослалъ ему обширное введеніе, разъясняющее нѣкоторые важные вопросы, касающіеся Самаведы (стр. 1—62), и снабдилъ его переводомъ и обширнымъ комментариемъ, представляющимъ много новыхъ и цѣнныхъ данныхъ для толкованія

отдѣльныхъ словъ и грамматическихъ формъ ¹⁾). Не предполагая писать полнаго разбора книги г. Фортунатова, мы останавливаемся въ настоящей статьѣ лишь на нѣкоторыхъ вопросахъ языка и мѣологии Ведъ, и преимущественно такихъ, гдѣ мы расходимся со взглядомъ или толкованіемъ автора. Иногда намъ придется дополнять ведійскій комментарий г. Фортунатова, иногда предлагать другое толкованіе текста, иногда касаться ведійской мѣологии, не стѣсняясь рамками, представляемыми разбираемою книгой, и рядъ подобныхъ замѣтокъ, выванныхъ *первымъ* русскимъ изслѣдованіемъ по Ведѣ, сгруппировали мы подъ заглавіемъ ведійскихъ этюдовъ.

I.

Понятіе о уагна въ Ведахъ.

На первыхъ страницахъ введенія г. Фортунатовъ разсматриваетъ отношеніе между четырьмя Ведами и по поводу происхожденія *уагна*, жертвенныхъ формулъ, составляющихъ содержаніе *Yagurveda*, останавливается на теоріи Гауга о древности такъ называемыхъ *нивидовъ* (*nivid*). Считаая краткія изреченія нивидъ остаткомъ древнѣйшаго періода религіи Индусовъ, Гаугъ полагаетъ, что изъ гимновъ Ригъ-Веды наиболѣе древни тѣ, которые связаны съ жертвоприношеніемъ, между тѣмъ какъ другіе, выражающіе просто поэтическое міровоззрѣніе или прославленіе боговъ, относятся ко временамъ болѣе позднимъ. Г. Фортунатовъ справедливо не признаетъ большой древности за *нивидами*, но идетъ еще дальше, не соглашаясь съ теоріей Гауга въ самомъ принципѣ. „Не обрядъ и не жертвы были первою ступенью въ развитіи богослуженія“, говоритъ онъ (на стр. 5),— „но словесное богочитаніе, гимнь... *Жертва у народовъ индо-европейскихъ явилась послѣ славословія и молитвы*“. Въ подтвержденіе этой мысли приводятся два факта изъ исторіи языка: „Въ эпоху совмѣстной жизни“, по мнѣнію автора, „индо-европейское племя, вѣроятно, не знало еще жертвы, хотя устная поэзія несомнѣнно существовала, и вотъ позднѣе, когда отдѣльные индо-европейскіе народы получили надобность въ новомъ словѣ для выраженія новаго понятія, они обратились или къ словамъ, выражавшимъ „дѣйствіе“, или къ тѣмъ, первоначальное

¹⁾ Въ изслѣдованію объ *Arangaka-Sanhita* приложена глава изъ сравнительной грамматики индо-европейскихъ языковъ, въ которой авторъ останавливается на самыхъ трудныхъ вопросахъ сравнительнаго языковѣдѣнія. Разборъ этой статьи не входитъ въ планъ нашихъ замѣтокъ.

значеніє которыхъ было „закалываніє“, „возліаніє“ и т. д., или же къ другимъ, уже употреблявшимся въ значеніи богопочитанія, и притомъ именно словеснаго, такъ какъ *мишъ этотъ видъ богослуженія былъ до тѣхъ поръ извѣстенъ*. Дальнѣйшее доказательство своей мысли г. Фортунатовъ видитъ въ томъ (стр. 7), что санскритское слово *уадна* и славянское *жрѣти* происходятъ отъ глагольныхъ корней, выражавшихъ „чествованіє“, „почитаніє“.

Какъ г. Фортунатовъ не соглашается съ Гаугомъ въ принципѣ, такъ и мы не можемъ въ принципѣ сойтись съ г. Фортунатовымъ. По его теоріи выходитъ, что былъ періодъ въ живни индо-европейскаго племени, когда люди обращались къ богамъ съ восхваленіями, прославляли ихъ силу и могущество, но еще не знали жертвоприношеній. Лишь впоследствии (въ силу неизвѣстныхъ намъ причинъ) они стали обращаться къ богамъ съ просьбами, подтверждая эти просьбы матеріальными приношеніями въ видѣ животной или растительной жертвы. Здѣсь а ргіогі допускаетъ такой періодъ, который противорѣчитъ исторіи умственного развитія—переходъ отъ идеальныхъ отношеній къ божеству къ матеріальнымъ. Племя Индоевропейцевъ какъ бы выдѣляется изъ цѣлаго ряда другихъ племенъ, которыя на первобытной ступени культуры смотрятъ на боговъ совершенно матеріально и полагаютъ, что просьба безъ вещественной придачи не имѣетъ смысла ¹⁾.

Противъ мысли г. Фортунатова говоритъ характеръ большей части древнихъ гимновъ Ригъ-Веда. Въ нихъ боги изображаются въ видѣ могущественныхъ людей, съ человѣческими страстями и потребностями. Они воюють, какъ воюють люди, развѣзжаютъ на колесницахъ и питаются жертвами. Жертвы для нихъ также необходимы, какъ пища для людей: упиваясь до опьяненія сомой и пожирая жертвенныхъ быковъ, Индра круѣннеть въ силахъ, какъ напѣнійся и панившійся человѣкъ, и получаетъ возможность сражаться съ змѣемъ Вритрой. Люди относятся къ богамъ вполне реально и съ большою долей наивной практичности: чѣмъ лучше, богаче жертва,

¹⁾ Напримѣръ, Карены, потчующіе боговъ арракомъ (*Тейлоръ*, Первобыт. культура, II, 433); Ирокезы, которые просятъ бога войны: для тебя, духъ Арівскій, мы убиваемъ эту (человѣческую) жертву, чтобы ты могъ насытиться мясомъ и послышалъ намъ съ этихъ поръ удачу и побѣду надъ врагами (*ibid.*, 430); Зулу, которые убѣждены доселѣ, что души предковъ поѣдаютъ жаренаго вола (427); Каранбы, которые слышатъ, какъ по ночамъ духи жуютъ выставленную для нихъ пищу, и т. д.

тѣмъ лучше и дары, на которые имѣеть право разчитывать жертвователъ ¹⁾). Какъ обжорство до сихъ поръ считается самымъ высшимъ благомъ жалкой жизни дикаря, такъ было и у Индусовъ, что можно видѣть изъ потчиванія боговъ, въ которомъ человѣкъ совѣтуетъ богу наѣсться до того, что утроба раздуется какъ море (RV, I, 30, 3. VIII 1, 23). Если такія понятія о богахъ встрѣчаемъ мы во множествѣ гимновъ Ригъ-Веды, чтѣ, конечно, хорошо извѣстно г. Фортунатову, то намъ становится непонятнымъ взглядъ, что въ эпоху, еще болѣе отдаленную, эпоху общей жизни индо-европейскихъ народовъ, люди смотрѣли на боговъ чище и не потчивали ихъ жертвами, ограничиваясь одними поэтическими восхваленіями.

Противъ мысли г. Фортунатова говоритъ культъ Агни. Агни въ древнѣйшихъ гимнахъ уже называется *жрецомъ* и *посломъ* боговъ. Его роль состоитъ въ посредничествѣ между ними и людьми: сожигая своимъ пламенемъ матеріальную жертву, онъ переноситъ ее къ богамъ въ видѣ дыма и пара, и такимъ образомъ, кормитъ боговъ. Онъ называется поэтоу ртомъ и языкомъ боговъ. Кормленіе огня принадлежитъ къ индо-европейскимъ обычаямъ и существовало еще въ періодъ индо-европейской жизни. Остатки его можно найти еще и теперь въ нѣкоторыхъ обрядахъ у крестьянъ въ Германіи и Славянскихъ земляхъ.

Итакъ, трудно себѣ представить, чтобы былъ когда-нибудь такой періодъ жизни индо-европейскаго племени, когда жертвоприношеніе не существовало. Какъ скоро человѣкъ представлялъ себѣ боговъ въ человѣческомъ видѣ, онъ неминуемо долженъ былъ прійти къ понятію о жертвѣ. Самое пріятное въ жизни дикаря—сытая пища, а потому нельзя думать, что, относясь къ богамъ какъ къ людямъ и падѣляя ихъ человѣческими потребностями, человѣкъ отказывалъ имъ въ началѣ въ главномъ своемъ удовольствіи — въ пищѣ, довольствуясь одними хвалебными пѣснями. Странно думать, что до этой мысли дошли люди только впоследствии и усвоили ее себѣ до такой степени, что отъ идеальнаго словеснаго чествованія дошли, какъ Индусы, Греки и Славяне, до человѣческихъ жертвоприношеній.

¹⁾ Можно вполне согласиться съ слѣдующими словами профессора Вебера о ведійской жертвѣ: «Das Opfer ist ein Vertrag, den man mit dem angerufenen Gotte schliesst: er erhält seinen Theil, und ist dafür in Ehren verpflichtet den Wunsch des Opferer's zu erfüllen: *dehî me d'ádâmi te*, das mihi do tibi. Vs. 3, 50. (См. Indische Studien, X, 322, въ статьѣ: Zur Kenntniss des Vedischen Opferrituals).

Но нельзя думать, что жертва предшествовала гимну, что когда-нибудь человекъ приносилъ жертву, не сопровождая это дѣйствіе словами и прославленіемъ. Чтобы жертва была дѣйствительна, нужно было, по понятіямъ Индусовъ, непременно назвать бога, которому она приносилась, дабы между богами не произошло недоразумѣнія. Точныя предписанія на этотъ счетъ, даваемыя въ *Aitareya Brahmana*, всего лучше характеризуютъ этотъ взглядъ и необходимость словословія при жертвѣ. Итакъ, все, что можно сказать о жертвѣ и гимнѣ—это то, что они одинаково древни, ибо взаимно пополняютъ другъ друга и равно необходимы по понятіямъ древнихъ язычниковъ.

Но доказываютъ ли предположеніе г. Фортунатова два слова, которыми онъ разбираетъ?

Yagna имѣетъ въ Ведахъ два значенія—*словословіе* и *жертвоприношеніе*. „Нельзя думать, конечно“, говоритъ авторъ (стр. 6),—что значеніе *словословія* произошло отъ значенія *жертвоприношенія*, ибо въ такомъ случаѣ было бы непонятно, почему позднѣйшій языкъ удержалъ лишь послѣднее изъ этихъ значеній и совершенно утратилъ первое. Корень, лежащій въ *yagna* есть *ya-*, чтить, откуда санскр. гл. *ya-* и греч. ἄσφα, ἄσφω. Можно предположить, поэтому, что *yagna* въ Ведахъ сохраняетъ общее значеніе „богопочитаніе“, точно также какъ и глаголь *ya-*, позднѣе „приносить жертву“, здѣсь значить еще вообще „чтить боговъ“ какъ гимнами, такъ и жертвою“.

Нѣтъ сомнѣнія, что въ Ведахъ *yagna* очень часто, но далеко не вездѣ, имѣетъ значеніе „чествованія“. Съ другой стороны, есть довольно мѣстъ, гдѣ *yagna* имѣетъ совершенно матеріальное значеніе жертвы. Конечно, подъ *yagna* разумѣтся матеріальная пища, когда въ I, 34, 3 говорится о смѣшеніи *yagna* съ медомъ, или когда боги приглашаются наполнить утробу *yagnena svagam krtena* (то-есть, хорошо изготовленною жертвой) (I, 152, 5), или когда боги являются и садятся на *barhis* вокругъ жертвы. Спрашивается, которое изъ обоихъ значеній первоначальное — *sacrificium* или *celebratio*? Думаемъ вмѣстѣ съ г. Фортунатовымъ, что коренное значеніе „чествованія“ (отъ *ya-*—чтить) было первоначальнымъ, но не усматриваемъ повода выводить отсюда, что чествованіе предшествовало жертвоприношенію. Если корень не выражаетъ чего-нибудь матеріальнаго, то это еще не значить, чтобы въ жизни не совершалось матеріальное чествованіе въ видѣ жертвоприношенія. Отъ общаго понятія „чествованія“ до разныхъ видовъ чествованія, а между прочимъ и до жертвъ, встрѣ-

чавшихся въ жизни, переходъ огромный. Г. Fortunatovъ слишкомъ поспѣшилъ сдѣлать бытовой выводъ изъ грамматики. Если Индусы и Эранцы вмѣсто выраженія кормленія боговъ говорили чествованіе, мы не имѣемъ еще права утверждать, чтобы въ жизни чествованіе не сопровождалось кормленіемъ. Хотя *уагна* не значитъ кормленіе, но о кормленіи боговъ говорится во множествѣ гимновъ. Намъ кажется, что переходъ между древнѣйшимъ и позднѣйшимъ значеніемъ *уагна* можетъ быть выраженъ нашимъ словомъ: потчиваніе, которое свое древнее значеніе потчиванія, чествованія смѣнило на современное — приглашеніе ѣсть, угощеніе.

Такъ же мало убѣдительности въ переходѣ значеній другаго слова, приведеннаго г. Fortunatovымъ, именно *жрѣти*. Можно вполне согласиться съ нимъ, что первоначальное значеніе этого слова было „славить“ (прусское *girtwei*), но вмѣстѣ съ тѣмъ безъ всякаго противорѣчія предполагать, что это славленіе, чествованіе въ древнѣйшемъ быту заключалось именно въ потчиваніи боговъ жертвою, которое обыкновенно сопровождалось прославленіемъ могущества божества и просьбой о помощи.

Нельзя, по нашему мнѣнію, ссылаться и на то, что въ такъ называемомъ праязыкѣ индоевропейскомъ не было слова для *жертвы*, такъ что каждый народъ выбралъ себѣ особое слово, для выраженія этого понятія. Отсутствие общаго слова еще не доказываетъ, чтобы въ индоевропейскомъ періодѣ *жертвы* не были извѣстны. Идя этимъ путемъ, мы съ такимъ же правомъ могли бы доказывать, напримѣръ, что въ этомъ періодѣ люди еще ничего не предпринимали съ своими покойниками, ибо нѣтъ общаго индо-европейскаго слова, которое выражало бы понятіе погребенія или сожиганія умершихъ. Вообще намъ кажется, что необходима большая осторожность въ заключеніяхъ изъ отдѣльныхъ словъ къ быту, особенно если дѣло идетъ о томъ темномъ и отдаленномъ періодѣ, когда предки современныхъ индо-европейскихъ народовъ составляли одинъ народъ.

II.

Культъ Сомы.

Разбирая значеніе Самоведы, г. Fortunatovъ касается въ нѣсколькихъ словахъ культа *сомы*, составляющаго главное назначеніе этого сборника. Происхожденіе культа *Сомы*, по мнѣнію г. Fortunatova, объясняется такимъ образомъ, что человекъ, замѣтивъ опья-

няющее дѣйствіе этого напитка, приписалъ ему божественную силу, вслѣдствіе чего Сомъ обратился въ бога, а добываніе его стало священнымъ дѣйствіемъ. То же мнѣніе о происхожденіи этого культа высказалъ американскій санскритологъ Whitney ¹⁾.

Съ перваго взгляда это объясненіе кажется вполне естественнымъ. Мы знаемъ, изъ многихъ примѣровъ, почерпнутыхъ изъ разныхъ культуръ, что состояніе опьяненія считалось и доселѣ считается вѣщимъ, пророческимъ, и приобрѣтеніе такого состоянія у многихъ народовъ составляетъ религіозную церемонію. Такъ въ Вестъ-Индскомъ архипелагѣ жрецы вдыхали порошокъ *коюбы*, для того чтобы въ состояніи опьяненія вступать въ сношенія съ духами; на р. Амазонкѣ племя Омагва до новѣйшаго времени вызывало необыкновенныя видѣнія, употребляя нѣкоторые наркотическія растенія. Даріенскіе Индѣйцы кормили дѣтей сѣменами *daturaе sanguineae*, чтобы вызвать у нихъ пророческій бредъ, и т. п. ²⁾. Можно на основаніи примѣровъ другихъ народовъ допустить, что и племя Индоевропейцевъ на ранней ступени развитія могло обоготворять, на подобіе фетишъ, опьяняющую траву, но мы сейчасъ увидимъ, что это предположеніе не въ состояніи вполне объяснить происхожденіе и широкое развитіе культа Сомы. Дѣло въ томъ, что *soma*, обозначая обыкновенно соевъ растенія (*Ascl. acida* или *sarcostema viminalis*) имѣетъ еще другое значеніе—значеніе „мѣсяца“, котораго отношеніе къ первому далеко не представляется яснымъ. Во всей позднѣйшей литературѣ—въ Брахманахъ (напримѣръ, *Satarat. Br. I 6.4.5.* и др. *Abhuta Brahmana Samavedy—Weber, Omina und Portenta* стр. 334), Пуранахъ ³⁾, эпосѣ и т. д., Сомъ является постоянно божествомъ мѣсяца, властителемъ созвѣздій (*nakṣatradhipatiḥ*) и сѣверной страны свѣта (*Soma uttarayām-śadvinṣabr IV. 4.* Въ *Taitt. Saṁh. II 3,5,1* мы читаемъ преданіе о любви мѣсяца (*soma* къ звѣздѣ *Rohini*, очень распространенное въ позднѣйшей литературѣ (см. *Ind. Sagen von Holtmann, I, стр. 311 слѣд.*), а въ 10-й книгѣ Ригъ-Веды о свадьбѣ его съ *Suryā* (гимнъ 85-й *Suryāvivāha*). Является вопросъ, въ какомъ отношеніи находится значеніе *мѣсяца* къ значенію *сома*, былъ ли соевъ Сомы возведенъ съ

¹⁾ *Journal of the Amer. Orient. Society, VI, 299.*

²⁾ См. многочисленные примѣры, собранные у *Тэйлора*, *Первобыт. Культура*, II, 452 слѣд.

³⁾ Ср. *Viṣṇu Purana*, кн. I, гл. 22, р. 35 переводъ *Вилсона*: *Brahma appointed Soma to be monarch of the stars and planets of Brahmans and of plants of sacrifices and of austere devotions.*

земли на небо и чувствуютъ въ видѣ мѣсяца, или на оборотъ, мѣсяцъ низведенъ на землю и воплощенъ въ известномъ растеніи?

Обыкновенно принято считать значеніе мѣсяца второстепеннымъ, такъ какъ оно явилось поздиѣе. Такъ Веберъ въ примѣчаніи къ одному мѣсту изъ 13-й книгъ Kauçikasutra (Omina und Portenta, стр. 409) замѣчаетъ: „Soma als König der Pflanzen ist zunächst nicht der Mond, sondern die personificirte Soma pflanze. Die Beziehung auf den Mond ist wie bei dem Worte Soma überhaupt, erst eine secundäre, ob nach freilich alterthümlich genug“.

Однако, если мы согласимся съ этимъ положеніемъ, мы не будемъ въ состояніи объяснить нѣкоторыхъ стиховъ Ригъ-Веды, гдѣ Soma дѣйствительно является мѣсяцемъ съ его известнымъ вліаніемъ на природу.

Гимны часто изображаютъ Soma въ такихъ яркихъ чертахъ космическаго божества, что только съ крайнею натяжкой можно видѣть въ немъ свѣтлотекущій наркотическій сокъ. Подобно Индрѣ, онъ вооруженъ страшными орудіями (IX, 76, 2; IX 61, 309), онъ убійца Вритры, демонъ мрака (vrtrahan или vrtrahantama (I 95, 5, IX, 24, 6) и разрушитель городовъ (virbhid IX 88. 4). Онъ разгоняетъ мракъ (I, 91, 22), освѣщаетъ ночи (VI, 33, 3), производитъ солнцу свѣтъ (VI, 44, 23; IX, 97, 41) и возводитъ это свѣтло на небо (IX 107, 7). Подобно божеству ночнаго неба Варунѣ, Soma имѣетъ тысячу глазъ (sahasrakāśas = вѣадъ, IX, 20, 1, 2), и дискъ его сравнивается въ одномъ мѣстѣ (IX, 96, 6) съ топоромъ, вонзеннымъ въ дерево (картина полукруга луны среди облачныхъ деревьевъ). Въ народной Амбарваведѣ (XI, 6, 7), сохраняющей часто древнѣйшія представленія, читаемъ слѣдующій стихъ, въ которомъ Soma отождествляется съ мѣсяцемъ: „Soma богъ да освободитъ меня, онъ, котораго зовутъ мѣсяцемъ“.

Въ R. V. I 91, 22 должно видѣть въ Somѣ мѣсяцъ, когда поэтъ обращается къ нему съ слѣдующимъ восклицаніемъ: „Ты, о Soma! произвелъ всѣ эти растенія, ты — воды, ты — коровъ, ты протянулъ странную воздушную сферу, ты свѣтомъ отогналъ тьму“²⁾. Если союзникомъ Сомы является Индра (IV, 28; VI, 72), и они вмѣстѣ

¹⁾ См. Muir, Original Sanscrit Texts, V, 217 и слѣд.

²⁾ Avamīma ośadhīh soma viçvas Avam apo agṇayās tvam gaḥ tvam a tatant-horv antarikām tram gyotīḥa vitano vavartha; см. разборъ 33-го стиха 3-ей декады въ Ag. Samh.

возвращают зарю и солнце, убивают Вритру, то трудно сказать— является ли здѣсь Сома помощникомъ Индрѣ, какъ мѣсяцъ, помощникъ солнца, или какъ опьяняющій сокъ, воодушевляющій Индру на подвиги.

Можно было бы значительно увеличить число ведійскихъ примѣровъ, въ которыхъ Сома имѣетъ космическое значеніе; но и этихъ достаточно для установленія факта, что такъ называемое второстепенное значеніе *мѣсяца* также древне, какъ первоначальное, и слѣдовательно, преобладаніе значенія *сома* еще не указываетъ на его первоначальность.

На рѣшеніе этого вопроса проливаетъ особенный свѣтъ 85-й гимнъ 10-й книги, если мы даже допустимъ вмѣстѣ съ Ротомъ (Коммент. къ Нируктѣ, стр. 147), что въ немъ изображаются сравнительно довольно позднія возрѣнія на Сому. „Черезъ Сому“, говорится здѣсь (ст. 21,—„сильны Адитыи, черезъ Сому велика земля, и Сома помѣнцель среди этихъ звѣздъ. 3. Сому думаетъ пить (человѣкъ), когда выжимаютъ растеніе, но *отъ Сома, которую брахманы знаютъ* (то есть, мѣсяцъ), не вкушаетъ никто. 4. Охраняемый охранами (?) и стерегомый могуществомъ (?), ты, Сома, стоишь, слушая каменный прессъ, по никто земной не вкушаетъ тебя. 5. Когда, о богы! пьютъ тебя, ты снова затѣмъ наполняешься. Ваго хранитель сомы: мѣсяцъ, (mensis) есть часть года“ (?) ¹⁾. Изъ этихъ, хотя и не вполне ясныхъ, стиховъ можно вывести заключеніе, что въ ведійскомъ періодѣ существовало сознаніе объ отношеніи небеснаго сомы (мѣсяца) къ земному—растенію. Можно думать, что брахманы еще сознавали символическій характеръ культа сомы, и постоянно занимаясь этимъ культомъ, не забывали однако той космической потенціи, которая лежала въ основаніи символа ²⁾. Убѣжденіе, что есть двоякаго рода Сома, не измысленіе философовъ: оно было, вѣроятно, укоренено среди всего народа, и въ основаніи его лежало физическое наблюденіе надъ свойствами луны. Каковы же эти свойства? Человѣкъ уже рано старался выяснитъ себѣ фактъ постепеннаго ущерба и нарастанія мѣсяца, и самымъ простымъ, младенческимъ объясненіемъ было конечно то, что его кто-то съѣдаетъ, и затѣмъ онъ снова нарождается. Свѣтлый полукругъ мѣсяца представлялся чашой, наполненною пиццою: эта чаша

¹⁾ Ср. Ind. Stud., V, 178; Muir, V, 271.

²⁾ Такъ въ R. V., X, 116, 3. различаются divyaḥ somaḥ: небесный сома (мѣсяцъ) и tota, uah vyante parthivaḥ, который выжимается у земныхъ людей.

то полна, то пуста, и смѣна того и другаго состоянія замѣчается съ совершенною правильностью въ природѣ¹⁾. Представляя себѣ боговъ съ человѣческими потребностями, человѣкъ легко приходилъ къ мысли, что мѣсяцъ служитъ имъ пищей и притомъ пищей безсмертною (amrita), не умалюющеюся. Такъ, въ самой древней изъ брахманъ, въ Śat. brah. XI, 1, 4, 4, мы читаемъ: „Этотъ царь Сома, который есть мѣсяцъ—пища боговъ (davanam annam)“, и это убѣжденіе имѣетъ признаки глубокой древности.

Но было еще другое наблюденіе, которое уже въ глубокой древности могъ сдѣлать человѣкъ надъ луною. Просыпаясь раннимъ утромъ послѣ обильной росой ночи, онъ замѣчалъ, на сколько за ночь подросли растенія, распустились почки, и какою свѣжестью дышетъ весь растительный міръ. Днемъ ему не удавались подобныя наблюденія, и потому естественно, что онъ приводилъ весь растительный процессъ въ известную связь съ дѣйствіемъ мѣсяца, царя ночи. То мѣсяцъ становится царемъ растеній (vṛudham patiḥ). Не только у Индусовъ, но и у многихъ другихъ народовъ существуетъ убѣжденіе, что произрастаніе находится въ связи съ ущербомъ и прибылью луны²⁾, что отъ этого же явленія происходитъ перемѣна въ погодѣ,

¹⁾ Не касаясь подобныхъ представлений у низменныхъ народовъ, напомнимъ только наши народныя. Мѣсяцъ въ русскихъ загадкахъ представляется то короваемъ, то краюшкой хлѣба, то чашей съ молокомъ, то котломъ. «Поля печь пироговъ, посреди коровай (звѣзды и мѣсяцъ). Надъ бабушкиной избушкой виситъ хлѣба краюшка (мѣсяцъ). Надъ дворомъ, дворомъ стоитъ чаша съ молокомъ (то же). Шелъ я мимо, видѣлъ диво — виситъ котелъ въ девяносто ведръ (то же). См. Пословицы Дала, стр. 1061. Въ юго-западной части Томской губерніи народъ думаетъ, что мѣсяцъ изъ киселя — оттого онъ ежемѣсячно истекаетъ: когда молодой мѣсяцъ на рогу стоитъ (слѣдовательно, когда чаша опрокинута), то называется *текумъ* и предвѣщаетъ дождливую погоду (*Этнографич. Сборникъ*, VI, 1864, стр. 117). У Латышей есть загадка про мѣсяцъ: коробка съ масломъ въ озеръ, см. *Отроисъ*, Памятники Латыш. народ. творчества, стр. 318.

²⁾ Между классическими указаніями находимъ слѣдующія: класть яйца подъ насадку въ новолуніе, а деревья сажать—когда мѣсяцъ идетъ на ущербъ и послѣ полудня. Литовское правило: отнимать отъ груди мальчиковъ во время прибыля луны, а дѣвочекъ въ ущербъ, совершенно подходитъ къ тому, что Оркнейскіе островитяне сопротивляются бракамъ въ другое время, кромѣ прибыли луны. См. *Тэйлоръ*, Первоб. Культ., I, 122 и II, 347. Только то, что наростаеетъ снова, говорить Варронъ о земледѣіи, можно срѣзывать при новолуніи, все же прочее должно срѣзывать при ущербѣ. Новолуніе считалось у Нандевъ лучшимъ временемъ для приплода скота. Соблюдалось правило, плоды растущіе надъ землею снать въ новолуніе, а корнеплодыя растенія—въ ущербъ мѣсяца. Русскіе

имѣющая огромное значеніе для растительнаго міра. Саяна въ комментаріи къ гимну Ригъ-Веды, I, 181, посвященному Асвинамъ, видитъ въ одномъ изъ нихъ солнце, въ другомъ мѣсяцъ и говоритъ, что мѣсяцъ поддерживаетъ міръ „ибо при восходѣ его произрастаютъ растенія и деревья. Итакъ, эпитетъ *virudham patiḥ* (RV, I, 91, 8; VI 75, 18; VIII, 48, 7, 8 etc), который прилагается къ сомѣ, вполне понятенъ, если подъ сомой мы разумѣемъ мѣсяцъ.

Третье, также младенческое наблюденіе роли мѣсяца ночью повело къ мифамъ объ отношеніи его къ свѣтилу дня. Эти отношенія рисовались различнымъ образомъ: то оба свѣтила — братъ и сестра, то — мужъ и жена, то они преслѣдуютъ другъ друга, то мѣсяцъ, помощникъ солнца, ищетъ его всю ночь и находитъ на разсвѣтѣ. Последнее въ индусской мифологіи распространено всего болѣе, какъ видно изъ гимновъ къ Индрѣ и Сомѣ или Пушаву и Сомѣ.

Приложимъ теперь всѣ эти факты къ объясненію культа Сомы.

Культъ мѣсяца, какъ извѣстно, распространенъ въ мифологіяхъ всѣхъ индоевропейскихъ народовъ на ряду съ культомъ солнца. Но просматривая ведійскіе гимны, мы замѣчамъ съ удивленіемъ, что среди прочихъ космическихъ боговъ мѣсяцъ, какъ таковой, играетъ незначительную роль. Это тѣмъ болѣе странно, если мы вспомнимъ о климатѣ Индіи, о невыносимо жаркихъ дняхъ и прохладныхъ ночахъ, освѣщаемыхъ роскошнымъ луннымъ блескомъ, воспѣваемымъ въ самыхъ поэтическихъ чертахъ позднѣйшими поэтами. Но это забвеніе царя ночи основано на недоразумѣніи. Цѣлая книга (9-я) Ригъ-Веды исключительно посвящена культу бога, котораго имя совпадаетъ съ названіемъ мѣсяца, именно *raçamaṇa soma*. Не вполне ли естественно предположить, что сильное развитіе этого культа было основано на древнемъ культѣ луны и свидѣтельствуетъ о его первоначальной силѣ?

Это предположеніе не противорѣчитъ общему характеру гимновъ Ригъ-Веды. Мы не утверждаемъ, что тотъ Сомъ, который воспѣвается въ гимнахъ, есть *мѣсяцъ*; мы только полагаемъ, что культъ растенія былъ приведенъ въ связь съ древнѣйшимъ культомъ мѣсяца, и сим-

примѣты: посвящ. на молодую луну — къ урожаю; въ новолуніе сѣять червь по-
лѣсть; лунъ сѣять въ послѣднюю четверть; лчмень на сѣвѣмѣт. навояѣ въ полно-
луніе; см. *Ж. М. Н. Пр.* 1863, июль. По убѣжденію древнихъ Грскоуъ нароста-
ющій мѣсяцъ даетъ легкіе, а убывающій трудные роды; *Roscher*, *Studien zur*
vergleich. Mythologie, II, 41. По индусскимъ понятіямъ, бракъ долженъ совершаться
при нарастаніи мѣсяца; *Weber*, *Naxatra*, II, стр. 311. и т. д.

волю до такой степени отдѣлился отъ оригинала, что этотъ оригиналъ какъ бы забытъ. Много было говорено всѣми ведистами о необыкновенной первобытности религиозныхъ вѣрованій Индусовъ ведійскаго періода. Въ гимнахъ находятъ самыя яркія олицетворенія природы, самыя первобытныя понятія о божествахъ физическихъ. Здѣсь не мѣсто вдаваться въ подробный анализъ этого общепринятаго взгляда: скажемъ одно, что ведійская культура далеко не кажется намъ первобытною, и что божества ведійскаго Олимпа уже значительно удалены отъ физическихъ явленій, лежащихъ въ ихъ основаніи. Если мы хотимъ въ краткихъ чертахъ характеризовать мифологію ведійскихъ гимновъ, можно вообще сказать, что всего болѣе былъ въ этомъ періодѣ распространень культъ трехъ божествъ — Агни, Индры и Сомы (прочіе, какъ уже видно изъ числа ихъ гимновъ, отступили на задній планъ), и всѣ эти три бога значительно отдѣлены отъ физическихъ явленій. Индра то является громовержцемъ, то солнцемъ, то мировымъ богомъ вообще, Агни — то земнымъ жертвеннымъ огнемъ, то небесной молніею, наконецъ и въ параллель съ ними Сома — то мѣсяцемъ, то опьяняющимъ сокомъ, смѣшаннымъ съ молокомъ и медомъ. Индусы уже въ началѣ ведійской эпохи начали отдѣлять божества отъ физическихъ явленій и обобщать эти явленія между собою. Небеснымъ богамъ искали символовъ на землѣ, и эти символы впоследствии стали пользоваться культомъ, который принадлежалъ въ началѣ небеснымъ тѣламъ. Небесный огонь — солнце и молнія, былъ скоро замѣненъ земнымъ Agni, откуда объясняется обширная и разносторонняя роль этого бога. Но и для мѣсяца нашелся символъ. Какъ изобрѣтеніе орудія для зажиганія огня связано съ мифологіей, такъ и другое, не менѣе радостное для человѣка изображеніе, именно — умѣнье добывать наркотическій и опьяняющій сокъ растений, и какъ первое входитъ главною и существенною частью въ жертвенный ритуалъ, такъ и второе занимаетъ въ немъ не менѣе почетное мѣсто. Можно сказать, что ведійскій ритуалъ заключается главнымъ образомъ въ двухъ дѣйствіяхъ — въ добываніи огня посредствомъ тренія агалі и въ приготовленіи сомы, посредствомъ прессовыхъ камней. И такъ, оба культа идутъ рука объ руку, и какъ первый служитъ прообразомъ небеснаго огня, (солнца и молніи) такъ второй есть земная замѣна небеснаго сомы то-есть, мѣсяца, пици боговъ. Для древнихъ брахмановъ это значеніе культа было ясно: въ Satap. brah. I, 6, 3, 24, дѣлается слѣдующее сооставленіе: *sigraha eva agneyaha sandramaha saumya* то-есть, „Сурья — (солнце) огненной природы, мѣсяцъ — сомической“, и намъ

не зачѣмъ искать лучшаго подтвержденія мысли о связи сомы (сока) съ сомой (мѣсяцемъ).

Итакъ, происхожденіе культа сомы представляется намъ слѣдующимъ образомъ: Уже рано Индусы, отдѣляя боговъ своихъ отъ физическихъ явленій, низводя ихъ съ неба на землю, пытались сдѣлать ихъ болѣе близкими себѣ, болѣе осязательными. Въ силу этого процесса низведенія боговъ, и мѣсяцъ былъ низведенъ на землю, когда фантазія нашла для него земное воплощеніе; найти это воплощеніе было не трудно, потому что въ очень раннюю эпоху мѣсяцъ представлялся пищей боговъ. Конечно, самая естественная аналогія заставила выбрать для воплощенія мѣсяца какую-нибудь земную, но вмѣстѣ съ тѣмъ чудотворную пищу людей. Такая пища, или вѣрнѣе, такое питье представилъ опьяняющій сокъ растенія. Когда было найдено средство приготовить этотъ сокъ, когда человѣкъ испыталъ на себѣ его увеселяющее, подкрѣпляющее дѣйствіе, словомъ, когда онъ напился пьянъ, въ немъ легко явилась мысль, что, не смотря на земное происхожденіе и приготовленіе, этотъ сокъ — дивный небесный даръ, что онъ въ ближайшемъ родствѣ съ небесною пищею — мѣсяцемъ, или что онъ — земное воплощеніе этой пищи. Земной прообразъ небеснаго бога былъ найденъ и сталъ пользоваться тѣми почестями, которыя прежде принадлежали мѣсяцу. Какъ мѣсяцъ стоитъ во главѣ растительнаго царства, такъ сома сталъ царемъ растеній; какъ мѣсяцъ однороденъ съ высшими свѣтлыми богами Индрой и Солнцемъ, такъ и земной Сомъ сталъ ихъ союзникомъ и Индра, который пьетъ мѣсяцъ на небѣ, приглашается пить Сому на землѣ.

Мало по малу земной прообразъ замѣнилъ въ культѣ космическаго бога, и къ этому періоду относится большинство гимновъ Ригъ-Веды. Но кое-гдѣ сохранилась еще память о небесномъ Сомѣ-мѣсяцѣ, и это проглядываетъ въ нѣкоторыхъ эпитетахъ и представленіяхъ земнаго сомы, на которые мы указали выше. Вѣроятно жрецы, руководившіе какъ вездѣ и всегда, религиозными мнѣніями народа, особенно покровительствовали этому низведенію бога на землю. Культъ осязательнаго земнаго бога въ видѣ опьяняющаго напитка былъ въ ихъ рукахъ, и конечно, при подобныхъ жертвахъ они не могли сказать: по устаѣмъ тепло, а въ ротъ не попало. Это предположеніе направляется само собою, хотя мы далеки отъ теоріи Крейцера о могущественномъ вліяніи жреческаго сословія на религиозныя вѣрованія.

Но быть можетъ, противъ нашего объясненія говорить само имя *Soma*. Его производятъ, какъ извѣстно, отъ корня *su* выжимать, и часть СІХХХV, отд. 2.

слѣдовательно, оно должно было сначала принадлежать соку, а затѣмъ было перенесено на мѣсяць.

На это можно отвѣтить слѣдующее:

Этимологическое образованіе слова Soma не совѣмъ ясно: вѣроятно, оно происходитъ отъ корня su, но еслибъ имѣлся въ виду экстрактъ, какъ нѣчто выжатое, то скорѣе можно было бы ожидать образованія отъ причастной формы, то-есть, suta (выжатый). Это причастіе дѣйствительно постоянно сопровождаетъ слово Soma, когда поэтъ обращается къ богамъ и говоритъ, что имъ сома *выжата* (satah suto, см. гимны passim). Изъ этого, а также изъ суффикса ma, можно заключить, что едва-ли слова Soma значило нѣчто выжатое. Вовторыхъ, въ санскритѣ, какъ извѣстно, три корня su: su — выжимать, su — рождать, su — двигать, возбуждать (Savita prasavit), посылать. Вѣроятно, первые два корня нѣкогда составили одинъ, ибо процессъ физическаго рожденія съ его потугами могъ быть названъ выжиманіемъ плода. Можетъ быть, и третье, довольно неопредѣленное su — *двигать, возбуждать, поднимать, толкать*, есть только дальнѣйшее развитіе перваго su — жать. Отъ котораго же изъ этихъ корней произведено Soma? Обыкновенно думаютъ, что изъ перваго, такъ какъ въ Сомѣ видятъ только экстрактъ. Но можно предположить, что слово Soma относится къ тому періоду, когда одинъ корень su еще не развѣтвился на *три* специальныя значенія, и въ пользу этого предположенія говоритъ древность слова Soma. Какъ извѣстно, оно принадлежитъ еще индо-эранскому періоду (зенд. haoma) и уже въ то время было словомъ религіознымъ, то-есть, древнимъ. Отсюда можно вывести, что Soma — слишкомъ древнее слово, чтобы можно было, не колеблясь, выводить его отъ специально эрано-индускаго глагола. Втретьихъ, замѣтимъ, что отъ корня su происходитъ и другое названіе въ ведійской мѣологии — именно солнечнаго бога Савитара ¹⁾. Оно является уже въ древнѣйшихъ гимнахъ, и можно думать, что также древне, какъ имя Сома. Какъ здѣсь является параллелизмъ въ названіи солнца и мѣсяца (Savitar и Soma), такъ въ двухъ другихъ словахъ: *Indra*, часто олицетвореніе солнечнаго бога, и *Indu* — мѣсяць; послѣднее слово въ этомъ значеніи упоминается уже въ Ригъ Ведѣ ²⁾, хотя Grassmann ³⁾ утверждаетъ, что indu означаетъ только *Сому* (Somatropfen).

¹⁾ В. R. производятъ его отъ 2-го su — in Bewegung setzen etc.

²⁾ Ср. напр. гимнъ къ Vastospati, VII, 54.

³⁾ См. Wörterbuch zum Rig-Veda, s. v.

Принимая въ разчетъ эти соображенія, намъ кажется слишкомъ преждевременнымъ считать положительнымъ фактомъ, что названіе сока растенія было впоследствии перенесено на мѣсяць, хотя и обратное перенесеніе также имѣетъ мало за себя. Все, что мы можемъ сказать теперь, заключается лишь въ скудномъ фактѣ, что мѣсяць, какъ пища боговъ, и сома, какъ пища людей, уже въ глубокой древности носили одно названіе. Сліяніе небеснаго бога и его земнаго представителя произошло какъ въ культѣ, такъ и въ названіи, притомъ, вѣроятно, *искусственно*, и первоначальный смыслъ слова *Soma* утратился уже въ ведійскомъ періодѣ. Впрочемъ, если мы даже допустимъ, какъ всѣ ведисты, что мѣсяць названъ былъ *сокомъ*, это нисколько не устраняетъ нашего объясненія, что мѣсяць и его культъ лежатъ въ основѣ культа этого сока; а эту мысль намъ только и хотѣлось обставить нѣкоторыми доказательствами и соображеніями. Замѣтимъ въ заключеніе, что слѣды прилаживанія сока сомы къ олицетворенію мѣсяца, видны, можетъ быть, въ томъ, что *сома* постоянно смѣшивается съ молокомъ, вѣроятно, съ цѣлью сообщить ему цвѣтъ, подходящий къ бѣловатому цвѣту луны, и что выжиманіе этого сока совершалось по полнолуніямъ (см. *Weber, Naхatra*, II, стр. 283).

III.

Что касается текста *Aganuka-yamhita*, то какъ само изданіе, такъ и переводъ съ подробнымъ комментариемъ показываютъ, что г. Фортунатовъ глубоко изучилъ свой предметъ и сдѣлалъ все, что зависѣло отъ него, для уясненія *арамьяки*. Не его вина если текстъ дошелъ до насъ кое-гдѣ въ значительно искаженномъ состояніи и не представляетъ поэтому важнаго приобрѣтенія для изученія ведійскаго нарѣчія. Чтобы дать понятіе о состояніи текста, мы коснемся нѣкоторыхъ стиховъ, сравнимъ ихъ съ вариантами Ригъ-Веды и разберемъ комментарий и переводъ г. Фортунатова. Этотъ разборъ нисколько не уменьшитъ ученыхъ заслугъ автора; напротивъ, онъ покажетъ, съ какими трудностями ему приходилось бороться, и какъ счастливо онъ умѣетъ иногда, не смотря на всѣ трудности, добиться сноснаго смысла въ испорченномъ текстѣ.

Начнемъ съ перваго стиха первой декады:

Ar. S. *Indra gyésthā na ā bhara ógisthān pupuri śrávah.*
yat didhr kāema vagra-hasta rodasi (iti) ā ubhé (iti) suçipra paprāh.
 R. V. VI, 46,5: *Indra gyésthān na ā bharañ ógisthān pāpuri śrávah.*
yéneiné citra vagrahasta ródasi óbhé suçipra pṛāh.

Переводъ г. Фортунатова: „О Индра, принеси намъ наиблаженнѣйшую, наисильнѣйшую, обильнѣйшую славу, которую мы желали бы утвердить“.

„О перунодержецъ, въ себѣ и землѣ, обоихъ мірахъ, о прекраснѣйшій, щедрый!“

Перев. Р. В. 2-й половины: „которую (славою) ты, о лучезарный перунодержецъ! наполнялись ¹⁾ эти оба міра“.

Сравнивая текстъ Ригъ-Веды съ этимъ стихомъ, мы замѣчаемъ, что первый вполне ясенъ, между тѣмъ какъ въ послѣднемъ мы немедленно наталкиваемся на значительныя затрудненія. Изъ слова *parḡāh* (соотвѣтствующаго по мѣсту въ стихѣ глаголу *parāh* въ R. V.) приходится волей-неволей сдѣлать прилагательное, и г. Фортунатовъ, не находя его въ словарѣ, даетъ ему значеніе „щедрый“, сблизивъ его, съ одной стороны, съ вед. *parḡi*, щедрый, съ другой—съ корнемъ *parā* (наполняющій), являющимся въ сложныхъ словахъ *antarikṣarḡā* (*наполняющій воздухъ*), *śarṣanīrḡā* (*наполняющій людей*).

Допускаемъ, что другаго объясненія и не могло бы быть, если *parḡā* прилагательное, но въ послѣднемъ-то и можно сомнѣваться. Прилагательныя, образованныя отъ удвояющихся корней, ослабляютъ гласную корня *a* въ *i*, напримѣръ, *parḡi*—щедрый, *parḡi*—спасающій, отъ 2-го *par*, *pari*—пьющій, *dadi*, дающій, *dadhī*—дарующій (Vdha см. R. V., X, 46, 1), и потому на сколько понятна форма *parḡi* отъ *par*, на столько непонятна форма *parḡā*, притомъ произносимая здѣсь *parḡāah*. На то, что корень *parā* сохранился безъ ослабленія въ *сложении* (*antarikṣarḡā*), конечно, нельзя ссылаться, ибо тамъ онъ имѣетъ чисто глагольный характеръ, и притомъ не имѣетъ удвоенія, которое представляетъ причину паденія гласной *a* въ *i* въ словахъ *parḡi*, *pari* и т. п.

Затѣмъ, не менѣе подозрительною кажется глаг. форма *didhṛkṣema* (по переводу г. Фортунатова: *мы желали бы утвердить*), желательное наклоненіе деизидератива отъ *darh*. Глаголь *darh* (*drnh*) чаще употребляется въ Ведахъ съ объектомъ не отвлеченнымъ, а матеріальнымъ, напримѣръ: дѣлать твердыми или крѣпкими горы, города, землю, перуны (*varḡa*) и т. п., и ко всѣмъ этимъ предметамъ употребляется прилагательное *drdhā* (крѣпкій, твердый) въ видѣ эпитета; здѣсь же мы находимъ перенесеніе на предметъ не матеріальный—славу. Но и само пожеланіе, выражающееся въ желательномъ наклоненіи, но малой

¹⁾ Собств. 2 sg. conj., но какъ часто неудобное для передачи при переводѣ.

мѣрѣ странно: человекъ желаетъ соперничать съ богами и утвердить свою славу не только на землѣ, но и на небѣ. На сколько въ Ведахъ стереотипно выраженіе (какъ въ вариантѣ R. V. къ этому стиху), что Индра наполняетъ оба міра славою своихъ подвиговъ, на столько неестественно подобное желаніе человека. Наконецъ, если мы вмѣстѣ съ г. Фортунатовымъ отнесемъ *gadasia* къ *didṛkṣema*, какъ прямой объектъ, то погрѣшимъ противъ самаго обыкновеннаго синтаксическаго правила санскрита, требующаго послѣ глагола съ подобнымъ значеніемъ, какъ *ḍṛñh*, не винительнаго, а мѣстнаго падежа: ставить, класть, утверждать въ *чемъ*, нибудь, а не *во что*, нибудь. Ср. между прочимъ вѣскольکو ниже Ag. III 1. *dividyam iva ḍṛñhātu*.

Итакъ, первый стихъ по тексту *An* не представляетъ ничего удовлетворительнаго ни по смыслу, ни по формѣ. Варианты, которые онъ содержитъ, сильно походятъ на искаженіе, противорѣча правиламъ этимологіи и синтаксиса, и даже вариантъ *ṛigurī* вмѣсто *ṛarurī* есть, вѣроятно только испорченное слово, въ которомъ первое *и* явилось при быстромъ произношеніи подъ вліяніемъ втораго.

Ст. 2-й

Indrañ, gaḡā gāgatah carṣānīnam ādhi kṣama viṣvānṛam yāt asya, tātañ dadati daḡuṣe vāsani ḡodāt radhañ upastutam ḡit arvak.

Второй стихъ не представляетъ значительныхъ вариантовъ, изменяющихъ смыслъ (*kṣami* и *kṣama*, *viṣvānṛam* и *viṣvṛam*, *upastutam* и *upastutas*). Остановимся только на послѣднемъ словѣ: г. Фортунатовъ относитъ нарѣчіе *arvāk* (вмѣстѣ съ Грассманомъ) къ причастію (отъ глагола *ḡud*) *ḡodat* и переводитъ *быстро принося*; затѣмъ оба винительные падежа *radhas* и *upastutam* онъ понимаетъ такъ, что *upastutam* есть прямое дополненіе къ *ḡodat*, то есть, *быстро принося все, о чемъ вы моляте*, а *radhas* есть опредѣленіе къ *upastutam*, то есть, *въ милостивый даръ* или *какъ милостивый даръ*. Намъ кажется, что противъ такого перевода говоритъ значеніе формы *upastuta*. *Upastuta* не значитъ *вымоленный*, а *прославленный*, *воспѣтый*. Словарь не даетъ глаголу *upastu* значеніе *flehen*, *bitten*, и дѣйствительно, изъ всѣхъ мѣстъ, приводимыхъ имъ, можно вывести только значеніе *воспѣвать*, *прославлять* (ср. R. V, I 22, 6; V, 42, 7 и 15; VI, 53, 4; VII, 2, 2; VIII, 75, 2). Причастіе страдательное *upastuta* вездѣ употребляется какъ эпитетъ лица, прославленнаго бога (I, 181, 7; II 32, 1; V, 76, 2; X 60, 1), а не предмета, и значеніе *вымоленное*, которое вытскасть изъ перевода г. Фортунатова, не основано на другихъ мѣстахъ, кромѣ

этого. Но хотя нельзя принять перевода г. Фортунатова, однако довольно трудно предложить другой, потому что можно колебаться между тремя: 1) *urastutam* какъ эпитетъ *radhas* (принося даже (*éid*) прославленный, то-есть, достойный восхваленія даръ); 2) *urastuta* эпитетъ *Готара* (см. В. R. s. v. *ura-stu*); 3) *urastutam*—винит. падежъ отъ темы *urastut*, восхваленіе быстро принося на (человѣческое) прославленіе милостивый даръ.

Ст. 3-й.

yásya idám a-rágaḥ yúgaḥ tuge gāne vānam svār (iti), indrasya gānyam brhāt. Переводъ г. Фортунатова: „которому (то-есть, этому) Индрѣ, пособнику продолженія рода, принадлежитъ на небѣ это чудное, великое сіяніе, доходящее до облачнаго пространства“.

3-й стихъ, по замѣчанію г. Фортунатова, представляетъ значительныя трудности для пониманія. Переводчикъ прибѣгнулъ къ нѣкоторымъ предположеніямъ, которыя отчасти облегчаютъ затрудненія. Такъ, мы совершенно согласны съ объясненіемъ слова *yúgas*, которое г. Фортунатовъ считаетъ родительнымъ падежемъ, не смотря на акцентъ кореннаго слога. Допустивъ это толкованіе, мы отчасти разъясняемъ загадочность конструкціи начала стиха (*yasya (Indrasya) yúgaḥ tuge gāne*); но остается еще не менѣе загадочное *agāgaḥ*, и здѣсь мы уже не можемъ согласиться съ толкованіемъ автора. Г. Фортунатовъ считаетъ *agagas* (не смотря на чтеніе *Атхарваеды a gagas*) за одно слово, за *composit. bahuvrīhi* и переводитъ: „доходящій до облачнаго пространства“.

На это можно возразить слѣдующее: хотя языкъ Ведъ представляетъ множество *composita* съ *a*, однако мы едва ли найдемъ аналогію для *agagas* со значеніемъ, придаваемымъ ему авторомъ. Въ большинствѣ именъ (существ. и прилаг.) съ *a*, этотъ предлогъ имѣетъ то же значеніе, какъ и сложеніе съ глагольными корнями; ср. *ākaḥa*—тотъ кто даруетъ (*a kṛnōti*), *ākūti*—намѣреніе (отъ *a + kṛ*—смотреть); *agati*—приходъ (отъ *a + gam*), *akṣit*—живущій (отъ *a + kṣi*), *aśagaḥa*—прибытіе (отъ *a + caḥ*), *ayagi*—доставляющій (отъ *a + yaḥ*) и т. д. Эти *composita* также древни какъ употребленіе предлога *a* въ сложеніи съ глаголами, при чемъ *a* (къ) указываетъ направленіе дѣйствія, выражаемаго глаголомъ. Но очевидно, что не въ нихъ нужно искать аналогіи для *agagas*, ибо это слово не находится въ связи съ глаголомъ *gaḥ*, съ предлогомъ *a*, а состоитъ изъ готовыхъ словъ *a + gaga* (къ и при + воздушное пространство). По нашему пониманію,

трудно представить себѣ, чтобъ $a + \text{gagas}$ получило значеніе прилагательнаго, которое необходимо для г. Fortunatova; трудно допустить, чтобъ одинокъ предлогъ a , сложепный не съ глаголомъ, а съ готовымъ именемъ со значеніемъ *облачнаго пространства*, могъ выражать: „*доходящій* до облачнаго пространства“.

Аналогіи для подобнаго сложенія нельзя найти въ Ведахъ, и г. Fortunatovъ не приводитъ ея. Руководясь примѣрами, нужно бы ожидать, для того, чтобы получить *прилагательное*, не $a\text{gagas}$, а нѣчто другое. Аналогію можетъ представить слово $gagas$ —старость. Чтобы составить прилагательное „доходящій до старости“, Индусъ сдѣлалъ изъ темы as тему $a\text{gagasa}$, что придадо дѣйствительно этому сложенію характеръ настоящаго прилагательнаго съ тремя окончаніями. Подобнымъ же образомъ можно было бы составить и $agagasa$. Вотъ рихъ, противъ предположенія г. Fortunatova акцентъ, и $argáthas$ не можетъ служить аналогіей въ виду, напримѣръ, $adsva$ —благочестивый. Встрѣжихъ, принятіе $agagas$ за прилагательное не облегчаетъ пониманія стиха: намъ, по крайней мѣрѣ, непонятны слова поэта, когда онъ говоритъ, что Индрѣ принадлежитъ великое сіяніе, доходящее (только?) до облачнаго пространства. Подъ сіяніемъ, конечно, разумѣется только свѣтъ солнца, и потому странна картина природы, въ которой этотъ *свѣтъ* доходитъ до облаковъ; одно изъ двухъ: или облака свѣтлыя и не скрываютъ лазури неба—тогда солнечный свѣтъ позади и придастъ имъ свѣтлый видъ; или облака темны и покрываютъ все небо—тогда не видать и солнечнаго свѣта. Кажется, вѣрнѣе относить a къ $idam$ какъ усилительную частицу и считать $gagas$ существительнымъ въ именительномъ падежѣ: которому (Индрѣ) пособнику продолженія рода принадлежитъ и это облачное пространство, и $vapamsvag$. Со значеніемъ сіянія или свѣтлаго неба для слова $vapam$ можно согласиться на основаніи примѣровъ, приводимыхъ г. Fortunatovымъ. Такимъ образомъ во всемъ стихѣ мы получили бы ту мысль, что Индрѣ принадлежитъ и облачное пространство, и свѣтлое небо, лежащее позади облаковъ. Отсутствіе союза не можетъ быть помѣхой этому толкованію для всякаго, кто наблюдалъ подобныя оброты въ ведѣскомъ нарѣчій.

Ст. 4-й.

Четвертый стихъ заключаетъ въ себѣ только небольшую перестановку словъ, сравнительно съ соотвѣствующимъ стихомъ Ригведы. Онъ вообще яснѣе, за исключеніемъ значенія $Aditaye$, вопросъ о ко-

торой еще не можетъ быть окончательно рѣшенъ въ настоящее время.

Ст. 5-й.

Переводъ: „Твоимъ пособіемъ, о Сома свѣтлотекущій, будемъ мы всегда дѣлать добытое въ битвѣ! Это да даруютъ намъ Митра, Варуна, Адити, Р'ька (=Индъ), земля и небо“.

Пятый стихъ особенно интересенъ. Онъ свидѣтельствуешь о томъ, какъ мало еще изслѣдователи Ведъ условились между собою въ передачѣ нѣкоторыхъ ведійскихъ словъ и понятій. При всей простотѣ конструкціи, онъ содержитъ нѣсколько названій божествъ; повторяемыхъ стереотипно—какъ-то Адити, Синдху—божествъ, которыя, конечно, были ясны творцу этого стиха, но далеко не ясны для насъ, удаленныхъ отъ ведійскаго періода нѣсколькими тысячелѣтіями. Особенно важно условиться въ пониманіи словъ Aditi и Sindhu въ этомъ стихѣ, потому что онъ составляетъ refrain многихъ гимновъ. Вопросъ о подобныхъ *притвахъ* имѣетъ несомнѣнное значеніе для критики текста, для рѣшенія труднаго вопроса объ относительной хронологіи гимновъ и ихъ принадлежности отдѣльнымъ брахманическимъ родамъ. Просматривая эти refrains, мы можемъ иногда наблюдать, что ими руководились составители *Анукраманники*, когда приписывали извѣстный гимнъ извѣстному поэту. Пояснимъ это нѣсколькими примерами.

Слова *tanpo mitro* и т. д. встрѣчаются въ извѣстной намъ редакціи Ригъ-Веды впервые какъ окончаніе гимна I, 94 и затѣмъ продолжаютъ съ небольшими перерывами вплоть до 116-й гимна той же книги, оканчивая 19 гимновъ изъ 22-хъ. Въ 97-мъ этого припѣва нѣтъ, такъ какъ гимнъ сложенъ метромъ *gayūtri trisūbh'omъ*, въ 99 также, такъ какъ гимнъ содержитъ лишь одинъ стихъ, въ 104-мъ по неизвѣстной намъ причинѣ. Если мы взглянемъ въ *Анукраманнику*, то увидимъ, что почти всѣ гимны, содержащія это окончаніе, приписаны ришю Кутсѣ, который въ другихъ гимнахъ играетъ роль помощника Индры. Исключеніе составляютъ только гимнъ 99-й, приписываемый Кашьяпѣ, но не содержащій refrain: *tan po mitro* и т. д., и 100-й, въ которомъ упоминаются *Varsāgiras (Rigrāsva, Ambarīṣa, Sahadeva, Bhayamana и Surādas, ст. 17-й)*, и который поэтому *Анукраманника* приписываетъ этимъ личностямъ. Итакъ, можно сказать, что рассматриваемый нами припѣвъ составляетъ для *Анукраманники* основаніе, въ силу котораго, извѣстное число гимновъ, содержащихъ его приписываютъ одному лицу.

Мы немедленно убѣдимся, что это такъ, если заглянемъ въ списокъ *ришисъ* и посмотримъ, какіе стихи приписываются Кутсѣ въ другихъ книгахъ. Мы найдемъ, что въ 9-й книгѣ въ длинномъ гимнѣ 97-мъ приписаны ему стихи 45-й—58-й, и что послѣдній, 58-й стихъ этого гимна снова содержитъ древнія слова: *tap no mitro* и т. д. Очевидно, что ихъ присутствіе побудило составителей *Амукраманики* снова привлечь сюда Кутсу, который является авторомъ только въ 1-й книгѣ.

То же наблюденіе можно сдѣлать надъ другими припѣвами. Такъ, въ той же первой книгѣ, гимны отъ 165-го до конца маңдалы, то-есть, до 191-го, оканчиваются словами: *vidyameṣam vrganam giradapum*. *Амукраманика* приписываетъ ихъ ришю Агастѣ, также являющемуся авторомъ только въ первой книгѣ.

Вторая книга Ригъ-Веды приписывается (за исключеніемъ гимновъ 4 — 7) ришю Гритсамадѣ (*Gritsamada*) и его потомкамъ. И дѣйствительно, въ большей половинѣ этихъ *Гритсамадовыхъ* гимновъ, послѣдній стихъ содержитъ одинъ и тотъ же refrain, начинающійся съ 1-го гимна: *bṛhad vadema vidathe suvirāḥ*.

Кромѣ этихъ гимновъ, Гритсамадѣ присваиваетъ *Амукраманика* еще только три стиха въ 9-й книгѣ, заключительные 86-го гимна; и мы тотчасъ поймемъ причину, ибо и здѣсь находимъ тотъ же *refrain*.

То же однообразіе копечныхъ стиховъ является въ третьей книгѣ, содержащей гимны, приписываемые большою частью *Viśvmitra*. Начальные гимны *Аgni* кончаются стихомъ: *ītam agni puandaṃsam* и т. д. Затѣмъ идутъ гимны *Иन्द्रѣ* и ихъ припѣвъ съ 30-го гимна: *supam hūcema maghavānam indram* и т. д.

Въ четвертой книгѣ гимны *Иन्द्रѣ* большою частью исходятъ также на одинъ и тотъ же стихъ (см. гимнъ 16-й, ст. 21). Въ седьмой распроstrаненъ припѣвъ: *yuyam pata svastibhiḥ sada paḥ* и т. д.

Итакъ стихъ *Aṅan. Saṅh.* переведенный г. Фортунатовымъ, являясь уже стереотипнымъ исходомъ древнихъ гимновъ Кутсы, заслуживаетъ особеннаго вниманія относительно содержащихся въ немъ мифологическихъ представленій. Въ противоположность *Роту* и *М. Мюллеру*, г. Фортунатовъ считаетъ *Sindhu* извѣстною рѣкою *Индомъ*, не находя никакихъ оснований принять значеніе „море“ (стр. 91). Нѣтъ сомнѣнія, что *Ротъ* и *Максъ Мюллеръ* руководились тѣми мифологическими именами, которыя въ нашемъ стихѣ окружаютъ *Sindhu*: *sindhu* призывается въ обществѣ *Индры*, *Варуны*, *Адити*, земли и неба. Въ этихъ божественныхъ потенціяхъ для поэта заключались

предѣльномъ морѣ и о корабляхъ, которые бродятъ по немъ, для того, чтобы поэтическимъ взмахомъ фантазіи усматривать то же явленіе надъ своею головою, въ безпредѣльной лазури неба, бороздимой облаками, подобными кораблямъ. Обратное перенесеніе для насъ совершенно непонятно. Samudramъ уже по корню своему (ud) означало собственно земное водное пространство и только посредствомъ метафоры могло означать воздушное море. Слово Sindhu имѣетъ широкое значеніе: оно означаетъ и рѣку, и извѣстную рѣку *Индъ*, и море, и вообще *лазу*, какъ одну изъ стихій природы. Въ послѣднемъ значеніи оно является въ эпитетѣ Асвиновъ — *sindhuma tarau* (I, 46, 2), которые приводятся въ связь съ элементомъ *лази*. Подобное же неопредѣленное значеніе имѣетъ это слово и въ нашемъ стихѣ, составляя такой же элементъ природы, какъ земля, небо и т. д. Слѣдовательно, географическое значеніе намъ кажется немислимо. Но къ еще болѣе близкому опредѣленію Sindhu можетъ служить предшествующее ему Aditi, и потому скажемъ и о ней нѣсколько словъ. Наблюдая употребленіе этого имени въ гимнахъ, можно замѣтить, что всѣ случаи распадаются на двѣ главныя категоріи. Въ однихъ Aditi имѣетъ характеръ имени прилагательнаго, обозначая нѣчто безконечное, безпредѣльное во времени, пространствѣ, могуществомъ и т. п.; въ другихъ Aditi является женскимъ олицетвореніемъ какой-то потенціи, имѣющей свойства безкопечности, первоначальности и т. п. Она является матерью древнѣйшихъ и высшихъ боговъ и нравственнымъ принципомъ, управляющимъ природою. Но не нужно думать, что уже въ древнѣйшемъ періодѣ Aditi есть метафизическая безконечность, изъ которой философскій умъ выводитъ все конечное. Нѣтъ, Aditi имѣла реальную основу, и понятіе о ней составилось путемъ наблюденія физическихъ явленій видимаго міра. Всего чаще она является съ *dyāv-ṛthivi*—небомъ и землею, какъ нѣчто третье, и отсюда можно понять ея первоначальное значеніе. Человѣкъ вѣчно видитъ надъ собою сводъ неба, а подъ собою—площадь земли, ограниченную этимъ сводомъ. Это два постоянныя, неизмѣнныя явленія. Но изъ-за предѣловъ, доступныхъ человѣческому наблюденію, выходитъ солнце на небесный сводъ, выплываетъ луна. Откуда являются эти дивныя предметы—это сокрыто для человѣка предѣлами видимаго ему міра. Отсюда естественно складывается мысль, что за видимымъ міромъ скрывается нѣчто другое, безконечное Aditi, откуда являются всѣ божества дня и ночи. Какъ лоно, которое порождаетъ видимыхъ свѣтлыхъ боговъ, солнце и луну, Aditi становится женскою потенціей,

матерью всего сущаго, матерью Адитьевъ. Таково было, по нашему мнѣнію, первоначальное понятіе Aditi, понятіе, доступное даже младенческому уму. Впослѣдствіи, при большей зрѣлости мысли, Aditi стала метафизическимъ и нравственнымъ началомъ, но едва ли она была такова въ представленіи древнѣйшихъ Индусовъ. Естественно, что уже по самому существу своему понятіе Aditi должно быть очень неопредѣленно и могло получить въ разныхъ представленіяхъ разные оттѣнки. Являясь безпрестанно въ гимнахъ Ригъ-Веды, это понятіе все-таки не на столько обособилось, чтобы стать личнымъ божествомъ въ той же мѣрѣ, какъ дѣти Адити — Митра и Варуна; поэтому нѣтъ гимновъ, посвященныхъ ей одной, хотя она и отождествляется со всѣми богами (напримѣръ, въ I, 89, 10). Въ нашемъ стихѣ Aditi можетъ быть принята именно въ этомъ физическомъ значеніи *безконечности*, лежащей за предѣлами видимаго міра. Она такой же существенный элементъ природы, какъ небо и земля и Sindhu, влага (и море, какъ влага *χάτ' ἑξοχῆν*).

Но объ Aditi въ нашемъ стихѣ можно сдѣлать еще нѣкоторыя предположенія. Выше мы замѣтили, что въ другой категоріи случасвъ Aditi является именемъ прилагательнымъ и употребляется какъ эпитетъ боговъ, напримѣръ, Агни, Савитара, Сомы и друг. ¹⁾ Не употреблено ли это слово такимъ же образомъ въ нашемъ стихѣ? Въ такомъ случаѣ надо переводить: это да даруютъ намъ Митра, Варуна, безконечность=море (какъ въ нашихъ пѣсняхъ море=окіанъ) земля и небо. Повторныхъ, не стоитъ ли Aditi въ связи съ моремъ? Изъ-за моря выходитъ солнце и луна, день и ночь, Митра и Варуна, такъ что и море могло бы назваться ихъ матерью. Море безпредѣльно, какъ безпредѣльно Aditi, оно мать семи рѣкъ, какъ Адити — мать семи Адитьевъ; Варуна, главный сынъ Адити, уже въ Ведахъ тѣсно связанъ съ моремъ. Наконецъ, есть одинъ стихъ Р. В., VII, 18, 8, который, быть можетъ, подтверждаетъ такое значеніе Адити: *duradhyo aditim srevayanto' cetaso vi gagr̥bhre ragub̥hitim*. Здѣсь говорится о рѣкѣ Парушни, которую, по видимому, запрудили враги: злонамѣренные, глупые перехватили Парушни, (какъ бы) отвода Адити. Максъ Мюллеръ и Грассманъ ²⁾ принимаютъ здѣсь Aditi какъ эпитетъ рѣки Парушни, но столь высокій эпитетъ рѣки кажется неумѣстнымъ..

¹⁾ См. Словари Ветлингга-Рота и Грассмана s. v.

²⁾ *Max Müller*: divided the resistless river Paruṣṇi Rig—V. translated, I, стр. 251.

Подъ Aditi, можетъ быть, разумѣется безконечность, неистощимость влаги, и непріатели называются глупцами, такъ какъ они надѣялись высунуть эту безконечную влагу, какъ бы вычерпать море.

Высказывая эти соображенія, мы все же повторяемъ то, что сказали выше: личность Aditi еще не можетъ быть вполне выяснена, какъ и личности нѣкоторыхъ другихъ ведійскихъ боговъ, при современномъ состояніи ведійской филологіи. Скажемъ болѣе: можетъ возникнуть вопросъ, создана ли эта личность исключительно индусскимъ народомъ, безъ всякаго посторонняго вліянія. На возможность иноземнаго вліянія на ведійскую міеологію до сихъ поръ не было никакъ указано. Но неужели оно такъ невѣроятно, неужели Индусы составляли исключеніе среди всѣхъ прочихъ арійскихъ народовъ, сохранивъ одни въ первобытной чистотѣ древнія міеологическія вѣрованія? Вспомнимъ о вліяніи восточныхъ культовъ (Малой Азіи, Финикіи, Египта) на міеологію Грековъ, о вліяніи греческихъ поселеній на міеологію Римлянъ, о вліяніи эранскихъ культовъ на Славянъ (Хорсзъ), о сильномъ смѣшеніи арійскихъ и семитскихъ воззрѣній въ религіи Заратустры и т. д. Вспомнимъ, наконецъ, мысль, все болѣе и болѣе подтверждаемую исторіей, что всюду, гдѣ возникаетъ историческая цивилизація, замѣчается смѣшеніе разнородныхъ національностей, и что Индусы, завоевавъ Индію и водворившись среди чуждаго племени, не составляютъ въ этомъ отношеніи исключенія изъ общаго правила. Неужели они составляютъ исключеніе только въ своей религіи, не воспринявъ въ нее никакихъ инородныхъ элементовъ? Признаемся, что для насъ въ принципѣ немислима такая неприкосновенность индусскихъ вѣрованій, хотя отъ принципа до его проведенія такой шагъ, который мы не въ состояніи теперь сдѣлать. Мы указываемъ лишь на то, что съ этой стороны изслѣдователи не касались ведійской міеологіи, хотя мы увѣрены, что такого рода изслѣдованіе привело бы къ важнымъ результатамъ. Если нити, связывавшія міеологію Арійцевъ съ иноземными (авкадійско-халдейскою), теперь не представляются осязательными, то болѣе глубокое изслѣдованіе, быть можетъ, привело бы къ неожиданнымъ результатамъ и во всякомъ случаѣ доказало, что чѣмъ глубже мы уходимъ въ древній міръ, тѣмъ далѣе и далѣе отдалается отъ насъ такъ называемый „первобытный“ періодъ. Гимны Ведъ восходятъ, по соображеніямъ болѣе осторожныхъ изслѣдователей, не далѣе какъ къ XIV столѣтію до Р. X.; въ нихъ находятъ самыя первобытныя представленія арійскаго

племени. Но что это за древность, въ сравненіи съ цивилизаціей халдейско-вавилонскою, которую открыли наукѣ труды современныхъ ассиріологовъ Раулинсона, Опперта, Норриса, Ленормана, Смита? Религія Вавилона переживала уже поздній періодъ систематизаціи, соотвѣтствующій брахманическому у Индусовъ, за 2000 лѣтъ до нашей эры ¹⁾, а начала этой религіи лежатъ еще далѣе этого времени. Исслѣдователь слѣдитъ за этими началами, спускается все далѣе и далѣе въ старину и все не открываетъ „первобытной“ эпохи, все находитъ, что божества ужъ удалены отъ явленій природы, посвятъ отвлеченный характеръ, что народъ, создавшій ихъ, уже пережилъ періодъ фетишизма, въ которомъ до сихъ поръ живутъ нѣкоторые дикія племена. Къ такимъ же результатамъ приходятъ и египтологи, спускаясь въ глубь вѣковъ еще ниже ассиріологовъ. Неужели одни ведисты открыли первобытную эпоху, нашли такія понятія о богахъ, которые имѣлъ первобытный человѣкъ, нашли, наконецъ, источникъ мифологическихъ представленій всего индоевропейскаго племени? Отвѣтъ на всѣ вопросы, являющіеся невольно исслѣдователю ведійской мифологіи, не можетъ быть данъ въ настоящее время; но мысль о возможности иноземнаго вліянія не такова, чтобы быть забракованною a priori. Предоставляя себѣ воротиться къ ней впоследствии и обставить ее доказательствами, мы здѣсь упомянемъ только, что въ халдейской мифологіи находимъ среди мужскихъ боговъ одну древнюю женскую личность, которая живо напоминаетъ ведійскую Адити. Мы говоримъ о богинѣ Белитъ (Beltis, Mylitta), культъ которой былъ широко распространенъ всюду, куда проникало вліяніе Вавилона. Для характеристики ея приведемъ слова Ленормана о ней, предоставляя всякому судить о сходствѣ ея съ Адити: „Belit est le principe féminin de la Nature, la matière *humide*, passive et féconde dans le sein de laquelle se produit la génération des dieux et des êtres. Une inscription de Sargon II, l'Assyrien, dit „qu'elle triture comme le fard les éléments du monde“. Ses principales qualifications sont celles de „*déesse souveraine dame de l'abîme d'en bas, mère des dieux, reine de la terre, reine de la fécondité*“. Comme l'humidité primordiale d'où tout est sorti, elle est Tamti, la mer“, etc. ²⁾.

¹⁾ *Maspero*, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, 1875, стр. 149; *Lenormant*, La Magie chez les Chaldéens, 1874, стр. 114.

²⁾ *Lenormant*, La Magie oct., p. 106; *Maspero*, Histoire Ancienne, стр. 250.

IV.

Вторая декада.

Ст. 1-й: Tvám etát adhaṅgayaḥ kṛśnāsu góhinaṣu śa, páruṣniṣu góṣat ráyuḥ. „Ты держалъ въ небесныхъ коровахъ, черныхъ и красныхъ, это блестящее молоко“.

Слово páruṣniḥ (пестрая), принимаемое Петербургскимъ словаремъ и Грассманомъ за такой же эпитетъ коровы, какъ kṛśnā или góhina, г. Фортунатовъ переводитъ просто *корова*, безъ намека на цвѣтъ, полагалъ, что съ теченіемъ времени páruṣniḥ, какъ существительное, утратило то значеніе цвѣта, которое ему принадлежало (стр. 98). Съ этимъ едва ли можно согласиться. Аналогія съ amā ничего не доказываетъ, потому что и въ этомъ эпитетѣ коровы всегда проглядываетъ первоначальный смыслъ (gruda); напротивъ, употребленіе того же прилагат. (páruṣa) въ муж. родѣ при словахъ go (быкъ, корова) или ukṣal — быкъ (напрям. VI, 56, 3, páruṣe govī или V, 27, 5, śatam páruṣāḥ ukṣapaḥ — сто пестрыхъ быковъ) ясно показываетъ, что и въ женск. родѣ понятіе цвѣта еще не забыто. Ср. литовск. raivas uáutis.

Ст. 2-й.

Въ этомъ стихѣ, въ передачѣ эпитета быка vāḍaуи словомъ *мощный*, г. Фортунатовъ стеръ безъ достаточнаго основанія картинну, рисуемую поэтомъ. Vāḍaуи значитъ собственно стремящійся къ добычѣ, желающій нищи, и здѣсь этотъ эпитетъ вполне уместенъ, такъ какъ изображается раннее утро, и быкъ мычитъ, проголодавшись за ночь и порываясь на пастбище. Vāḍaуи относится къ многочисленному классу именъ прилагательныхъ, въ которыхъ суффиксъ уй выражаетъ стремленіе или желаніе того предмета, который выражается въ корнѣ: gavyú — желающій быковъ, asvayú — лошадей, avayú — помощи, vasyú — богатства, indrayú — стремящійся къ Индрѣ, vroṣyú — стремящійся оказать помощь, uavayú — *kogn wünschend*, uvyayú — стремящійся къ вамъ обоимъ, tvayú — къ тебѣ, dugopayú — къ дому, duvoyú — *zuschenken bigierig*, pṛtanyú — къ битвѣ (воинственный), madhyú — къ меду, madhyayú — къ серединѣ, gathayú — желающій колесницъ и т. п. Что въ vāḍaуи въ нѣкоторыхъ случаяхъ проглядываетъ подобное же значеніе суффикса уй видно изъ VII, 31, 3, гдѣ оно употреблено рядомъ съ другими подобными же образованиями: tvám na Indra vāḍayúḥ tvám gavyúḥ, tvám hiraṇ y ayúḥ и т. д., то есть: „Ты, о Индра! для насъ стремишься къ добычѣ, къ коровамъ, къ золоту“ и т. д.

Ст. 3-й.

Здѣсь опять мы должны взять подъ свою защиту общепринятое толкованіе *vaśouḡ*, эпитета колесницы и коней въ значеніи: запрягаемый словами, противъ перевода г. Фортунатова: „колесницу, запрягаемую словами стиха или молитвы“. Аналогія, приводимая г. Фортунатовымъ, намъ кажется несостоятельною. Только на томъ основаніи, что существуетъ въ Ведахъ эпитетъ *brahṃauḡ*, *запрягаемый молитвою*, г. Фортунатовъ придаетъ значеніе молитвы и слову *vaśouḡ* и *maṇo-ḡ*. Но конечно, поэтъ могъ придавать различныя эпитеты колесницамъ и конямъ боговъ: иногда онъ изображаетъ ихъ запрягающимися по одному слову (*vaśouḡ*), иногда самими собою (*svayukti* I, 113, 4; I, 50, 9), иногда коней, *направляющимися безъ возницы* (*svayata*, эпитетъ коней Марутовъ, I, 166, 4), иногда *быстрыми*, какъ мысль (*maṇodugās*) и т. п., и едва ли мы имѣемъ какое-нибудь право подводить къ одному знаменателю всѣ эти представленія. Мифологическіе кони у всѣхъ народовъ имѣютъ чудесныя свойства: какъ въ нашихъ сказкахъ какой-нибудь сивка-бурка, вѣщая каурка. является къ богатырю по одному его слову или по его мысли, такъ у Индусовъ, употреблявшихъ въ ведійскомъ періодѣ коней только въ запряжкѣ, эти вѣщія кони запрягаются сами собою или по одному слову, мысли или молитвѣ своихъ господъ. Если *maṇas* и означаетъ молитву, то едва ли въ такихъ выраженіяхъ, какъ въ *maṇodugam gatham* (I, 119, 1, *maṇodugās marutas* I, 854 или въ I, 181, 2), гдѣ говорится про Асвиновъ *avām aśvasaḥ śiśauḥ... vaśgrahṃaso divyaśo atyaḥ maṇodugvo... vahanāto*. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, а ихъ число довольно значительное, *maṇas*, безъ сомнѣнія, означаетъ не молитву, а мысль, ибо сравненіе съ быстротой молитвы было бы неумѣстно (ср. также I, 117, 2, *yo vām aśvinaḥ maṇaso gavīyān gathaḥ* etc. или I, 118, 1; I, 181, 3). Подобныя примѣры яснаго значенія *maṇas* должны были бы побудить г. Фортунатова отличать *maṇauḡ* отъ *brahṃauḡ*, а если *maṇoḡ* имѣетъ иное значеніе, чѣмъ *brahṃauḡ*, то нѣтъ основанія не видѣть третьяго значенія и въ *vaśouḡ*, Словомъ, нужно допустить, что у поэтовъ ведійскаго періода на ряду съ представленіемъ о томъ, что коней боговъ можно запрячь благочестивою молитвою, было и другое, раздѣляемое ими съ представленіями, распространенными въ эпоху всѣхъ народовъ, что кони боговъ запрягаются сами собою, по одному желанію, мысли или слову своихъ господъ.

Ваоуида мы вмѣстѣ съ г. Фортунатовымъ считаемъ творит. пад. съ подразумевающимся гатена, хотя предпочли бы переходъ, который онъ самъ считаетъ возможнымъ на стр. 96: „Индра съ обоими свѣтложелтыми конями да придетъ сюда (а) на колесницѣ, запрягаемой словомъ“ и т. д.

Ст. 4-й.

Переводя этотъ стихъ: „*помогай намъ въ состязаніяхъ и на войнахъ съ тысячею битвами*“, — г. Фортунатовъ вводитъ въ свой переводъ попятіе, совершенно чуждое ведійскому періоду. Илтусы того времени не имѣли представленія о *войнѣ* въ нашемъ смыслѣ, то-есть, о непріязненныхъ дѣйствіяхъ, продолжавшихся нѣкоторое время и затѣмъ прекращавшихся мирнымъ договоромъ. Такія войны, которыя ведутся между правильно организованными государствами, еще не существовали: ихъ мѣсто заступали безпрестанныя стычки, набѣги съ цѣлью добычи, при чемъ не могло быть вопроса о перемиріи или договорахъ. Такое состояніе вещей отразилось и въ языкѣ: хотя ведійскій санскритъ представляетъ множество словъ, соотвѣтствующихъ нашимъ: бой, битва, сраженіе, въ немъ нѣтъ ни одного, которое могло бы передать наше *война*. Ср. напримѣръ: yudh, agi, gaviṣṭi, gaveśana, samad, samitha, samara, samarano, samiti, tarus, dhana, mithati, mrdh и т. п. ¹⁾.

Г. Фортунатовъ считаетъ sahasrapradhaneṣu эпитетомъ подразумеваемаго vāgṣeṣu и потому вставляетъ: *въ войнахъ*, имѣющихъ 1000 битвъ; по при этомъ переводѣ слова sahasrapradhana опъ руководится, такъ какъ это слово встрѣчается только въ этомъ мѣстѣ, эпитетомъ sahasramīdha, прилагающимся къ слову agi въ стихѣ R. V. I, 112, 10. Но слово mīdha въ этомъ эпитетѣ не менѣе темно, нежели pradhana въ sahasrapradhana. Г. Фортунатовъ почему-то убѣжденъ, что оно означаетъ *битву*, а не добычу, между тѣмъ какъ дѣло это далеко не рѣшено. Въ прилагательныхъ, происходящихъ отъ того же корня, проглядываетъ первоначальное значеніе: такъ mīdhuṣmat—*благой* и mīdhoas, какъ эпитеты боговъ, не говорятъ о ихъ воинственности, а о щедрости въ дарованіи земныхъ благъ, которыя они какъ бы дождятъ (mih) съ неба. Sahasramīdha agau въ I, 112, 10, можно понимать такъ, что Асвины помогли Вишвалѣ въ *тысячедобычномъ бою* и подобнымъ же образомъ толковать svagmīdhe agā въ I, 63, 6

¹⁾ Пондвѣйшее слово vigraha—война не встрѣчается въ Ведахъ.

(„тебя, Индра, люди призываютъ въ бою, котораго добычей является небо“). Найглантука даетъ *mīdha* тоже значеніе *dhana*—добыча, богатство, и въроятно, подобное значеніе имѣеть *mīdha* въ сложныхъ личныхъ именахъ: *ṛiṅmīdha* (= *ṛiṅudhana*); *devamīdha* (божье благо имѣющій, а не богобитвенный), *sumīdha* (хорошее благо имѣющій). Собственныя имена лицъ часто, какъ извѣстно, содержатъ понятіе *богатства, довольства, земныхъ благъ*.

Ст. 7-я.

По поводу имени *Vṛtra* въ этомъ стихѣ г. Фортунатовъ дѣлаетъ интересный экскурсъ о производствѣ и первоначальномъ значеніи этого имени. Справедливо не соглашаясь съ обыкновеннымъ производствомъ отъ корня *vaḡ*—„отвращать“, г. Фортунатовъ прививаетъ корень *vrt*, но не *vrt* въ значеніи вертѣть, а новый, доселѣ не открытый *vrt-vart*—рубить, рѣзать, убивать. Въ виду новизны этого объясненія имени *Vṛtra* мы позволимъ себѣ остановиться на немъ подробнѣе. Мы согласны съ тѣмъ, что *vṛtra* произведено отъ корня *vrt* съ суф. *rā*, подобно массѣ другихъ образованій: *ard-rā*, *ṅā-rā*, *śand-rā*, *tam-rā*, *tṛṅrā*, *dabhrā*, *dasrā*, *dhi-rā*, *dhvasrā*, *nam-rā*, *ṅag-rā*, *bhad-rā*, *mand-rā*, *miṣ-rā*, *mud-rā*, *mṛdh-rā*, *gadhrā* и т. п., но далеко не убѣждены въ существованіи особеннаго корня *vrt* въ значеніи рубить. Нельзя же смотрѣть какъ на доказательство существованія этого корня, на указываемый г. Фортунатовымъ корень *vardh* (наше цсл. *вредити*), яко бы имѣвшій параллельную форму *vart*, или на слово *vartana*, имѣющее въ *Ṣабдакалпадрумѣ*, между прочимъ, значеніе растиранія, или *vartaka*, упоминаемаго въ значеніи *ковыта* въ *Амаравошѣ*. Болѣе существенныхъ доказательствъ г. Фортунатову не удалось привести, хотя онъ не теряетъ надежду, „что, можетъ быть, корень *vart* будетъ открытъ со временемъ“ (104). Искать новый корень *vart*, очевидно, побуждаетъ г. Фортунатова не подходящее для имени *Вритры* значеніе общеизвѣстнаго корня *vrt*—вертѣть (103); но дѣйствительно ли это значеніе такъ далеко отъ *vṛtra*, что нѣтъ надежды подвести названіе мифическаго змѣя подъ этотъ корень? Для отвѣта на этотъ вопросъ нужно разсмотрѣть значеніе и употребленіе слова *vṛtra*.

Всѣ случаи употребленія этого имени *въ имнахъ* Ригъ-Веды можно раздѣлить на двѣ категоріи. Въ первой, представляющей огромное, подавляющее большинство мѣстъ, *Vṛtra* употребляется какъ имя демона, змѣя *Ali*, съ которымъ борется Индра. Роль *Вритры* состоитъ

въ томъ, что онъ поглощаетъ и держитъ въ себѣ воду, и Индра, убивъ его, источаетъ потокъ воды на землю. Основываясь на этихъ случаяхъ, составители С.-Петербургскаго словаря производятъ *vrtra* отъ корня *vac*—запирать, видя въ немъ демона, запирающаго воду. Ко второй категоріи относится незначительное число случаевъ, въ которыхъ это слово является въ среднемъ родѣ, и притомъ во множ. числѣ ¹⁾. Здѣсь оно должно имѣть уже нѣсколько другое значеніе, и Петербургскій словарь останавливается на значеніяхъ *Feind*, *Bedränger*, *feindliches Heer*. Конечно, въ нѣкоторыхъ случаяхъ второй категоріи подходитъ одно изъ этихъ трехъ значеній, но на основаніи другихъ; можно, по видимому, принять еще одно значеніе, не упоминаемое Ротомъ. Напримѣръ, въ IV, 41, 2, говорится про человѣка, пользующагося дружбой Индры и Варуны: *Sa hanti vrtra samitheṣu śatran*: онъ убиваетъ Вритровъ въ бояхъ враговъ; отсюда можно, кажется, вывести, что *śatras* — непріятель на войнѣ отличался отъ *vrtra*. Далѣе, въ VI, 23, 6, стоятъ рядомъ *vrtra* и *dasyavas* (*evahigato asamatyogaḥ puruṣa vrtra henati ni dasuṃ*). Въ той же книгѣ, 33, 1, стоятъ рядомъ *vrtra* и *amitraṇ*, а въ третьемъ стихѣ различаются двойкіе *amitraḥ* — непріятель: *vritra* варварскіе (дасійскіе) и арійскіе (*tvam taṃ indrobhayaṃ amitraṇ daza vṛtānu aya śa śuṅo vadhir*) и т. д. То же противоположеніе дасійскихъ *vritra* арійскимъ находимъ въ VII, 83, 1. Но особенно интересно кажется намъ стихъ VII, 92, 4, гдѣ поэтъ высказываетъ слѣдующее пожеланіе: „(мы, то-есть, благочестивые) да будемъ убивающими *vritra* чрезъ жертвоподателей и одолавающими непріятелей въ бою чрезъ мужей богатырей“ (*ghnanto vrtraṇi śaribhiḥ śyama saśahvanso yuddha nr̥bhir amitraṇ*). Здѣсь, какъ въ вышеприведенныхъ примѣрахъ, дѣлается какъ бы различіе между непріятелями (*amitraḥ*) и вритрами и первыхъ поражаютъ войскомъ богатырей, а вторыхъ — жертвоприносителями.

Нельзя ли изъ этихъ случаевъ вывести, что *vrtra* не простой непріятель, а врагъ другаго рода, демонъ, злой духъ. Къ этому, можетъ быть, болѣе подходитъ употребленіе въ средн. р. множ. числа (какъ, напримѣръ, *gākānśi*), которое выражаетъ это множество злыхъ силъ, и притомъ безличныхъ, ибо оно въ средн. родѣ.

Если это враги-люди, то нѣсколько странно употребленіе средн. рода; ср. мужск. родъ *śatru amitra*. На этомъ основаніи мы склонны

¹⁾ Стихи RV. VII, 48, 2 и VIII 9, 4 могутъ быть отнесены къ первой категоріи.

думать, что *vṛta* не значило первоначально *срать*, но было искони мифическимъ названіемъ демона, злаго духа, змѣевиднаго противника Индры, а затѣмъ могло употребляться и въ множ. числѣ средн. рода со значеніемъ силы, толпы, множества этихъ злыхъ духовъ. Отъ собственнаго имени, выражавшаго, вѣроятно, признакъ демона, *vṛta* могло съ теченіемъ времени перейти къ значенію *срага* вообще, то есть, совершить такой же переходъ отъ собственнаго имени къ нарицательному, какой мы находимъ, напримѣръ, въ нашемъ Щудъ (Чудъ), Сполинъ, во франц. bougre (изъ bulgar) и мн. др. Этому предположенію не противорѣчатъ и зендскія слова *vegethagan* и *vegethagna*, въ которыхъ, съ измѣненіемъ первоначальныхъ вѣрованій, имя *vegethga* уже утратило значеніе демона Вритры.

Итакъ, мы позволяемъ себѣ думать, что значеніе *vṛta* во множ. то же, что и въ единственномъ, что оно въ обоихъ случаяхъ названіе какого-то демоническаго существа, съ которымъ борется и Индра перуномъ, и люди молитвами. Это существо уже въ древнѣйшихъ представленіяхъ не только всѣхъ арійскихъ народовъ, но и у Кушитовъ, и Семитовъ искони представлялось змѣемъ, какъ вообще змѣй считался олицетвореніемъ всего злаго. Если же *vṛta* змѣй, то нужно искать и въ его названіи такой черты, которая намекала бы на его образъ; а такую черту для змѣя, безъ сомнѣнія, легко найти въ корнѣ *vṛt* — *вертѣть*, *извиваться*. Но какъ ни наглядна кажется мысль взять для выраженія извилистаго, вертляваго хода змѣя корень *vṛt*, эта мысль требуетъ болѣе существенныхъ доказательствъ, и здѣсь мы сгруппируемъ тѣ, которыя намъ удалось найти.

1. Змѣй *Вритра* носить иногда въ гимнахъ эпитеты, сложенные, по нашему мнѣнію, съ корнемъ *vṛt* въ его обыкновенномъ значеніи: таковы эпитеты *arṇovṛt* и *padivṛt*. II, 19, 2 *asya mandano madho vagra hasto him indra arṇovṛtam vi vṛṣat*. Опьяненный этимъ медомъ, перунодержецъ разсѣкъ змѣя, крутящаго воды, или I, 52, 2, *indro yad vṛtrama vadhin padivṛtand* — когда Индра убилъ Вритру, крутящаго рѣки. Проф. Ротъ (См. слов. s. v. *vṛt*) и Грассманъ, основываясь на выставляемой ими этимологіи *vṛta* отъ *var*, считают и это *vṛt* въ сложеніи съ *arṇovṛt* производными отъ того же корня и переводятъ „die Fluth einschliessend“. Но едва ли эти два случая сложенія можно отдѣлить отъ многихъ другихъ, въ которыхъ также является во второй половинѣ слова *vṛt* гдѣ эти ученые сами видятъ уже корень *vṛt*, а не *var*. Таковы слова *trivṛt* — соб. трижды свернутый, затѣмъ вообще тройной, напримѣръ, RV.

IX, 86, 22 *tantum tanvanas trivrtam* — протягивая трижды свернутую (скрученную) веревку; *pancavrt*—пять разъ свернутый, *ekavrt*, *puṅvrt*, *viṣuvrt* (то есть, *viṣuvrt*) — сохраняющийъ равновѣсїе, равнокатящаяся колесница (II, 40, 3, гдѣ Сомы и Пушанъ катятъ *viṣuvrtam manasa yugamānam gathand*—равнокатящуюся, мыслью запрягаемую колесницу), *svvrt*=*σβτροχος* (напримѣръ, I, 47, 7, гдѣ Асвины приглашаются прїѣхать на хорошо-катящейся колесницѣ вмѣстѣ съ лучами солнца—*ato rathina svvrta na a gatam sakam sūyasya gaśmibhiḥ*), *hradurivrt*—*Hagelwetterherunwälzend* (Grassmann s. v.) эпитетъ Марутовъ. Думасмъ, что пѣтъ основанїя отдѣлять всѣ эти слова, сложенные съ *vrt* отъ обихъ эпитетовъ Вритры *agnovrt* и *padivrt*: въ тѣхъ и другихъ *vrt* имѣетъ значенїе, близкое къ корню, хотя для двухъ послѣднихъ это значенїе требуетъ нѣкотораго поясненїя. Но прежде чѣмъ предложить его, обратимъ вниманїе на другїя аналогия, поясняющїя употребленїе корня *vrt* для названїя змѣя.

2. Названїе *vrttra* (art. отъ *vrt*) собств. *свернутый* является въ *Mahabharat*'ѣ (I, 1555 по бомбейскому изданїю), какъ собственное имя змѣевиднаго демона; другой такой же демонъ тутъ же называется *samvartaka* — свертыватель. Итакъ, корень *vrt* здѣсь ясно былъ выбранъ для выраженїя извѣстныхъ свойствъ змѣи. Названїе дороги, которая гнется и извивается какъ змѣя, также производится отъ нашего корня; ср. ведійск. слова *vartman*, *vartis* (Rundweg), *vartani*. *Vrttra* толкуется въ *Naigh. I, 10*, какъ облако (*megha*), и подобное же названїе для облака упоминается въ *Ṣab. Kalp. Dr. samvarta* (по *BR eine geballte, regenschwangere Wolke*=*megha* сл. слов. s. v.). Замѣтимъ кстати, что одно изъ ведійскихъ названїй змѣи слово *abhoga* (VII, 94, 12) отъ *a+bhug* — гнуть, изгибать, а словомъ *bhoga* выражается *извивъ* змѣи (VI, 75, 14, *ahir iva bhogaiḥ pary eti bahum etc.* будто змѣй обвиваетъ руку извивами). Другое названїе змѣи *hvaṅga* (I, 141, 7; 180, 3) происходитъ отъ глагольнаго корня *hvr* — гнуть, сгибать.

Вспомнимъ ¹⁾ и объ извѣстномъ индусскомъ преданїи о мѣшенїи моря, гдѣ змѣй *apanta* или *vazuki* служитъ ремнемъ, обвивающимъ мутовку (гору Мандару) и приводящимъ ее во вращательное движе-

¹⁾ Въ Ригъ-Ведѣ, X, 46, 1, говорится, что Агни сидитъ въ лонѣ водъ (*aram upasthe*). Сама-Веда представляетъ замѣчательный вариантъ—*aram vivarte*, гдѣ *vivarta*, несомнѣнно происходящее отъ корня *vrt*, значитъ *содворотъ*, стремнина (*Strudel*).

ніе. Эти и подобныя представленія, число которыхъ можно значительно умножить, заставляють насъ думать, что корень *vrt* въ значеніи: крутить, вертѣть, извиваться, весьма удобенъ для обозначенія характеристическаго признака змѣи Вритры. Но для окончательнаго рѣшенія нашего вопроса нужно еще спросить себя, какія представленія могли быть соединяемы съ эпитетами Вритры *padivrt* и *agnivrt*, и вообще какое явленіе природы было издревле олицетворяемо въ видѣ громаднаго водянаго змѣя?

3. Занимаясь спеціально міеологическими представленіями Индусовъ въ связи съ такими же представленіями другихъ народовъ, намъ случалось часто въ разборѣ міеовъ останавливаться на образѣ демоническаго змѣя, противника свѣтлаго божества, и всегда приходилось у всѣхъ изслѣдователей находить одно объясненіе: змѣй—это дождевая туча, разбиваемая молніей. Съ этимъ объясненіемъ нужно было волей-неволей мириться за неимѣніемъ лучшаго. Но общее свойство представленій природы въ первобытныхъ міеологіяхъ отличается обыкновенно ясностью, наглядностью и осязательностью: всѣ черты своего быта, всѣ нехитрыя представленія о земныхъ отношеніяхъ человѣкъ переносилъ на небо, и потому, чѣмъ больше мы изучаемъ древнѣйшій бытъ человечества въ пластахъ земли, въ вещественныхъ памятникахъ, въ современномъ быту дикарей или въ древнѣйшихъ письменныхъ памятникахъ, тѣмъ легче и нагляднѣе объясняются намъ картины неба, олицетворенныя въ міеахъ. Такой ясности въ представленіи громоносной тучи змѣемъ мы не находимъ. Сколько мы ни смотримъ на небо, покрытое тучею, мы не можемъ усмотрѣть тамъ змѣя, какъ бы ни напрягали своей фантазіи. Однакоже, нѣтъ сомнѣнія, что дѣйствительно въ тучѣ древніе видѣли змѣя, и потому намъ нужно искать картины природы, которая могла бы объяснить происхожденіе этого образа. Таковую картину представляетъ явленіе, извѣстное у насъ подъ именемъ смерча (нѣм. *Wasserhose*): облако, остановившись надъ моремъ или вообще водянымъ пространствомъ, опускаетъ изъ себя длинный отростокъ, какъ бы шею; этотъ отростокъ, въ которомъ замѣчаются свойства насоса, сосетъ въ себя воду, приводя ее во вращательное движеніе; затѣмъ туча уходитъ и разливаетъ поглощенную воду въ другомъ мѣстѣ. Это явленіе, по моему мнѣнію, лежитъ въ основѣ представленія о гигантскомъ змѣѣ, поглощающемъ воду. Смерчъ былъ объясняемъ такимъ образомъ не одними Арійцами (вспомнимъ о нашемъ *смокъ*, который смокчетъ воду), но и многими другими народами (см. *Тэйлоръ*, Первобыт. культ.,

I, 269 ¹⁾; II, и 288 слѣд., 293 и слѣд.). Дѣйствительно, для младенческаго понятія облако при этомъ явленіи легко представляется живымъ, голоднымъ существомъ, которое вытягиваетъ шею на далекое разстояніе, подобно змѣю, и сосетъ воду. Въ этотъ моментъ оно становится змѣемъ Вритрой, который *крутитъ* и всасываетъ рѣки и волны подобно водовороту (*Vrtra arnovrt* и *padivrt*). Вритра не простая, неизвѣстно откуда явившаяся туча, но туча въ моментъ ея происхожденія крутящая воду, извивающаяся подобно змѣю и жадно пьющая влагу. Водяного змѣя не видать — онъ сидитъ въ тучѣ, но высовываетъ изъ нея по временамъ далеко внизъ голову, одѣтую тучей, и питается водою. При такомъ представленіи Вритры, конечно, такъ же естественно названіе его отъ корня вращать, вертѣть, крутить (*vrt*), какъ названіе *водоворота* *vortex*, *vertax* отъ того же корня, и нѣтъ никакого основанія искать новаго корня *var*, который долженъ былъ бы значить рубить, бить.

Резюмируемъ вкратцѣ все, въ чемъ мы сходимся и въ чемъ расходимся съ г. Фортунатовымъ въ объясненіи слово *vrtra*: 1) Въмѣстѣ съ г. Фортунатовымъ и въ противоположность общепринятой этимологии мы производимъ *vrtra* отъ корня *vrt*, а не отъ *var*. 2) Расходясь съ г. Фортунатовымъ и Петербургскимъ словаремъ, мы пред-

¹⁾ Такъ, напримѣръ, водяные смерчи, такъ часто появляющіеся у береговъ Японіи, мѣстными жителями считаются длиннохвостными драконами, которые взлетаютъ на воздухъ плавнымъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ, стремительнымъ движеніемъ, вслѣдствіе чего они называютъ ихъ *tatsmanai*—брызгающіе драконы. Китайцы полагаютъ, что водяной смерчъ производится дракономъ, который поднимается и опускается надъ водой; и хотя вслѣдствіе тучъ никому не удавалось видѣть одновременно его голову и хвостъ, моряки и прибрежные жители тѣмъ не менѣе увѣрены, что видятъ это чудовище, когда оно поднимается изъ моря и опять опускается въ него. Въ средневѣковой хроникѣ Іоанна Бромтонскаго упоминается о чудѣ, которое совершается приблизительно разъ въ мѣсяць въ Саталійскомъ заливѣ, на Памелійскомъ берегу. Въ облакахъ появляется какъ будто большой черный драконъ, который опускаетъ голову въ волны, тогда какъ хвостъ его кажется прирѣпленнымъ къ небу; драконъ этотъ втягиваетъ въ себя воды съ такою силою, что можетъ приподнять вмѣстѣ съ ними и нагруженный корабль, и во избѣжаніе этой опасности, экипажъ принужденъ кричать и производить шумъ, чтобъ отогнать дракона... Одинъ изъ вождей племени Ванна (въ восточной Аерикѣ) рассказывалъ доктору Крапу о большой змѣѣ, которая иногда выступаетъ изъ моря, достигаетъ до самаго неба и появляется преимущественно *во время сильныхъ дождей*. «Я говорилъ имъ», прибавляетъ миссіонеръ, — «что это не змѣя, а водяной смерчъ»; см. *Тэйлоръ*, Первобытная культура, I, 2, 70.

полагаемъ, что *vr̥ga* была искони собственнымъ именемъ змѣвиднаго дракона и затѣмъ могло обозначать демоновъ вообще и враговъ. 3) Расходясь съ г. Фортунатовымъ, мы не признаемъ существованія корня *vr̥t* въ значеніи рубить etc., а произволимъ *vr̥ga* отъ *vr̥t*—вращать, крутить, считая этотъ корень волюнъ умѣстнымъ для обозначенія змѣй вообще. 4) Пытаемся объяснить мифологическое представленіе Вритры *agnivrt* и *padivrt*, то-есть, о змѣѣ, крутящемъ и поглощающемъ воду, изъ явленія природы, извѣстнаго подъ названіемъ смерча.

V.

Третья декада.

Ст. 2-й. „Да соединятся съ тобою сила, быстрота, мощь побѣждающаго противниковъ! О, Сомъ, выродившій для міра безсмертныхъ (*aruṣamānaḥ amṛtāya*), теки на небо на самую высъ“ (*divi śṛavānsi uttamāni dhīsva*).

Второй и третій стихъ этой декады соотвѣтствуютъ 18-му и 22-му стихамъ RV. I, 91, то-есть, гимну, посвященному Сомѣ и притомъ (съ чѣмъ согласенъ и Петербургскій словарь, см. s. v. Soma) небесному Сомѣ, лунному богу. Едва ли г. Фортунатовъ имѣлъ это въ виду; по крайней мѣрѣ, въ его переводѣ Сомъ представляется не луннымъ Сомой, а извѣстнымъ напиткомъ. Эпитетъ *aruṣamānaḥ* г. Фортунатовъ переводитъ не совсемъ понятнымъ для насъ словомъ „выродившій“, вѣрнѣе было бы передать его словомъ *тучняющій, наполняющійся, нарастающій, прибывающій* (ср. прибыль луны); этимъ терминомъ именно въ санскритѣ обозначается прибыль луны, напиримѣръ, Маңу, IX, 314: *kṣauḥ śaruṣaitaḥ somaḥ Amṛtāya* можетъ быть дат. цѣли и выражаетъ состояніе безсмертія (мѣсяць), нарастающій въ безсмертію, то есть, такъ, что становится безсмертнымъ.

Не думаемъ также, чтобы слова: *divi śṛavānsi uttamāni dhīsva* были вѣрно переданы: „теки на небо на самую высъ“. Г. Фортунатовъ принимаетъ, вмѣстѣ съ Бетлингомъ-Ротомъ, *śṛavaḥ* не въ значеніи *слава*, а въ смыслѣ *теченіи, быстро движенія*. Намъ кажется болѣе вѣроятнымъ первое значеніе, и мы переводимъ: *утверди (получи) на небѣ себя высшую славу*. Но отступая отъ такого авторитета, какъ Ротъ, мы должны провести болѣе или менѣе ясныя подтвержденія нашего взгляда.

Уже съ перваго взгляда кажется нѣсколько страннымъ такое сочетаніе понятій какъ *śṛavaḥ* (*cursus*) и *dha* (*ponere*): въ выраженіи

ставитъ бгъ намъ представляетъ какая - то логическая несообразность, именно въ соединеніи двухъ понятій, изъ коихъ одно выражаетъ покой, а другое — движеніе. И дѣйствительно, рассматривая употребленіе *ṣavaṣ* съ глаголомъ *dha*, мы найдемъ множество случаевъ, въ которыхъ *dha* соединено съ *ṣavaṣ* слава, и ни одного, выдерживающаго критику, въ которомъ *dha* было бы соединено съ объектомъ *ṣavaṣ*—бгъ. Глаголъ *dha* съ объектомъ *ṣavaṣ* (слава) *ṣavaṣ taviṣi* (сила, крѣпость) и др. встрѣчается часто и во всѣхъ случаяхъ говорится объ утвержденіи или дарованіи славы, могущества, силы и т. д.

I, 9, 8 *asme dhehi ṣavo brhad dyumnam* утверди въ насъ (даруй намъ) высокую блестящую славу., *Tenogṛane mahini mahi ṣavaṣ*.

I, 160,5 *kṣatram dyavaprthivi dhasatho* (2 *duas. conj. aoristi*) *brhat*—воспѣваемые нами, о великія земли и небо! даруйте великую славу и владычество.

Употребляясь въ *medium'ѣ*, *dha* получаетъ значеніе приобретать, получать себѣ и т. п. VI, 43,4 *vasyo mendano andhaso magho nam dadhiṣe ṣavaḥ ayam sa soma indra te sutah rivo*—коимъ сомою опьяненный (улаждаюсь), ты получаешь мощь Магравана, этотъ сома, о Индра, выжать для тебя, пей его.

I, 57, 6 *setraviṣvam dodhiṣi kevasam sahaḥ*—ты одинъ приобрѣлъ (то есть, имѣешь) всякую мощь во вѣки.

Повелительное наклоненіе *dhiṣva* имѣетъ исключительно медиальное значеніе; *возьми себѣ* II 11, 18, *dhiṣvaṣavaḥ ṣiga xepa vtgam avabhīnad dānum aurnavābham*—*возьми* силу, о богатырь, которою ты разсѣлъ Вритру и т. д.

VI, 18, 9 *dhiṣva vagram hasta e dakṣinatṛa etc.*—*возьми* перунъ въ правую руку (собственно положи себѣ въ правой рукѣ).

Ср. VI 45,18 *dhiṣva vagram gabhastyaḥ etc.* VIII 33, 15 *osmakam adys antamam stomani dhiṣva*.

Но рѣшительнѣе такіе примѣры, какъ I, 73, 7 или X, 28, 12, въ которыхъ встрѣчаются всѣ три слова нашего стиха, *divi* (loc) *dha* въ *med* и *ṣavaṣ* въ значеніи славы.

I, 73,7 *tve agne sumatim bhikṣamausa* (p. *nāb*) *divi ṣavo dadhiṣe yadnīkṣaḥ*—испрашивая твоего благословенія, о Агни, *приобрѣли себѣ на небѣ славу* досточтимые.

X, 28, 12 *prvad vadann urano mah vadan divi ṣavo dadhiṣe nama viṣaḥ*—говоря какъ подобаетъ мужу, удѣляй намъ добычу, ты какъ богатырь имѣешь на небѣ славу и имя (то есть, славное имя).

Эти примѣры не составляютъ сомнѣній въ значеніи разбираемаго нами стиха: вообще довольно трудно различить оба слова *ḡavas* (*κλέος* и *ρέος*) въ гимнахъ, но кажется всё мѣста, гдѣ *ḡavas* является объектомъ *dha*, относятся къ *ḡavas*—слава. Кромѣ нашего стиха, въ которомъ Ротъ толкуетъ *ḡavas*—*ρέος*, мы относимъ къ *ḡavas* (слава) еще слѣдующіе, помѣщенные въ Петербургскомъ словарѣ при *ḡavas*—*ρέος*. I, 51, 10; I, 92, 8; I, 165, 12; III, 19, 5 и VI 1, 11.

Въ сочетаніи съ *dha* слово *ḡavas* (бѣгъ) приводится только въ трехъ мѣстахъ (I, 91, 18; I, 165, 12; III, 19, 5) въ Петерб. словарѣ; изъ этихъ мѣстъ одно наше (I, 91, 181, два другія могутъ быть истолкованы иначе. М. Мюллеръ переводитъ I, 165, 12 *Trulz: there they are, shining towards me, assuming Nameless glory, assuming vigour*—(*ḡavanā a isah dadhanah*); а въ стихѣ III, 19, 5, дѣло идетъ объ Агни, и жрецъ проситъ его: какъ таковой, о Агни! будь намъ здѣсь помощникомъ и облеки наши особы славой (*adhī ḡavausi dḡehinas taniḡu*). Едва ли здѣсь умѣстно думать о бѣгѣ Агни.

Возвращаясь послѣ этого экскурса къ нашему стиху, мы не видимъ никакихъ затрудненій передать его слѣдующимъ образомъ: „на-ростая къ безсмертію, о Сома (мѣсяць)! приобрѣти себѣ на себѣ высочайшій почетъ“.

Ст. 5, 6-й.

Въ пятомъ стихѣ является извѣстное олицетвореніе зорь (или облаковъ) въ родѣ коровъ. Стихъ очень темень, потому что весь вопросъ о *коровахъ* въ гимнахъ еще не вполне выясненъ, и не вина г. Фортунатова, если и его комментарий мало разъясняетъ дѣло. Въ стихѣ шестомъ, соответствующемъ R. V. II 35, 3, гимну, посвященному *arān parat'y*, намъ не вполне ясенъ переводъ: „одни потоки идутъ вмѣстѣ, другой подлѣ“ (*sam yanti* и *ura yanti*). Дѣло идетъ здѣсь о стеченіи водъ изъ разныхъ мѣстъ въ общее вмѣстилище, и потому мы переводимъ: „одни потоки стекаются (отсюда), другіе при-текаютъ“ (оттуда).

Ст. 7-й.

Въ седьмомъ стихѣ мы не вполне увѣрены въ томъ, что подлѣ *bhadra yuvatiḡ* (блестящая юница) разумѣется ночь. Можетъ быть, въ этомъ стихѣ охарактеризована въ первой половинѣ зоря, а во второй—ночь, успокоительница всего живаго міра. Къ зорѣ, очевидно, весьма подходитъ эпитетъ *yuvata*, такъ какъ она обыкновенно является молодой, прекрасною дѣвой. Съ другой стороны, и *sam irtsati* (дези-

деративъ отъ *zam + rdh*) по переводу г. Фортунатова требовало бы твор. падежа (см. Grass. S. V.) *овладѣть* чѣмъ-нибудь. Винительный *ketan* указываетъ на другое значеніе; по Грассману: *etwas fördern, gelingen lassend*. Мы переводимъ: „Сюда пришла благая дѣва (заря), она стремится устроить сіяніе дня, а (прежде) была (abhiit да и пришла) благая ночь, успокоительница“ и т. д.

Ст. 8-й.

Восьмой стихъ сравнительно съ соотвѣтствующимъ изъ Ригъ-Веды (VI 8, 1) представимъ, по нашему мнѣнію, рядъ искаженій, хотя г. Фортунатовъ и находитъ въ нихъ варианты, достойные вниманія. вмѣсто совершенно понятной глагольной формы *rga vocasi* (я стану прославлять) стоитъ предлогъ *rga* и существительное *voças* (слово). Чтобы внести какой-нибудь смыслъ г. Фортунатовъ предполагаетъ, что при *rga* сильный эллипсисъ, который нужно наполнить подразумеваемымъ глаголомъ „да прославить“.

Просматривая случаи употребленія префикса *rga* безъ глагола, мы однако едва ли найдемъ случаи аналогичные нашему. Дѣйствительно, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ глаголь долженъ быть подразумеваемъ, но никогда не можетъ быть сомнѣнія, какой это глаголь, ибо обыкновенно онъ стоитъ въ другой половинѣ того же стиха. Но едва ли даже въ ведійскомъ санскритѣ, отличающемся замѣчательной смѣлостью оборотовъ, можно найти фразу, въ родѣ *rga nañ vaçal* — (нашъ стихъ про)—при чемъ предоставляется всякому дополнить мысленно какой угодно глаголь. Дат. *gätavedase*, по мнѣнію самого г. Фортунатова, неумѣстенъ, и онъ прибавляетъ въ сноскѣ: должно читать: *gätavedasah*; *nañah* вмѣсто *sahah* Ригъ-Веды объясняется сходствомъ начертаній *na* и *sa*. Форма *prakša* (*prakšasya vrñnah*) вм. *rkšasya* въ Ригъ-Ведѣ на взглядъ г. Фортунатова имѣетъ болѣе древность, нежели послѣдняя. Но едва ли можно вывести это на основаніи нашего стиха, наполненнаго искаженіями. *Prakša* не встрѣчается ни разу въ гимнахъ Ригъ-Веды, и можно думать, что это не болѣе какъ искаженіе непонятаго *rkša*, тѣмъ болѣе, что текстъ *roda* самъ доказываетъ свое непониманіе дѣленіемъ *rga-kšasya*. Словомъ, едва ли достигнуть цѣли всѣ старанія исцѣлить испорченный стихъ: каковъ онъ былъ—указываетъ соотвѣтствующій изъ Ригъ-Веды.

Ст. 9-й.

Слова *uagnat* этого стиха соотвѣтствуетъ слову *uagniyah* Ригъ-Веды (VI 52, 14). Этотъ гимнъ Ригъ-Веды сложенъ *триштубһ'омъ* за исклю-

ченіемъ 5-ти стиховъ (gāyatṛi). Нашъ стихъ единственный въ гимнѣ, считается за gāyatṛi, хотя подъ этотъ размѣръ онъ подходитъ правильно только первой половиной 1-го полустишія. Чтобы возстановить *триштубъ*, нужно читать въ первыхъ *yaḡnaḥ* (вмѣсто *yaḡniyaḥ*) вмѣстѣ съ С. Ведой и Ag. Saṅh; вовторыхъ, какъ предлагаетъ М. Мюллеръ (Tranal. Preface el): ūbhe godāsy ārat nārassā mānā; въ третьихъ, въ третьей падѣ по М. Мюллеру (ib. С. X, bi X): ma vo vācānsi pāricākṣyanti vośām.

При этихъ довольно насильственныхъ условіяхъ трудно думать, что стихъ когда нибудь составлялъ правильный триштубъ, хотя во всякомъ случаѣ онъ скорѣе подходитъ къ этому метру, нежели къ *yaḡatī*. Можетъ быть, желаніемъ сдѣлать изъ него *триштубъ* объясняется и вариантъ *yaḡnaḥ* вмѣсто *yaḡniyaḥ*, хотя, по нашему мнѣнію, *yaḡniyaḥ* древнѣе и болѣе уместно. Если принять *yaḡnaḥ*, то у глагола *ṣṛuvantu* оказывается два объекта — *yaḡnaḥ* и *manā*, не соединенные одинъ съ другимъ никакимъ союзомъ: (слово въ слово: всѣ боги мое да услышать славословіе, Небо и земля и сынъ водъ—моленіе). Затѣмъ получится сочетаніе глагола *ṣṛi* съ объектомъ *yaḡna*, а для подобнаго сочетанія мы, по крайней мѣрѣ, не припомнимъ примѣровъ. *Yaḡna* обыкновенно означаетъ въ совокупности все священнодѣйствіе, въ которомъ жертва, призываніе (*hava*) и восхваленіе боговъ (*stuti eti*) составляютъ отдѣльныя части. Глаг. *ṣṛi* обыкновенно употребляется съ объектами: гимнъ, зовъ, прославленіе и т. п. Лучшій смыслъ даетъ, кажется, чтеніе *yaḡniyaḥ*—эпитетъ боговъ: да услышать всѣ боги досточтимые и т. д.

Ст. 13-й.

Этотъ стихъ сопровождается у г. Fortunatova интереснымъ экскурсомъ о словахъ *dīp*, *gīp* и *gūr* въ значеніи: вѣтки, прута, при чемъ можно вполне согласиться съ этимологіей, предложенною авторомъ. Другой вопросъ, какъ понимать слова: „Агни охраняетъ верхушку вѣтки, мѣстопребываніе птицы“. Разумѣется ли здѣсь простая птица или мифическая въ роды *ṣuena*, который приноситъ сому, простая вѣтвь, или вѣтвь облачнаго дерева? Мѣста, въ которыхъ упоминается *padamveḥ* (мѣстопребываніе птицы) въ связи съ *agṇaḥ vīraḥ* (*gīraḥ*), принадлежатъ къ самымъ загадочнымъ, представляя полный просторъ всякимъ мифологическимъ догадкамъ и соображеніямъ. Стараюсь по возможности избѣгать мифологическихъ толкованій тамъ, гдѣ есть возможность для реальныхъ, замѣтимъ, что параллель нашему стиху (R. V.

III, 5, 5) представляет, по видимому, слѣдующій (то-есть, 6) стихъ того-же гимна: *sasasya śarṇa ghrtavat padam ves tad id agni rakṣaty arṇaśhan*; здѣсь Агни также охраняетъ мѣстопробываніе птицы, но это *padam veś*—уже не верхушка вѣтви, а маслообильныя, *śarṇa sasasya*. Грассманъ (S. V. *śarṇa*) переводитъ: *Decke des Ruhehissens*, принимая, слѣдовательно, *śarṇa* въ значеніи *барисовой* постилки: эта постилка, покрытая кожей, составляетъ, по его мнѣнію, мѣстопробываніе птицы. Мнѣніе Грассмана—только догадка, ибо всѣ мѣста, гдѣ упоминается *sasasya śarṇa*, одинаково темны; но если мы пріймемъ эту догадку, намъ прійдется отказаться отъ реального объясненія мѣстопробыванія птицы, которая то сидитъ на верхушкѣ вѣтви, то на покрытомъ кожей баргисѣ, мѣстѣ боговъ.

Можетъ быть, къ выясненію мѣстопробыванія птицы послужитъ общій характеръ гимна, въ которомъ оно упоминается. Гимнъ принадлежитъ къ числу такихъ, гдѣ много намековъ на древность культа Агни, на процессъ открытія огня, на его принесеніе Матарисваномъ (ст. 10) потомкамъ *Rhrgu*, на его разведеніе посредствомъ травъ и питаніе масломъ (7 и 8). Въ связи со всѣмъ этимъ говорится, что Агни помѣстился на обильномъ масломъ лонѣ (ст. 7-й) и охраняетъ верхушку вѣтки и маслообильную кожу травы (*sasasya*). Отсюда естественно вытекаетъ предположеніе, не упоминается ли здѣсь о какихъ-нибудь первобытныхъ приспособленіяхъ къ сохраненію огня. Мы знаемъ какую роль въ гимнахъ играетъ первобытный инструментъ—*agani*, посредствомъ котораго добывали огонь треніемъ. Изобрѣтеніе подобнаго инструмента составляло эпоху въ культурѣ, эпоху, быть можетъ, болѣе важную по послѣдствіямъ, чѣмъ, напримѣръ, эпоха примѣненія пара къ движенію ¹⁾). Но изъ описанія быта дикарей, умѣющихъ добывать огонь треніемъ, можно видѣть, что этимъ способомъ добывать его очень трудно и не всегда удобно; поэтому, разъ добывши огонь, они старательно поддерживаютъ его различными способами, при чемъ эта работа возлагается обыкновенно на женщинъ. Въ гимнахъ, описывающихъ добываніе огня, часто упоминается о растеніяхъ, травахъ и маслѣ, служащемъ огню пищей. Если Индусамъ было извѣстно, что масло поддерживаетъ горѣніе, то вѣроятно, были у нихъ и какіе-нибудь инструменты въ родѣ лампъ или чего-нибудь подобнаго, посредствомъ которыхъ поддерживали огонь съ наименьшею затратой матеріала и съ болѣе удобнымъ. Въ вышеприведенномъ гимнѣ

¹⁾ Ср. *Le Normant, L'homme fassile*, 33.

говорится, что Агни помѣстился въ маслообильномъ лонѣ (а уopin agnir ghr̥tavantam asthāt), и вѣроятно, это нужно понимать такъ, что огонь горитъ въ маслѣ. Но въ этомъ же гимнѣ сказано, что Агни хранить конецъ прута, и если мы посмотримъ на этотъ пруть какъ на простой пруть, а не на какой-нибудь мнѣологическій, намъ будетъ непонятно, что огонь можетъ храниль его. Но если мы предположимъ, что и здѣсь намекъ на какой-нибудь снарядъ, то легко представить себѣ такой пруть, который хотя горитъ, но не сгораетъ, ибо сгораетъ то масляное лono, въ которомъ сидитъ Агни. Словомъ, можетъ быть, здѣсь упоминается нѣчто въ родѣ свѣтильни, густо пропитанной масломъ; подтверждаетъ это предположеніе слѣдующій стихъ, гдѣ съ эпитетомъ *padam vel* является уже не пруть, а умощенная кора (шелуха)? какой-то травы (*sasa*). Итакъ какъ концы вѣтвей на деревѣ или высокая трава служатъ обыкновенно мѣстопробываніемъ для птицъ, такъ здѣсь, когда вѣтви и стебли травъ употреблены для поддержанія огня, этою птицей является самъ Агни. Онъ помѣщается на концѣ прута, облитого масломъ, и хранитъ его, потому что пруть не сгораетъ. Въ этомъ же стихѣ говорится далѣе, что Агни охраняетъ у алтаря *saptaçirśalam*. Г. Фортунатовъ, на основаніи двухъ мѣстъ, гдѣ этотъ эпитетъ прилагается къ *agka*—гимнъ и *dhi*—молитва, полагаетъ, что и здѣсь разумѣется семиголовный стихъ, то-есть, состоящій изъ семи стиховъ.

Въ подтвержденіе этому предположенію можно привести фактъ, что дѣйствительно въ Ригъ-Ведѣ довольно такихъ гимновъ Агни, обыкновенно приштубническаго размѣра, состоящихъ изъ семи стиховъ, на примѣръ: III, 24, 14, 15, VI, 5, 6, 7, 8, 9, 10, VII, 6, 7, 8, X, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7. Порядокъ, въ которомъ идутъ такіе гимны и принадлежность ихъ обыкновенно одному лицу по анукраманикѣ (напримѣръ, въ десятой книгѣ всѣ семь гимновъ Агни, имѣющіе по семи стиховъ, приписываются Тритѣ, а 8-й, не имѣющій этого числа,—другому ришію) заставляютъ думать, что число семи стиховъ явилось не случайно, а входило въ соображенія ихъ автора. Конечно, намъ неизвѣстно, почему число семь было приведено въ связь съ богомъ Агни, но что это дѣйствительно такъ, видно изъ нѣкоторыхъ его ведійскихъ и позднѣйшихъ эпитетовъ, какъ-то: *saptaçihva*—семиязычный, *saptagvala*—семипламенный, *saptadīdhiti*—семилучій, *saptamantra*—семимантровой, *saptamānuṣa*—потаемый семью родами людей, *saptaraçmi* съ семью лучами (или язычками), *saptahotaç*—имѣющій 7 готаровъ, *saptarçis*—съ семью лучами. Итакъ, подѣ храненіемъ семиголового, кажется, можно подразумѣвать,

что, Агни, посолье и *ютаръ* боговъ, называется покровителемъ посвященнаго ему состоящаго изъ семи стиховъ (триштубническаго?) гимна.

VI.

Четвертая декада.

Четвертая декада содержитъ нѣсколько стиховъ изъ *puruṣasūktam*, гимна поздняго характера, воспѣвающейа мировую душу *Puruṣa*. Этотъ гимнъ (RV, X, 90) былъ нѣсколько разъ переведенъ и комментированъ (*Colbrooke*, Miscabl. Essays, I, 167 и слѣд., 309 и слѣд., *Burnouf* въ предисловіи къ первому тому *Bhagavata Purāna* р. СХХIV—СХХХIV, *Muir*, Sanscr. Texts, 2 edit. V, 367 и слѣд. и *Weber*, Ind. Stud. IX, 5 и слѣд.), но до сихъ поръ еще очень темень, потому что заключаетъ смѣсь физическихъ и метафизическихъ представленій, которыя съ теченіемъ времени подвергались разнымъ приспособленіямъ, вмѣстѣ съ постепенно измѣнявшимися теософическими воззрѣніями.

Какъ мало было уже въ древности понимаемо значеніе *Пуруши*, видно, напримѣръ, изъ того, что этотъ гимнъ былъ употребляемъ въ ритуалѣ при посвященіи богамъ человѣческой жертвы, привязанной къ жертвенному столбу: выборъ палъ на *Puruṣasūktam* на томъ основаніи, что въ немъ сообщается древнее космогоническое преданіе о происхожденіи частей вселенной изъ міроваго тѣла *Puruṣa*, преданіе, какъ извѣстно, общее у Индусовъ съ другими индо-европейскими народами.

Ст. 3-й по переводу г. Фортунатова: „тысячу головъ имѣеть *Пуруша*, тысячу глазъ, тысячу ногъ. Онъ, обхвативъ со всѣхъ сторонъ землю, высился на десять пальцевъ“.

Замѣтимъ, что *Atharva-Veda* содержитъ въ своей редакціи того же гимна интересный вариантъ: *тысячерукій* вмѣсто *тысячеловый* (*sahasraçrīśah*). Переводъ г. Фортунатова: „высится на десять пальцевъ“ (*atyatiśṭhad dasaṅgulam*) намъ не совсѣмъ ясенъ. *Dasaṅgula* (впоследствии *vitastī*) извѣстная мѣра пространства—ширина десяти рядовъ отсчитанныхъ пальцевъ, слѣдовательно, приблизительно $\frac{1}{4}$ аршина. Что же значить, что *Пуруша* высился на четверть аршина? Очевидно, что авторъ гимна хочетъ рѣзко выставить противоположность между объемомъ міра, окруженнаго *Пурушей* со всѣхъ сторонъ, и ничтожнымъ объемомъ его самого, то-есть, *Пуруши*. Въ томъ и проявляются чудесныя свойства этого существа, что самъ онъ вели-

чиною въ 10 пальцевъ, а между тѣмъ обхватываетъ землю со всѣхъ сторонъ. Такъ понимаетъ эту мысль и профессоръ Веберъ: „Ueberall die Erde durchdringend nimmt ein er nur zehn Finger-Raum“, и въ примѣчаніи спрашиваетъ: „den Raum des Herzens? wo die Seele ruhend gedacht wird“. Мы увидимъ далѣе, что хотя переводъ Вебера вѣренъ, но едва ли авторъ гимна разумѣлъ подъ *das angulam* пространство, занимаемое сердцемъ въ человѣческомъ тѣлѣ. Соответствующее мѣсто въ *Bhāgav. Pur.* II, 6, 15 представляетъ парафразу нашего стиха: *tenedam avrtam vicvam vitastim adhitiśthati* — по Muir'у: *By him this universe is enveloped, and yet he occupies but a span.*

Четвертый стихъ содержитъ дальнѣйшую характеристику Пуруши: тремя шагами поднялся онъ вверхъ — одна нога оставалась здѣсь (на землѣ). Что эпитетъ Пуруши *trīpat* значитъ *три шага дѣлающій*, а не трехногій, какъ толкуетъ Веберъ, въ этомъ мы согласны съ г. Фортунатовымъ и съ мотивами, побуждающими его видѣть въ *trīpat* такой же эпитетъ, какъ позднѣйшій эпитетъ бога Вишну *trivikrama*. Далѣе въ томъ же стихѣ говорится, что *Puruṣa visvam vī akramat asana* — *apasane abhi*; г. Фортунатовъ понимаетъ здѣсь глаголъ *vī akramat* въ значеніи *раздѣлился*, хотя вѣрнѣе удержать здѣсь первоначальный коренной смыслъ — *разошелся*; *asana* (здѣсь и въ *Athar. V.*) представляетъ только незначительный вариантъ слову *asanaśane* въ соответствующемъ стихѣ Ригъ-Веды, и мы не видимъ причины не соглашаться съ толкованіемъ Рота: *was ist und nicht isst*, хотя другой вопросъ, разумѣется ли въ этой антитеѣ одушевленный и не одушевленный міръ, или, какъ полагаетъ Ротъ, земныя и небесныя существа. Намъ кажется естественнѣе первое толкованіе, потому что *непденіе* едва ли можетъ быть характеристикой небесныхъ существъ въ періодъ сложенія нашего гимна, такъ какъ въ немъ божества рисуются слишкомъ человѣкообразно, разсѣвая тѣло Пуруши и принося первую жертву¹⁾.

Итакъ, смыслъ второй половины стиха тотъ, что Пуруша разошелся во всѣ стороны къ существамъ ѣдящимъ (одушевленнымъ) и не ѣдящимъ (не одушевленнымъ).

Стихъ 7-й.

„Отъ него родилась Вирадхъ, отъ Вирадхи человѣкъ. Этотъ, рож-

¹⁾ Ср. ст. 6-й, гдѣ тотъ же Пуруша описывается властвующимъ надъ безсмертіемъ, такъ какъ онъ возрастаетъ отъ пищи (*yat annena atirohati*).

денный, одолѣлъ землю (= получилъ господство надъ землею) и сзади и спереди".

Въ переводѣ и толкованіи этого стиха мы не можемъ вполне согласиться съ г. Фортунатовымъ. Переводя слово *ṛigīṣa* — человекъ, онъ, по нашему мнѣнію, вкладываетъ въ стихъ смыслъ, который стихъ не имѣетъ. Другіе ведисты (Бенфей, Грассманнъ) видятъ въ Пурушѣ, рожденномъ отъ Вираджи, того же Пурушу, который упоминается въ прочихъ стихахъ, и потому смыслъ стиха получается совсѣмъ иной. Чтобы выяснитъ, которое изъ обоихъ толкованій болѣе вѣроятно, намъ нужно условиться въ пониманіи Пуруши, и здѣсь мы вполне согласны съ г. Фортунатовымъ, когда онъ предполагаетъ, что *Ṛigīṣa* въ основѣ своей — солнце (стр. 129). Дѣйствительно, какъ ни затемненъ первоначальный характеръ Пуруши позднѣйшими теософическими соображеніями, этотъ характеръ вполне ясенъ, если мы спросимъ себя, кто такой Пуруша на основаніи первыхъ пяти стиховъ гимна R. V., X, 90, въ которыхъ онъ охарактеризованъ. Это какое-то существо съ тысячею ногами и руками (см. выше), существо, охватывающее землю со всѣхъ сторонъ и не превышающее между тѣмъ объема десяти пальцевъ. Здѣсь ясно, что руки и ноги Пуруши — безчисленные лучи солнца, обнимающіе землю, а ширина 10 пальцевъ — ясный намекъ на кажущуюся величину солнечнаго диска. Затѣмъ мы узнаемъ (ст. 3-й), что Пуруша идетъ вверхъ тремя шагами, и немедленно вспоминаемъ о трехъ шагахъ Вишну, солнечнаго бога; Пуруша (солнце) идетъ во всѣ стороны, освѣщая одушевленное и неодушевленное; его жилище на небѣ въ три шага, то-есть, небесный сводъ, а три шага — три пунета на немъ: восходъ, зенитъ и закатъ. Изъ этихъ подробностей не трудно видѣть, что подъ душой всего міра первоначально разумѣлось солнце, которое каждое утро оживляетъ спящій міръ своимъ восходомъ. Вслѣдъ за этими чертами говорится въ 5-мъ ст. R. V. X, 90 и въ 7-мъ *Ag. Samh.* 4-й декады, что отъ него родилась Вирадждъ, а отъ Вирадджи *ṛigīṣa*.

Руководясь позднѣйшимъ воззрѣніемъ, по которому Вирадждъ (мужскаго рода) считался отцомъ Ману, г. Фортунатовъ полагаетъ, что и въ этомъ стихѣ говорится о созданіи человека и о распространеніи его на землѣ. Но позднѣйшія воззрѣнія, когда и Пуруша, и Вирадждъ понимались иначе, нежели въ древнѣйшихъ, едва ли могутъ служить здѣсь указаніемъ. Трудно допустить, что гимнъ противорѣчитъ самъ себѣ, говоря въ 5-мъ стихѣ, что человекъ былъ рожденъ Ви-
часть CLXXXV, отд. 2.

раджей, а въ 11-мъ, что онъ произошелъ, какъ прочія созданія, изъ тѣла Пуруши, при чемъ ротъ Пуруши сдѣлался брахманомъ, руки — кшатріемъ, бедра — Вайсьемъ, ноги — Судрой. Производя касты изъ частей тѣла Пуруши, авторъ гимна едва ли могъ сказать, что человекъ произошелъ отъ Вираджи. Итакъ, мы не въ правѣ принимать слова *puṅgava* въ нашемъ стихѣ въ значеніи *человѣкъ*, а должны понимать весь стихъ à la lettre, то-есть, что Пуруша произвелъ Вираджь (существо женскаго рода), а она снова произвела Пурушу.

Какъ понимаетъ Вираджь г. Фортунатовъ — намъ неизвѣстно, потому что онъ не дѣлаетъ замѣчанія объ этой личности. Веберъ (*Ind. Stud.*, IX, 5) толкуетъ ее обстрактно: *die als substrat der materiellen Leiblichkeit dienen Emanation*. Ротъ (Слов. — s. v.) воздерживается отъ всякаго предположенія о ея сущности и первоначальномъ значеніи. Дѣйствительно, въ Ригъ-Ведѣ она является такъ рѣдко и такъ скудно характеризуема, что трудно прійти къ какому-нибудь положительному выводу. Впрочемъ, едва ли когда-нибудь ея личность была такъ ясна, какъ личности мужскихъ божествъ въ Ведахъ. Она принадлежитъ къ категоріи божественныхъ матерей въ родѣ *Aditi* или *Nistigri* (матери Пндры, X, 101, 12) или *Ekaṣṭeka* (*Athar. V. III*, 10, 12) или позднѣйшей *Dakṣayani* (*M. Bh. Adip.* 3136) также отождествленной съ Адити. Можно думать, что Вираджь олицетвореніе элемента, изъ котораго родится по утру солнце, и въ который оно скрывается вечеромъ. Болѣе точное опредѣленіе зависитъ отъ представленія, которое связано съ происхожденіемъ солнца: если солнце представляется выходящимъ изъ ночной тьмы, то Вираджь — ночь или заря; если оно выходитъ изъ предѣловъ безконечнаго пространства, то Вираджь = *Aditi*; если, наконецъ, оно выходитъ изъ воды, то Вираджь — олицетвореніе безпредѣльнаго моря.

Названіе по этимологіи (*vi-gag* — царствующая, повелительница) подходитъ къ любому изъ этихъ представленій. За недостаткомъ доказательствъ, мы не рѣшимся остановиться на какомъ-нибудь изъ этихъ толкованій, но все же думаемъ, что характеръ Вираджи вполне соответствуетъ личности самаго Пуруши, то есть, если послѣдній носитъ признаки солнечнаго существа, то и производимая имъ и производящая его Вираджь была первоначально не отвлеченнымъ созданіемъ, а олицетвореніемъ какого-нибудь состоянія природы. Это состояніе наступаетъ вечеромъ послѣ заката солнца, а по утру Пуруша солнце родится изъ него. Комментарій къ *Vāgas Sanh.*, гдѣ также существуетъ гимнъ Пуруша, объясняетъ взаимное рожденіе Вираджи

отъ Пуруша и Пуруша отъ Вираджи тѣмъ, что Вирадждь въ видѣ мирового яйца произошла отъ Adiruga (начальнаго Пуруша), который затѣмъ вошелъ въ это яйцо, ожививъ его жизненнымъ духомъ или божественнымъ началомъ (см. *Muir, Sans. Texts, V, 369, примѣч.*). Подобный же процессъ, хотя безъ всякихъ деталей, вѣроятно, имѣется въ виду въ разбираемомъ стихѣ, и потому мы не можемъ согласиться съ г. Фортунатовымъ въ передачѣ втораго Пуруша понятіемъ чело-вѣка. Противъ этого объясненія говоритъ и вторая половина стиха: этотъ (то-есть, ruga) родившись одолѣлъ землю и сзади, и спереди. Г. Фортунатовъ имѣетъ въ виду избитое у насъ понятіе о господствѣ чело-вѣка на всей землѣ, но существовало ли такое, возвышающее чело-вѣческую личность, понятіе уже въ ведійскомъ періодѣ? Далѣе, что выражаютъ слова: господство и сзади, и спереди надъ землей? Мы полагаемъ, что слова: онъ родившись превзошелъ (у В. R. *ati ric-hinter sich lassen, hinausreichen über*) землю впереди и на-зади—относятся къ солнцу, окружающему лучами землю, въ своемъ движеніи съ востока на западъ и составляютъ параллель третьему стиху (*Ag. Sanh 4-я дек.*): *sañ blishim sarvatañ vrtva etc.*—онъ всюду окруженъ землею и т. д.

Пятая декада.

Изъ стиховъ этой декады обратимъ вниманіе только на третій: „вошло свѣтлое лицо боговъ, глазъ Митры, Варуны и Агни. Небо, землю и воздухъ наполнило *солнце душа міра движущагося и неподвижнаго*“. Этотъ стихъ подтверждаетъ, что *мировая душа Пуруши* предыдущей декады есть олицетвореніе солнца. Въ переводѣ дальнѣйшихъ стиховъ мы не имѣемъ повода не соглашаться съ г. Фортунатовымъ. Между ними восемь соотвѣтствуютъ восьми стихамъ изъ 50-го гимна 1-й книги Ригъ-Веды, который былъ подвергнутъ пространному лингвистическому и мифологическому анализу нѣмецкимъ ученымъ Зонне (см. выше). Въ концѣ пятой, то-есть, послѣдней декады приложенъ небольшой отдѣлъ стиховъ, извѣстныхъ подъ названіемъ *Mañanāni*, которыхъ значеніе и метрической составъ подробно разсматриваетъ г. Фортунатовъ на стр. 147—164. Если и то, и другое не вполне ясно, и переводъ кое-гдѣ сомнителенъ, должно сознаться, что издатель сдѣлалъ все, что отъ него зависѣло, для уясненія смысла этихъ загадочныхъ стиховъ.

В. Миллеръ.