



Тиандер К. Ф.
Овсяннико-Куликовский Д. Н.
Аничков Е. В.

НАПИТОК И ПОЭЗИЯ:

истoki религиозного экстаза



ТАМБОВ • 2021

**Все права на книгу находятся под охраной издателей.
Ни одна часть данного издания не может быть воспроизведена
каким-либо способом без согласования с издателями.**

Тиандер К. Ф., Овсяннико-Куликовский Д. Н., Аничков Е. В.

**Напиток и поэзия: истоки религиозного экстаза. —
Ex Nord Lux: Тамбов, 2021. — 230 с.**

В изложении К. Ф. Тиандера (1873–1938 гг.) первым пьянящим напитком делается, конечно, не вино, а продукт ферментации диких растений, разжевываемых «про запас» людьми древности. Этот способ был самостоятельно открыт многими культурами, и до сих пор сохраняется в ритуалах изолированных индейских и островных племен, причем важнейшую роль в брожении играет слюна. Таков же и исток эддического «мёда поэзии» — под многими слоями метафор.

Яркими и смелыми мазками Д. Н. Овсяннико-Куликовский (1853–1920 гг.) пишет картину религии ведической Индии, обожествлявшей внутреннее переживание участника культа, то есть, видевшей прямое воплощение божества в верующем. Потому в сердце обряда сплетались восторг опьянения, вдохновенная пророческая речь и пламень, принимающий жертву.

Отрывок работы Е. В. Аничкова (1866–1937 гг.) говорит о гораздо более поздних временах. Христианство не могло запретить пиры, бывшие важнейшим местом взаимодействия древнерусских князей и их дружин, так что стремилось их упорядочить, ограничивая количество выпиваемого и уводя сопутствующие обычаи подальше от естества, к абстракциям догмы. Попутно обосновывается догадка о монастырском происхождении (либо же полной переработке) всех национальных эпосов.

© Издательство «Ex Nord Lux»,
составление сборника,
издание книги на русском языке, 2021

СОДЕРЖАНИЕ

К. Ф. Тиандер

Культовое пьянство и древнейший
алкогольный напиток человечества.....5

I	5
II	21
III	33
IV	48
V	63
а) Слюна оплодотворяет.....	63
б) Слюна — лечебное средство	65
в) Слюна — яд.....	66
г) Слюна — таинственная сила	67
д) Слюна предохраняет от несчастий	69
е) Плевание — ласка.....	71
ж) Слюна — грешна	72
з) Плевание заменило более древнее жевание	73
и) Плевание заменялось дуновением	74

Д. Н. Овсяннико-Куликовский

Основы ведизма:

культы огня и опьяняющего напитка.....77

1. История и боги ведизма.....	77
2. Погоня за Богами. «Молитва».....	82
3. Молитва — часть культа. Сила культа.....	88
4. Бессмертие богов и людей.....	92
5. Наивно-религиозное отношение к огню	98
6. Культовая религия, теософия и мистика огня	105
7. Культ и космос. Rtam.....	116
8. Сомы — Индийский Дионис.....	122
9. Язык (речь) — первобытный источник экстаза	127

10. Световая и огненная концепция Сомы и Речи....	135
11. Мистика Сомы.	
Миф о сошествии Сомы с неба на землю	141

Е. В. Аничков

Пиры и игрища, как главный предмет обличения	149
I.....	149
II	181
III.....	206

КУЛЬТОВОЕ ПЬЯНСТВО

и древнейший алкогольный напиток человечества

I

Относительно распространенных в настоящее время алкогольных напитков можно с уверенностью сказать, что они сравнительно недавнего происхождения, а между тем состояние опьянения известно всем некультурным племенам, и это знакомство с алкоголем началось отнюдь не после столкновения их с европейцами, а восходит к какому-то общему явлению первобытного человечества. Невольно возникает вопрос об открытии алкоголя, теоретический взгляд на который еще был предметом споров Либиха с Пастером. В чём же состояло это практическое/начало, тысячелетиями опередившее научную теорию?

Сильно опьяняющие напитки, как водка, коньяк и ликеры, должно считать самыми новыми открытиями, так как большой процент содержания алкоголя достигается только путем перегонки глюкозы, причём спирт отделяется от флегмы. Но химический метод перегонки стал употребляться только со времен алхимиков, а некультурным народам он вовсе не был известен. Поэтому можно вполне согласиться со Шрадером¹, относящим появление водки к XV столетию.

Древнее добывание опьяняющего напитка из виноградного сока. Литературные данные указывают на

¹ Schröder, «Sprachvergleichung und Urgeschichte» (3 изд., 1907 г.), т. II, стр. 252.

то, что виноградарство было занесено из Азии в Европу. Этот вопрос затрагивается уже в «Книге бытия», и с ее легкой руки потом позднейшее еврейское предание говорило о переселении Ноя на запад, в частности в Италию. В связи с этим еще в XVI столетии ставили еврейское происхождение итальянского языка². С другой стороны в греческом культе Диониса устанавливается двойственность: во-первых, он бог весны, стремящийся к освобождению от оков зимы и, в конце концов, прорывающийся на волю, как это подтверждается многими мифами, Διόνυσος ἐλευθερός и λύσιος, покровитель растительности вообще — δένδριτης, олицетворение плодородия в образе быка — ταυρόμορφος; во-вторых, он специальный бог вина, сам в разных местах сажающий виноградную лозу или ударом своего тирса вызывающий вино из почвы и из скал; его сопровождают вечно пьяные менады и силены, всюду, где он является, царит оргия — τύρβη и κόρδαξ. Нетрудно в этих двух слоях отличить наносной элемент: общеземледельческий бог весны получил новый оттенок, когда виноградарство из Азии распространилось по греческим островам, а затем и по остальной Элладе. Зарождение нового типа Диониса наблюдается в Малой Азии, где его культ слился с фригийско-лидийским культом Кибелы, о связи с которым свидетельствуют малоазийские звери — пантеры и леопарды, встречаемые в свите Диониса. Этот лидийский Дионис проникает также в Персию вплоть до Индии, в Аравию и в Сирию, так что Преллер находит возможным сравнить его триумфальное шествие с походами Александра Македонского³.

Лингвистика в вопросе о начале виноградарства покидает нас на полпути: семитское *wain* и армянское *voino*, очевидно, тот же корень, как и в греческом

² Grünbaum, «Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde» (1893 г.), стр. 87–89.

³ Preller, «Griechische Mythologie» (2 изд., 1860 г.), I т., стр. 519–563.

Γοῖνος, который проходит по всем индоевропейским языкам, но мы не в состоянии решить, имеется ли тут заимствование или общее родство⁴. Тем не менее, Ген⁵ считает первичной родиной виноградного вина Кавказ, где изобретателями его являются семиты. Благодаря семитским колониям (в частности, финикийским) вино и виноградарство потом распространяется по прибрежным странам Средиземного моря, а отсюда по Франции и Германии. После нашествия арабов, которые, согласно заветам «Корана», враждебно смотрели на пьянство вообще, бывшее некогда в большом цвету виноградарство в Сирии и Палестине пришло в упадок. Что касается новых завоеваний виноградарства, то они весьма незначительны: Мадера и Канарские острова принадлежат собственно еще к Средиземному морю, в Америке виноград почти нигде не привился, а на южном полушарии климат одной только Капской колонии оказался благоприятным для винограда. Итак, мы видим, что виноградарство ограничивается очень небольшим культурным районом⁶.

В тех местах, где виноградарство пустило глубокие корни, оно вытеснило более древний напиток. Египтяне с незапамятных времен готовили себе одурманивающий напиток из ячменя, называемый ζυθος = *zythum*. Эфиопы, кроме ячменя, пользовались еще просом. У доарийских жителей Испании тот же напиток назывался *saelia* или *segea*⁷, у фракийцев — βρυτον. Даже армяне, жившие чуть ли не на родине виноградного вина, лакомились «ячменным вином» = οἶνος κριθίνος. Ксенофонт рассказывает, что ячменные зерна еще наполняли сосуд до края, так что пили через соло-

⁴ Schröder, там же, т. II, стр. 254–256.

⁵ Hehn, «Kulturpflanzen und Haustierte» (2 изд., 1874 г.), стр. 67–68.

⁶ Hehn, там же, стр. 82–83.

⁷ Cereā, может быть, латинское осмысление под влиянием *ceres*.

минку. У кельтов подобный же первоначальный напиток упоминается под названием *кóрца*. В виду сказанного не подлежит сомнению, что общепринятым напитком по всей Европе до занесения сюда виноградного вина был продукт, приготовляемый посредством брожения из ячменя, проса или хлеба.

Большинство названий этого напитка еще не удалось объяснить, но самый распространенный корень указывает на признак брожения, *Brūtov*, встречаемое на Балканском полуострове и в Малой Азии, кельтское *brase* и славянское «брага» несомненно родственно с древнемецким *briūwan* и *brôt*, древнескандинавским *brugga* (современное *brauen* и соотв. *brygga*), албанским *brum* = кислое тесто и латинским *fermentum* = дрожжи. Судя по этому названию, определяющим свойством данного напитка считалось брожение, в то время, как материалу придавалось второстепенное значение: если обыкновенно брали ячмень, то это указывает лишь на распространение ячменной культуры⁸.

Этот напиток является прототипом нашего пива, для получения которого ему недостает одного хмеля. Еще до применения хмеля прибавляли ради аромата и вкуса разные растительные продукты: неразгаданное пока *кóvva*, сосновые ростки, дубовую кору, багун (*ledum palustre*), тысячелиственник (*Achillea millefolium*) и горькие корни. С XVI века всюду вводится применение хмеля, вероятно, в виду потребности перевозить и сохранять пиво более продолжительное время. К этому времени также относится начало торговли пивом⁹.

Все опьяняющие напитки, которые можно было бы считать древнее пива, никогда не имели столь широкого распространения, чтобы можно было думать о признании их древнейшим алкогольным напитком че-

⁸ Schröder, стр. 254; Hehn, стр. 123–135.

⁹ Hehn, стр. 410 и далее.

ловечества. Правда, Ген¹⁰ называет мёд первоначальным напитком, «Urgetränk» индоевропейцев, и Пифей, принеший нам первую весть о северной Европе, говорит о ячменном напитке с мёдом: σίτος καὶ μέλι γίνεταί καὶ τὸ πόμα ἐντεῖθεν εἶναι, но если бы мёд был общечеловеческим напитком, это предполагало бы такое повсеместное распространение пчеловодства, которого никогда и не было. Кобылье молоко, которым напивались скифы, тоже сравнительно поздний напиток, так как культура кухонных отбросов и свайных построек не знает лошади, как домашнего животного.

Итак, древнейший одурманивающий напиток приготавливался из растительного продукта, причём выбор самого продукта подвергался изменениям: в культурное время колебались в Европе между ячменем, просом и хлебом, вне Европы между рисом, маисом, пальмовыми листьями и прочим, в докультурное время, думаю, допускалось любое находившееся под рукой растение, лишь бы оно было не противного вкуса и не вредное по опыту. Человек очень рано открыл тайну приготовления алкоголя, которая кроется не в выборе того или иного продукта, а в самом процессе брожения. Так как алкоголь образуется при брожении сахаристых веществ, то достаточно осахарить при помощи какого-нибудь диастаза крахмал, содержащийся в растениях, и дать ему время прийти в брожение, чтобы получить опьяняющий напиток. Всё это так просто для современного химика, но как на эту махинацию набрел первобытный человек, ничего не слыхавший о крахмале и диастазе и никогда не проделавший ни одного опыта? Для выяснения тех условий, при которых было сделано это открытие, необходимо перенестись к тому времени, когда культура только еще зарождалась.

¹⁰ Там же, стр. 134.

Но раньше позволю себе указать на два периода в истории алкогольных напитков: сперва человек относился к ним с благоговением, вводя их употребление в религиозные культы, считая пьяное состояние боговдохновенным экстазом и приписывая делирическим речам значение пророчеств; потом, вероятно, на заре истории, пьянство утрачивает свой специфический, культовый характер, напиваются не только в праздники, но когда попало, хоть бы ежедневно, напиваются не одни жрецы, но главным образом, люди, начинавшие презирать старинных богов и народные культы. Тогда же впервые стало сказываться отрицательное отношение к пьянству, которое в наше время уже приняло форму систематической борьбы с пьянством. В этом духе образовались ветхозаветные легенды, в роде, например, той, которая ставила виноградную лозу в связь с древом познания. На одной миниатюре 1542-го года Адам и Ева изображены стоящими около запрещенного дерева, от которого в ту и другую сторону спустились виноградные гроздья, тогда как змей обвил его ствол. Так как среди богомилов принято было думать, что «вино и жена отъ діавола еста», то легко было дойти до отождествления этих двух зол: райское дерево, говорили, росло в три ствола, часть Господня осталась в раю, Адамова пала в реку Тигр, часть Евы вынесли из рая воды потопа, — это и есть виноградная лоза. Другие легенды рассказывают о том, как дьявол сажал виноградную лозу и как он научил жену Ноя спаивать мужа. В русских духовных стихах о Василии Великом и Богородице пьянство является смертным грехом. Отсюда, вероятно, такие простонародные поверья, что пьяницам уготована мука вечная, на опойцах черти возят воду и дрова, заманивают их в болота. К разряду этих воззрений относятся и популярные в русской литературе «Повесть о высокоумном хмеле» и «Повесть о

Горе и Злочастию, и как Горе-злочастье довело молодца во иноческий чин»¹¹. Но уже в той форме, в которой «Книга бытия» сохранила нам миф о Ное, сказывается отрицательный взгляд на вино. В древней Греции, в Спарте, заботились о внушении юношам отвращения к пьянству. А между тем, в греческом культе и мифе еще чувствуются отголоски первого периода, когда пьянство считалось религиозным экстазом. Так Дионис считался первым покровителем дельфийского оракула, он же καθάρσιος — очищающий, μελλόμενος — бог поэтического вдохновения. Известно также сказание о том, как Силен, когда Мидас споил его вином, открыл царю тайны природы и будущность¹².

Нецивилизованные народы не перешли еще во второй намеченный нами период, когда с ними впервые познакомились европейские путешественники и, не замечая у них повседневного пьянства, как это водится в цивилизованных странах, думали, что туземцы вовсе незнакомы с алкогольным напитком. В такую же ошибку впал бы путешественник, решивший, что австралийцы не ведут войн, на том основании, что они не приобрели еще пушек Круппа. Напрасно думает европеец, что он принципиальным образом изменил условия жизни. В этих вопросах — пьянстве и войне — несомненно, нет. Я убежден, что все народы земли еще до столкновения с европейской цивилизацией изобрели свой местный алкогольный напиток, но через европейцев они в большинстве случаев подверглись систематическому спаиванию. Вот почему некоторые путешественники пишут, что нецивилизованные народы не знают алкоголя.

Укажу на несколько примеров культового пьянства.

¹¹ Статья А. Н. Веселовского в «Russische Revue» за 1878 г.; «История русской литературы Галахова», т. I, стр. 465–482.

¹² Preller, там же, т. I, стр. 558 и 575.

Буряты три раза в год справляют особый праздник жертвоприношений — тайлган; из них праздник наступления весны — самый большой. Собравшись на гору, сооружают жертвенник и вблизи его ставят посудины с кислым молоком и тарасуном — хмельным напитком из молока. Ни одно действие празднества не обходится без тарасуна; после того, как шаман освятил его, жертвенные животные обливаются им; затем гадают, бросая вверх чашки с тарасуном: чашка, упавшая вверх дном, значит несчастье, наоборот — счастье; победитель в конских скачках выливает немного тарасуна на гриву своего коня. Наконец, начинается общий пир, на котором напиваются допьяна, поют, кричат по волчьим и прочее.

Эти празднества с несущественными изменениями происходят на всём пространстве шаманской религии, причем молитвенный характер пира проявляется в различных подробностях. Шаманы пьют первыми, потом только чаша обходит всех гостей. Якуты обращаются к солнцу, когда пьют. На пиршество не допускаются женщины и люди с замаранной честью. При посвящении в шаманы, кандидата обильно поливают тарасуном, и насколько тесно связана религия с пьянством, явствует из названия жреца, так как шаман (самань) означает человека взволнованного, иступленного, скачущего¹³.

Окончив земледельческие работы, чувашаи свершают праздник чукления хлеба. Если бы кто-нибудь стал употреблять новый хлеб и новое пиво, не совершив предварительно чукления, он счел бы себя великим грешником. Все приготовленные яства ставятся на большой стол, посреди которого горделиво красуется весьма почтенной величины кадка с пивом, приготовленным из нового солода и хмеля. Все присутствующие обращаются к нарочно растворяемой на этот случай двери и открытому волоковому окну. Старший в

¹³ Шашков, «Шаманство в Сибири», стр. 79 и далее.

семействе читает благодарственную за урожай хлеба молитву, потом, трижды осенив избу хлебом, разрезывает его на кусочки и предлагает всем присутствующим. Каждый обязан взять кусочек, одну половину его съесть, а другую бросить на печь. По примеру старшего, все черпают из кадки пиво и с ковшом в руках опять обращаются на восток с теми же благодарениями и молитвами. Потом каждый, отлив немного пива в кадку из ковша, выпивает остальное. Затем начинается шумная попойка, песни, пляски, — и пир идет горой.

Но в старину иначе совершалось чукление с участием языческого жреца — иомси. С вышеописанными обрядами иомся читал молитвы над хлебом и вообще над снedaми Сюльди Торе (Верховному Богу). Но как скоро доходило дело до молитв над пивом, то богов являлось множество. Иомся провозглашал благодарственные молитвы богу верховному, матери богов, богу-творцу мира, богу-творцу душ, богу солнца, богине солнца, богу месяца, богу, открывающемуся в видениях пророческих, богу-раздавателю счастливых жребиев, богине-раздавательнице счастливых жребиев, богу грома и молнии, богу изобилия, богине земли, богу благодетелей, богу ветра, богине ветра, богу водяному, лесному, домовому, богу домашнего скота, богу дорог и прочим. Потом иомся обращался с молитвами к разным кереметам, как-то: большой, средней, малой, серебряной, злой и прочим. По возглашении молитвы каждому богу и каждой керемети, иомся и все присутствующие кланялись, приговаривая: сирлаг анбраг (помилуй и не оставь или спаси), а потом с восклицанием «смелле!»¹⁴ пили по ковшу пива. Чуваши пили в твердой, непоколебимой уверенности, что это пьют не они, но сами боги и керемети. Еще не делая поклона богу, они поднимали свои ковши с пивом, как будто

¹⁴ Может быть, сокращенное арабское бисмиллях = во имя Аллаха!

подчуя кого-либо, и говорили шепотом: она коргга барас (ему надо дать ковш пива). Перебравши всех богов, богинь и все керемети, чуваш в заключение обращались к иконе, прилепивши к ней восковую свечу; все присутствующие, сотворив крестное знамение, кланялись иконе и иомся провозглашал: вырыс Тора! сирлаг анбраг (русский Бог! спаси и помилуй), Тора Амыж! сирлаг анбраг (Божия Матерь! спаси и помилуй), Пилухси Тора! сирлаг анбраг (Божий Ангел! спаси и помилуй), Тора Никола! сирлаг анбраг (Бог Николай! спаси и помилуй). За каждым возгласом следовало новое пивопитие. К концу церемонии многие из чуваш уже едва держались на ногах. «Повторяю, это были гнусные оргии, в которых религиозные действия и обряды смешивались с отвратительным пьянством»¹⁵.

У языческих славян религиозные обряды тоже сопровождались пиршествами. Стоит только указать на чешскую «радованку», на русскую «радуницу». В Беларуси еще теперь едят и пьют на могилах, а потом идут в корчму, пьют там и пляшут. При некоторых святилищах были особые храмины, в которых пировали более знатные люди. Такое назначение имели три комнаты, находившиеся при Штеттинском храме Триглава: в них кругом стояли седалища и скамьи, а во время пира из храма брались чаши и рога для питья. Что эти пиры имели строго религиозный характер, видно из того, что на них поминали богов, пили заздравные кубки (здравицы) о помощи богов, о будущем счастье народа¹⁶. «У славян удивительное заблуждение, — рассказывает Гельмольд в своей “Славянской хронике”, — на пиршествах и попойках у них по рукам ходит кубок, над которым они произносят не благожелательные, а напротив, проклина-

¹⁵ Сбоев, «Чуваши», (1865 г.), стр. 47–53.

¹⁶ Срезневский, «Святилища и обряды языческого богослужения древних славян» (1846 г.), стр. 96 и далее.

тельные слова по адресу богов, как доброго так и злого, высказывая надежду, что добрый бог будет руководить их хорошими делами, а злой бог их злыми»¹⁷.

У Саксона сохранилось подробное описание такого древнеславянского празднества на острове Рюгене у кумира Святовита. Этот религиозный пир справлялся каждый год после жатвы всеми жителями острова. «Когда народ соберется у врат храма, священник у кумира берет кубок и смотрит, убавилось ли в нём напитка или нет; если убавилось, то он предсказывает неурожай на будущий год. В виду этого он советует беречь собранный хлеб и на будущий год. Если же напиток против обыкновенного количества не сократился, то он предсказывает плодородие и на будущее время. В зависимости от такого предзнаменования он советовал быть в употреблении хлеба то скупее, то щедрее. Затем он выливал старый напиток к ногам кумира в виде жертвоприношения и снова наполнял пустой кубок, делая вид, что пьет за здоровье кумира, и, произнося торжественные обещания, просит о даровании себе и отечеству счастья, а народу богатства и побед. Под конец он в один дух с особенной быстротой осушает кубок и, наполнив его вновь, кладет в правую руку кумира. В святилище приносят также огромный, в человеческий рост, круглый пирог из сладкого теста. Поставив этот пирог посредине между собой и народом, священник спрашивает, все ли видят пирог? В ответ на то, что видят, он высказывает желание, чтобы в конце года ничего не осталось. Этим жертвоприношением он способствовал не своему счастью или счастьем народа, но

¹⁷ «Est autem Slavorum mirabilis error: nam in conviviis et comotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba, sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes». Helmoldi, «Chronica Slavorum», Lib. I, cap. LII.

будущей жатве. Приветствуя народ от имени кумира, он увещевал его усерднее приносить жертвы в честь его и в награду за такое богомольство обещал победу на суше и на море. По совершении этих обрядов, остаток дня проводят в роскошнейшем пиршестве, превращая жертвенный пир в простую попойку и чревоугодие, думая, что посвященные кумиру жертвы должны служить их невоздержности. Считалось богоугодным напиваться пьяным на этом пиршестве, оставаться же трезвым возбранялось»¹⁸.

Для германского племени древнескандинавская литература дает обильный материал для характеристики культового пьянства. Различие его от обыкновенных пиров ярко сказывается в эпизоде из царствования Олафа Святого, который рьяно боролся за искоренение

¹⁸ «Postero die, populo prae foribus excunbante, detractum simulacro poculum curiosius speculatus, si quid ex inditi liquoris mensura subtractum fuisset, ad sequentis anni inopiam pertinere putabat. Quo annotato, praesentes fruges in posterum tempus asservari jubebat. Si nihil ex consvetae foecunditatis habitu deminutum vidisset, ventura agrorum ubertatis tempora praedicabat. Juxta quod auspiciis instantis anni copiis nunc parcius nunc profusius utendum monebat. Veteri deinde mero ad pedes simulacri libamenti nomine defuso, vacuefactum poculum recenti imbuit; simulatoque propinandi officio statuum veneratus, tum sibi, tum patriae bona civibusque opum ac victoriarum incrementa solennium verborum nuncupatione poscebat. Qua finita admotum ori poculum nimia bibendi celeritate continuo hausu siccavit, repletumque mero simulacri dexterarum restituit. Placenta quoque mulso confecta, rotundae formae, granditatis vero tantae, ut pene hominis staturam aequaret, sacrificio admovebatur. Quam sacerdos sibi ac populo mediam interponens, an a Rugianis cerneretur, percontari solebat. Quibus illam a se videri respondentibus, ne post annum ab iis cerni posset optabat. Quo precatationis more non suum aut populi fatum, sed futura messis incrementa poscebat. Consequenter sub simulacri nomine praesentem turbam consalutabat, eamquae diutius ad hujus numinis venerationem sedulo sacrificii ritu peragendam hortatus, certissimum cultus praemium terra marique victoriam promittebat. His ita peractis, reliquum diei plenis luxuriae epulis exigentes, ipsas sacrificii dapes in usum convivii et gulae nutrimenta vertere, consecratas numini victimas intemperantiae suae servire cogentes. In quo epulo sobrietatem violare pium aestimatum est, servare nefas habitum». Saxonis Grammatici, «Historia Danica», Lib. XIV, в ред. Мюллера, стр. 824–825.

языческих обрядов. Когда Олаф был занят крещением Галогаланда (а крестил он огнем и мечом и грозил смертной казнью и конфискацией имущества¹⁹ не желавшим принять христианство), ему принесли весть, что в Трондгейме ко времени зимнего равноденствия бонды устроили многолюдное пиршество с зело великим пьянством. Там по древнему обычаю пили все памятные кубки, посвященные богам-асам²⁰. Кроме того, тут же убивали скот и лошадей, подставка кумира окроплялась кровью, совершались жертвы и произносились заклинания, чтобы настали лучшие времена. Всем казалось естественным, что жрец устроил всё это, потому что галогаландцы перешли в христианство. Тотчас же Олаф требует объяснения от бондов, которые отправляют к нему красноречивого и смелого²¹ Эльвира. Он-то и уверяет короля, что никакого празднества (veizlur) не было, но была товарищеская беседа (gildi) и круговое пиршество (hvirfingsdrykkjur), а у некоторых простое угощение гостей (vinabod)²².

Любопытно, что до сих пор сохранились все три разновидности пьянства, о которых говорится в приведенном рассказе: во-первых, частное, дружеское; во-вторых, коллегиально-сословное, которое отразилось в средневековых гильдиях и в современных студенческих комментах; и в-третьих, немецкие Kirchmessen = Kirmssen, восходящие к языческим культовым празднествам. Об этом переходе языческих праздников в христианские свидетельствует рассказ о Сигурде, брате Торира Собаки. Пока он был язычником, он совершал жертвоприношения три раза в год: к зимнему равноденствию, к середине зимы и летом; когда же он при-

¹⁹ «Lagði við lif og limar eða aleigusök».

²⁰ «Minni öll signuð Asum».

²¹ «Málsnjallr ok maldjarfr».

²² Heimskringla, «Saga Olafs hins helga», глава 113.

нял христианство, то он относительно пиршеств придерживался принятого обычая: осенью, к йолу (Рождеству) и Пасхе он приглашал к себе много гостей на пиршество. Не только он сам в течение всей своей жизни, но и его сын Асбьерн устраивал три пира ежегодно. Когда наступает неурожай и все запасы уже истощены, жена его Сигрида предлагает сократить число пиров или упразднить их, но Асбьерн упорствует, хотя ему приходится покупать рожь на юге Норвегии. Когда Олаф запрещает вывозить на север хлеб, солод и муку, Асбьерн всё-таки пытается раздобыть эти продукты и снаряжает большой корабль в путь-дорогу. По этому поводу и начинаются те осложнения, о которых мне уже приходилось говорить в другом месте²³.

Даже в подробностях христианство приурочилось к язычеству. Памятные кубки = *minnisfull*, *minnishorn*, *minnisöl*, *minnisveigar* перешли в *Krists minne*, *Michaels minne*, *Martins minne*, *Johannis minne* и прочие. Сохранился любопытный рассказ о переходном времени, когда еще христианские обычаи переплетались с языческими. Когда в бою пал Гаральд, король Дании, сын Горма, то наследник его Свейн устроил в честь его пиршество, на которое пригласил и йомсвикингов. В первый же день, прежде чем садиться на почетное место своего отца, Свейн выпил за его память и дал обет до истечения трехлетнего срока напасть на Англию и убить короля Адальрада или изгнать его из страны. Этот кубок пили все участники пиршества. Потом все пили памятный кубок в честь Христа. Третий кубок посвящался Михаилу. Потом ярл Сигвальди выпил за память своего отца и дал обет до истечения трехлетнего срока напасть на Норвегию и убить ярла Гакона или изгнать его из страны. Торкелль Высокий, брат Сиг-

²³ *Heimskringla*, глава 123; мое исследование «Поездки скандинавов в Белое море» (издательство «Ex Nord Lux», Тамбов, 2018), стр. 395 и далее.

вальди, дал обет последовать за своим братом в Норвегию и не уйти из битвы, пока сражается Сигвальди. Тот же обет дают и Буи Гордый и Сигурд, брат его. Вагн, сын Аки, дает обет сопровождать их и не возвратиться на родину, раньше, чем убьет Торкелля Глина и разделит ложе с его дочерью Ингибьоргой без согласия родных. И еще многие другие давали обеты различного содержания²⁴. Тот же самый обычай обещать различные подвиги под влиянием винных паров отразился и в старофранцузском эпосе, где сам император и его палдины хвастаются (*se mettent à gaber*), и когда король Гугон требует, чтобы каждый исполнил свое обещание (*gab*), только ангел с неба выручает из беды²⁵. Похвальба встречается и в наших былинах на пиру у Владимира после обычного запева:

*Во славномъ, во городѣ во Кіевѣ
У ласковаго князя у Владиміра
Было пированьице сопочестенъ пирь
На встѣхъ князей, на встѣхъ бояровъ,
На встѣхъ могучиихъ богатырей.
И всть на пиру порасхвастились,
Умный то хвастаетъ добрымъ конемъ,
А разумный то хвастаетъ отчемъ-матерью,
А безумный то похваляется
 молодой женой да неудачливой.*

Кроме торжественных обетов еще другие, особые порядки указывали на то, что пиры входили как составная часть в религиозный ритуал. Так не всегда допускалось присутствие на них женщин. Пить, когда и сколько угодно, разрешалось только вечером, днем же питье происходило по строгим правилам: то рог обхо-

²⁴ Heimskringla, «Saga Olafs Tryggvasonar», глава 39.

²⁵ Paris, «Histoire poétique de Charlemagne» (1905 г.), стр. 343.

дил все собрание (sveitardrykkja), то нужно было осушить чашу в один дух (drekka einmenningr), или же выпивали чашу попарно (drekka til hálf); из последнего обычая развилась излюбленная забава скандинавов пить в запуски (Kappdrykkja). Кто нарушал правила, подвергался наказанию: должен был сесть на пол и выпить лишние, карательные чаши²⁶.

В Финляндии до настоящего времени сохранились явные следы культового пьянства. К Рождеству крестьянин варит темное пенящееся пиво (julölet) и в течение всего праздника деревянный сосуд (kippon) не сходит со стола; кто бы ни входил, знакомый или чужой, прежде всего угощается этим пивом. То же домашнее пиво готовят и к первому мая (vallborgmäss). Тогда пьют это пиво и едят яйца. Народ приписывает такому угощению особенно благотворную силу и называет это drikk mjärg i bainen, «наполнять кости мозгом»²⁷.

Но еще больший материал по вопросу о культовом пьянстве дают наблюдения над народами, стоящими вдали от европейской культуры. Их я коснусь в свое время, теперь же не могу не упомянуть о том важном обряде христианской церкви, который также относится к кругу этих явлений. В празднестве Свантовита фигурирует алкогольный напиток и пирог; чувашаи делят между собой хлеб и затем пьют пиво; на столе инков древнего Перу к религиозному празднеству появляется особое печенье и алкогольное питье, так что уже при первом знакомстве испанцы в этом обычае заметили сходство с христианством²⁸. Пока мы остановимся только на одном обстоятельстве, которое имеет непосредственное отношение к нашему вопросу, на алкогольном напитке. Церковь и многие секты, горячо ра-

²⁶ Weinhold, «Altnordisches Leben» (1856 г.), стр. 455 и далее.

²⁷ Nyland, т. IV (1889 г.), стр. 43 и 58.

²⁸ Prescott, «Geschichte der Eroberung von Peru» т. I (1848 г.), стр. 83.

туя против беспринципного пьянства, нисколько не задумываются, преподнося прихожанину алкогольный напиток в самом храме из рук священника. Мало того, церковь особенно настаивает на алкогольном вине, запрящая для евхаристии соки из различных овощей и ягод, как-то: яблочный, грушевый, вишневый, терновый, малиновый и другие²⁹. Это один из наиболее резких компромиссов христианской морали.

II

Для выяснения условий открытия алкоголя, я исхожу из того предположения, что человек первоначально был вегетарианцем.

Вегетарианство первобытного человека вытекает из наблюдений за периодами зачатия у человеческого рода. У некультурных народов, как-то: североамериканские индейцы, австралийцы, индийские горцы, готтентоты, периоды зачатия оборачиваются повальной разнузданностью. Но даже у европейских народов, где уже второстепенные факторы должны были бы заслонить простые отношения незапамятного прошлого, статистика обнаруживает явные следы животногообразного состояния человека. Для объяснения причин этих периодов у человека прибегали к самым разнообразным теориям: то думали, что изобилие пищи способствует зачатию, то находили связь полового возбуждения с температурой, временем года и близостью земли к солнцу. Но, очевидно, нет определенной поры, зависящей от внешних причин и ввергающей всех животных одновременно в половой экстаз, а наоборот, каждый род имеет свое время, с другой сторо-

²⁹ Никольский, «Пособие к изучению устава богослужения православной церкви» (3-е изд., 1874 г.), стр. 383.

ны каждый месяц покровительствует своим питомцам. Вопрос, кажущийся столь запутанным, оказывается вполне последовательным результатом естественного подбора. Получается очень стройная система.

Каждая порода знает время года, когда условия ее жизни: пища, температура, безопасность от врагов и прочее — становятся наиболее благоприятными. Ясно, что потомство, явившееся на свет как раз в это время, пользовалось наилучшими шансами к существованию и вырастанию, потомство же других времен года в большинстве случаев погибало. Под давлением этого железного закона неумолимой жизненной борьбы выработались впоследствии привычки оплодотворяться соответственно с необходимостью деторождения в наиболее выгодное для преуспевания потомства время года. Поэтому одна и та же порода в более холодных странах оплодотворяется позже, чем в теплых, в высоких местностях позже, чем в низменных. Максимум деторождения в европейских странах падает на январь в Греции, на февраль — в Испании, Италии и Австрии, на февраль и март — во Франции и Голландии, на март — в Швеции. Другими словами, по закону, выработанному естественным подбором, человек готовит свое потомство к началу весны и никак не раньше: когда через полгода ребенок уже будет в состоянии сам питаться, то все плоды созрели и недостатка в пище быть не может.

Из этого правила бывают только кажущиеся исключения: в Чили большинство детей рождается в сентябре и октябре, в Африке — к началу дождей, но это ведь и есть тамошняя весна. Правда, с тех пор, когда господствовал этот закон периодического оплодотворения, условия жизни значительно осложнились, на деторождение теперь влияют и многие другие факторы, но все же укоренившаяся в человеке привычка рождать детей к весне влияет на половую жизнь еще в

данное время. В одинаковом положении с человеком находятся и домашние животные, условия существования которых также изменились к лучшему, что касается наличности пищи.

Эта гениальная теория Вестермарка³⁰ о периодах зачатия предполагает вегетарианство первобытного человека, потому что если бы он питался мясом или рыбой, то при тогдашней немногочисленности людей в сравнении с обилием животных и рыб, ему не приходилось бы дожидаться растений, корни и плоды которых (а может быть, стебельки и листья) служили ему пищей.

Вегетарианство наблюдается и у ближайших биологических родственников человека. Павлиан питается преимущественно растительными продуктами, и лишь при случае ест птиц и их яйца, рептилий, мелких млекопитающих, мух, пауков и тому подобное. То обстоятельство, что плененных обезьян приходилось приучать к мясу, только доказывает их вегетарианство в свободном состоянии. Особое значение я придаю тому, что у человека одинаковые с обезьяной излюбленные фрукты: горилла, равно как и человек, лакомится сливами, бананами, дынями, вишнями. Шимпанзе тоже вегетарианец, хотя допускает и исключения, но орангутанг никогда не ест мяса, зато в случае недостатка плодов готов питаться листьями, почками и молодыми ростками³¹.

Вегетарианство первобытного человека доказывается еще его повсеместным знакомством с растениями — полезными и вредными, вкусными и горькими, съедобными и ядовитыми. Даже современный ботаник вряд ли обладает таким знанием о вкусе и действии на пищеварение отдельных растений, красноречиво свидетельствующим о вековом опыте. По следам этого народного

³⁰ Westermarck, «Det menskliga äktenskapets historia» (1893 г.), глава II; английское издание «The History of Human Marriage» (1891 г.).

³¹ Ranke, «Der Mensch» (1887 г.), т. I, стр. 337–338.

опыта пошла медицина и теоретическая наука. Всё же многие вопросы, давно порешенные на практике, еще поныне являются предметом споров в науке, как например, вопрос о происхождении некоторых культурных растений. Несомненно, человечество в целом больше занималось растительным царством, чем животным миром. Из общего числа в 140 000 видов растительного царства человек масштабно культивирует около трехсот, но из типа членистоногих, насчитывающего в десять раз более видов, можно привести только пчелу и двух-трех насекомых, дающих шелк, которых умеет использовать человек. Из обширного типа моллюсков искусственно разводят одну только устрицу. Эти факты говорят сами за себя. Было бы ошибочно думать, что культурные растения обязаны своим насаждением и применением именно последней, так называемой культурной эре. Наоборот, за последние две тысячи лет люди не нашли и не ввели в культуру ни одного вида, который в своей полезности мог бы поспорить с кукурузой, рисом, бататами, картофелем, хлебным деревом, финиковой пальмой, хлебными злаками, разными сортами проса, сорга, бананами, соей³².

Переходя теперь к растениям, не подлежащим особой культивации, прежде всего следует указать на хорошее знакомство людей с целебными свойствами различнейших растений. Ошибкой было бы думать, что медицинские познания проникли в народ, — скорее, наоборот, народная медицина обогащала опыт научный, потому что многие средства применяются народом совсем иначе, чем докторами, другим образом и против других болезней; иные растения никогда не входили в круг аптечных средств; наконец, третья группа уже своими названиями обличает чисто народ-

³² Декандолл, «Местоприсхождение возделываемых растений» (1885 г.), стр. 467 и далее.

ную оценку их полезных качеств. Да послужит маленький перечень немецких названий доказательством моих слов³³. Против каждой болезни народ знает специальное растение:

Против чахотки употребляются декокты из 1) фиалок, 2) троицына цветка, 3) маргариток, 4) росички (*Drosera rotundifolia*), 5) медуницы, *Lungenkraut* (*Pulmonaria officinalis*), 6) будры, кошачьей или собачьей мяты, *Gundelrebe* (*Nepeta Glechoma*), 7) богородицной травы, *Gundelkraut* или *Gundling* (*Thymus Serpyllum*). Для понимания немецких названий последних двух растений следует иметь в виду, что древне-немецкое *gund* — гной.

Для желудка считаются полезными декокты из 1) кокорыша, *Ertrauch* (*Fumaria officinalis*), 2) конского щавеля, *Grindwurz* или *Hungerkraut* (*Rumex obtusifolius*), 3) бузины, *Keileken* от латинского *colica* (*Sambucus nigra*).

Роженицам дают пить декокты из 1) сыворотня (*Galium verum*), прозванного поэтому у немцев *Marienbettstroh* или *Liebfrauenstroh*; 2) кирказона (*Aristolochia Clematitis*). Латинское название составлено из *aristos* и *lochós*, а немцы переделали его в *Osterluzei*.

Против цинги употребляются листья чистяка (*Ranunculus Ficaria*), называемого поэтому *Scharbockskraut* от нижне-немецкого *scharbuk-skorbut*.

Ветрушка (*Hepatica triloba*) употребляется при болезнях печени, на что указывает уже название *Leberblümchen*.

Сок полыни служит для вытравливания глистов.

Сердцебиение успокаивается посредством глухой крапивы, *Herzgespann* (*Leonorus cardiaca*).

³³ Анненков, «Ботанический словарь» (1859 г.); Söhns, «Unsere Pflanzen» (1899 г.).

Декокт из репейника (*Agrimonia Eupatoria*) пьют как противоядие при укушении змеи.

Много средств народ знает против падучей болезни: 1) росичка (*Drosera rotundifolia*), 2) желтая сапана (*Lilium Martagon*), 3) сладкий корень (*Polypodium vulgare*), 4) емель (*Viscum album*), 5) морозник, Niesswurz (*Heleborus niger*). Последнее средство служило также для прояснения ума и для устранения головных болей, на что также указывает слово *helloborosus* в смысле «рехнувшийся». Для той же цели пользуются еще «живительной травой», *Dickkopskraut*³⁴ (*Senecio vulgaris*), а железняк (*Verbena officinalis*) не только помогает против припадков, видений и прочего, но даже возбуждает в детях любознательность и охоту учиться.

Кроме этих растений со специальным назначением народ приписывает другим универсальное действие, выражая эту мысль или особыми поговорками или самим названием.

О шалфее (*Salvia officinalis*) в немецком народе говорится: «Wüchse ein kreutlein vor den todt, es war fürwar die salb ohn spot». О клюкве и черноголовнике (*Poterium bipinellum*): «Esst Kranebeer und Bibernell, so sterbt's net so schnell». О валериане поговорка: «Trinkt Baldrian — sonst müsst ihr alle dran!». О пользе лихоманника (*Gentiana cruciata*), носящего древнеязыческое имя *Madelger*, свидетельствует пословица: «Madelger — aller wurzeln ein êr», и другое название «Heil aller Schaden». Из названий растений, помогающих якобы против всех болезней, отмечу еще следующие: белладонна среди многочисленных названий именуется также *Nachtschatten* (сравним с английским *deadly nightshade* от древнего «*schade*» в смысле «враг»), можжевельник — *Lebensbaut* (англосаксонское *quicbeam*), и от того же

³⁴ Сравни с выражением «*einen dicken Kopf haben*» — иметь головные боли, «туман в голове» (похмелье).

корня quес производится и Wacholder > wechalter; плонник (Polytrichum) называется Widerthon от древненемецкого towjan — умирать.

Так как химическое действие различных декоктов на организм кажется простолюдину чем-то в высшей степени загадочным, то он всякое врачевание считает колдовством. Языческие женщины, занимавшиеся уходом за ранеными и больными, вместе с тем были и колдуньями. Вот почему растения в народе окружены разнообразнейшими суевериями и сказаниями, разбираясь в которых не трудно убедиться, что с самых отдаленных времен ели и жевали различные растения, пили сок или декокт из них. Приведу несколько характерных обычаев. Декокт из емели служил не только лекарством, но и противоядием и уничтожал какое бы то ни было, направленное против пьющего, колдовство. Из корня мандрагоры, называемой также Mannstreu, готовят любовные напитки и средство для бесплодных женщин. В средние века палачи перед казнью жевали валериановые корни, чтобы набраться храбрости. Древние египтяне клялись чесноком и луком. По поверию жителей Сицилии розмарин может даже оживить мертвых, поэтому существует поговорка: «C'e la rosmarina all'ortu, ca fa risuscitari all'omu mortu». Интересно также немецкое название лежанки (Veronica officinalis), Godeskraut, которое, вероятно, получилось из Wodeskraut и действует только тогда, когда собрано в среду — древнескандинавское Odins dagr, англосаксонское Vódenes dæg, день Водена.

Число примеров можно увеличить до бесконечности, но для нашей цели — доказать вегетарианство первобытного человека — этого и не требуется. Нам важнее выяснить, что, судя по наименованиям растений, уже с давних пор человек отличал ядовитые от безвредных. Окруженный сказаниями нарцисс прозван

от *varκη* — онемение. Омег, *Wolfswurz* (*Aconitum lycoctonum*) напоминает то время, когда отравляли волков этим растением. Морозник (*Helleborus niger*) назван по-немецки *Lüppwurz*, *Laubritschen*, что напоминает нам *lubjaleisei*, слово, которым Ульфилла переводит «колдовство», в то время как латинское наименование образовано от *ἐλεῖν*, «убивать». Загадочное белена, *Bilse* (*Hyosciamus niger*) сопоставляют с греко-италийским божком *Belenus* и кельтским *Beal*.

Другая группа растений с острым и неприятным вкусом получила соответствующие наименования, которые никогда не появились бы, если бы человеку не пришлось перепробовать их на вкус. Так *Daphne Mezereum* благодаря своему неприятному вкусу прозвано диким перцем или волчьим перцем — *Paperblume* и *Kellerhals* — дерущее горло, от древненемецкого *chellen* — мучить. *Anemone pratensis* названо *Bitzblum* или *Bitzwurz* от древненемецкого *bizen*, «кусать». *Sedum acre* по месту нахождения и по вкусу именуется *Mauerpfeffer* и *Steinpfeffer*. «Сладкий корень» (*Polypodium vulgare*) у немцев получило даже название «*Engelsüss*».

Если вышеприведенные примеры только косвенным образом поддерживают гипотезу первобытного вегетарианства, то прямое отношение к этому вопросу имеют те дикие, нигде не возделываемые растения, которые тем не менее еще поныне служат пищей народа. Чистяк (*Ranunculus Ficaria*) едят и в виде салата и вместе с настоящим салатом; отсюда названия *Zigeunerkraut* и *Zigeunersalat*. Другие имена *Erdgerste* и *Himmelbrot* указывают на съедобность корней, которыми местами действительно питаются. Сухотный корень, *Zehrwurz* (*Arum maculatum*) на Карпатах применяется к хлебу, а в Богемии и Силезии едят сушеные

его корни. Чернобыльник (*Artemisia vulgaris*) приправляется к многим блюдам и чаще всего его едят с гусем.

Наконец, следует еще обратить внимание на то, что простой народ, не будучи в состоянии покупать дорогой китайский чай, пользуется в качестве отвара местными растениями: ромашкой, мятой, медовником (*Melissa officinalis*), бузиной (*Sambucus nigra*), терновником (*Prunus spinosa*), майораном (*Origanum Majorana*) и «лесной мятой» (*Origanum vulgare*)³⁵.

Меня, однако, смущает такое обстоятельство: говоря о целебных и волшебных (что собственно одно и то же) растениях, мы постоянно упоминали о декокте или чае, но ведь такое пользование предполагает и знакомство с огнем и умение кипятить воду. Вегетарианство могло существовать еще до добывания огня и наверно даже так и существовало. Затем люди могли пользоваться огнем, но еще не знать кипятка. Допотопный человек, собрав воды в какой-нибудь земляной яме, нагревал ее, бросая в нее раскаленные камни, но он не был в состоянии вскипятить воду и приготовить декокт, потому что у него не было сосудов³⁶. Поэтому, чтобы эпоха вегетарианства не оказалась слишком близка к современности, приходится отказаться от мысли об отварах. Но неужели вместе с тем опровергается и давность пользования теми растениями, которые ныне употребляются для декоктов? Я думаю, нет. Довольно странным был бы тот вегетарианец, который пренебрегал бы самыми вкусными, сочными и полезными для организма растениями. И неужели человек только тогда, когда он давно перестал быть вегетарианцем, познакомился с целебным действием целого ряда растений специально с целью варить из них декокты? Как же представить себе подобное открытие, когда человек в то время уже нико-

³⁵ Ranke, т. I, стр. 336.

³⁶ Hoernes, «Der diluviale Mensch in Europa» (1903 г.).

гда не брал в рот ни одного дико растущего растения? Можно возразить только одно, что целебные растения явились результатом научных исследований. Но ведь я всё время доказывал, что растения, их вкус, их целебные, питательные и ядовитые свойства были известны человеку задолго до возникновения наук, до существования аптек и научной медицины.

Чтобы не запутаться в противоречиях, необходимо признать, что человек еще до изобретения сосудов хорошо был знаком со всеми растениями, но так как он не мог варить из них чай или декокт, то принимал их в сыром виде и, прежде всего, жевал их. Это предположение подсказывает не только логика, но оно становится доказанным, если мы приведем сохранившиеся до наших дней обычаи жевать различные растения. Тогда мы убедимся, что еще поныне по всему земному шару принято жевать то или другое растение. В Южной Америке, особенно в Перу и Боливии, как туземцы, так и испанцы жуют сухие листья кока (*Erythroxylum peruvianum*). Работники в плантациях отдыхают четыре раза в день: раз, чтобы поесть, и три раза, чтобы жевать кока. Образ жизни и психология жующих кока, так называемых *соquileros*, подробно описал Чуди³⁷. Кроме того, индийцы постоянно жуют что-нибудь: корни, ветки, стебельки и растирают зубы кусками горьких, вяжущих деревьев³⁸. В Индии, Китае и Меланезии туземцы жуют бетель или более сложный препарат: куски ореха *Areca Catechu* или *Acacia Catechu* или *Nauclea Gambir*, обсыпанные растолченной раковиной, завертываются в листья *Piper Betle*. Стар и млад жуют приготовленные таким образом лакомства с большим наслаждением. На Сандвичевых островах королева и вся ее свита, разгуливая по улицам столицы, жевали сахар-

³⁷ Tschudi, «Peru» (1846 г.), т. II, стр. 210–217, 252 и 257.

³⁸ Там же, т. II, стр. 253.

ный тростник³⁹. По всей Африке жуют орехи кола (*Sterculia acuminata*), и на рынках Туниса и Алжира этот товар продается в изобилии. Кроме того, негры, живущие в областях Конго, жуют листья неизвестного растения, называемого ими нкасса. В Новой Зеландии жуют каури, то есть, смолу от *Dammara* или *Mimiha*. В Швеции жуют еловую смолу, вообще же в Европе, я думаю, табак вытеснил другие препараты жевания⁴⁰.

Итак, если принять теорию первобытного вегетарианства, то в виду отсутствия у наших предков-вегетарианцев средств к кипячению и варке еды, необходимо признать, что они, как это доказывается и современными пережитками, жевали листья, корни, плоды и даже смолу различных растений, извлекая, таким образом, питательные вещества из них. Отметим еще, что жевание, равно как и вегетарианство, было явлением общечеловеческим.

В настоящее время мы привыкли к тому, что каждый сам жует свою пищу, и мы едва ли можем себе представить, чтобы кто-нибудь за нас жевал. Но во времена вегетарианства дело обстояло иначе, и, как я в дальнейшем докажу примерами из современной жизни некультурных народов, существовал обычай жевать для других или, вернее, жевать на запас. Это предположение может встретить такое возражение: обыкновение жевать на запас указывает уже на известное умственное развитие, а полагая, что эти запасы делались для других, можно думать только о зачатках какого-то социального строя, в силу которого происходила, эта «работа» в пользу других. Это возражение отвергнуть нельзя, так как мы и представить себе не можем, с каким уровнем умственного и социально-биологического развития сов-

³⁹ Hartwig, «Die Inseln des grossen Oceans im Natur-und Völkerleben» (1861 г.), стр. 317.

⁴⁰ Ranke, там же, т. I, стр. 336.

пала эпоха вегетарианства. Как увидим ниже, в этом жевании следует безусловно видеть примитивную форму принудительного труда: младшие по возрасту работают для старших, женщины для мужчин. Я думаю, что еще до зачатков родового быта, бывали случаи жевания для других. Ведь жевание матери для ребенка и самца для больной самки — привычки, вполне возможные у любой породы обезьян, не говоря уже о несравненно выше стоящих антропоидах. В виду этого я предполагаю в известную пору вегетарианства существование обычая жевания «для других» и «на запас», тем более что до настоящего времени сохранились такие факты.

В эту пору, когда готовились хотя бы и самые скромные запасы разжеванных растений, все условия, необходимые для открытия алкогольного напитка, были на лицо. Так как эти условия не ограничивались каким-нибудь одним племенем или какой-нибудь одной частью света, то мы вправе допустить, что это открытие могло последовать в различных местах одновременно при полной самостоятельности в каждом отдельном случае. А раз алкогольный напиток был открыт, то вслед за тем он нашел и оценку и применение в духе вышеописанных культов. С течением времени, может быть, в десятки тысяч лет, выработалась уже страсть к алкоголю, и религиозный обычай пить для экстаза превратился в потребность пьянствовать ради пьянства. С этого момента стали уже сказываться вредные последствия постепенной алкоголизации человечества, и к жертвам алкоголизма обнаруживается отрицательное отношение. Беспринципное пьянство вызвало также всемирное производство и торговлю алкогольными напитками на более широких и рациональных началах.

III

Кроме механических актов пищеварения, состоящих в разжевывании пищи зубами и в смачивании ее слюной, уже в полости рта начинается химический процесс, имеющий цель превратить пищу в удоборастворимую субстанцию. Этот процесс состоит в брожении, которое вызывается в кишках, выделяющих особо сильный фермент, но, как сказано, это брожение подготавливается уже в полости рта. Здесь ферментом является слюна. По исследованию физиологической химии слюна оказывается водянистой соленой жидкостью, содержащей кроме небольшой частицы белка еще муцин и птиалин. В то время как муцин придает разжеванной пище скользкость, чтобы легче было глотать ее, птиалин превращает содержимый в пищевых продуктах крахмал сперва в декстрин, а затем в виноградный сахар. Для питания птиалин, таким образом, имеет решающее значение. Так как крахмал сам по себе не растворяется, то без птиалина он никогда не проник бы в кровь, но, благодаря только что описанному процессу, он переходит в виноградный сахар, легко диффундирующий и поэтому беспрепятственно всасывающийся в кровь. Правда, окончательное переваривание пищи происходит уже в кишках, и к птиалину присоединяются еще другие, более сильные ферменты, но, несмотря на непродолжительное пребывание пищи во рту, всё же часть крахмала уже здесь преобразовывается в сахар⁴¹.

После этого отступления вернемся к первобытному вегетарианству и ответим на вопрос, что должно было произойти тогда, когда разжеванные на запас растения выплевывались в деревянный сосуд или в углубленный камень или в земляную яму? По-моему,

⁴¹ Ranke, там же, т. I, стр. 263.

возможен только один ответ: через некоторое время начнется тот же процесс, который мы наблюдаем и при винокурении, то есть, крахмал, содержащийся в разжеванных растениях, — а крахмал входит в состав всех растений, в различных дозах, конечно, — благодаря птиалину даст виноградный сахар, который со своей стороны при брожении распадется на спирт, углекислоту, глицерин и другие вещества. Разница только в том, что при винокурении диастаз содержится в солоде, когда же разжеванные растения производят спирт, диастаз-птиалин берется из слюны. Ведь и в современном производстве спирт добывается из растений, содержащих много крахмала, как, например, картофельные клубни, рожь, пшеница, рис и маис.

Поспешу устранить сомнение в том, что слюна, выделенная при разжевывании, способна произвести описанное действие. Во-первых, для вызывания брожения достаточно минимального количества диастаза, во-вторых, при нормальном состоянии в сутки выделяется до одного литра слюны, но когда вкусная пища или острые вещества раздражают языкоглоточные нервы, то слюноотечение значительно усиливается. Вот почему и нет основания думать, что участие слюны в массе разжеванных растений слишком ничтожно, чтобы вызвать брожение и образование спирта.

Подводя итог всему изложенному, я решаю вопрос о дальнейшем алкогольном напитке человечества так: когда в пору первобытного вегетарианства приходилось жевать растения на запас, то в силу химических законов разжеванные растения, смешанные со слюной, должны были перейти в брожение, дающее в результате алкогольный напиток. Правда, это мое предположение еще нуждается в проверке посредством химического опыта, но так как обитатели островов Тихого океана и индейцы в Южной Америке еще до сих пор не знают

другого способа приготовления опьяняющих напитков и, следовательно, из года в год проделывают интересный нас опыт, то я ограничусь пересказом того, что нам сообщили путешественники о приготовлении и употреблении этого примитивного напитка.

Когда первые европейцы под предводительством Франца Пизарро проникли в Перу, их жадность особенно была возбуждена блестящими золотыми чашами, в которых туземцы подносили им свой национальный напиток *chicha*⁴². Может быть, это название образовано от глагола *chichini*, «прозябать», «пускать почки»⁴³. Отсюда *chicheros*, «пристрастившийся к этому напитку», то есть, пьяница. В городах Перу, в особенности в столице Лима, до настоящего времени можно получить этот туземный напиток в особых ресторанах, так называемых *picanterias*, где пьют чичу из больших стаканов. Цвет его желтый и мутный, вкус — горьковато-острый. Приготавливается чича следующим образом: зерна маиса поливают водой, чтобы они отсырели и распустились⁴⁴; затем едва прозябшие зерна сушатся на солнце и получается *jora*; сухие зерна толкут, кипятят в воде и предоставляют брожению. До сих пор мы не нашли ничего похожего на первобытное жевание, но следующие подробности уже более интересны. Во-первых, жидкость не отливается от полученной гущи. Правда, кто желает, может получить ясную чичу без гущи — *bomba ariba*, но настоящий чичерос всегда пьет с гущей — *bomba abajo*. Впрочем, он не столько пьет, сколько жует. Во-вторых, чича готовится обыкновенно из маиса, но годится и рис, горох, ячмень, юккас, ананас и хлеб⁴⁵. Я понимаю это так, что маис вошел в употребление благодаря своей

⁴² Prescott, «Geschichte der Eroberung von Peru» (1848 г.), т. I, стр. 296 и 306.

⁴³ Lopez, «Les races aryennes du Perou» (1871 г.), стр. 360.

⁴⁴ Поэтому я и решил производить название чичи от глагола «прозябать».

⁴⁵ Tschudi, «Peru» (1845 г.), т. I, стр. 213–214.

общераспространенной культуре, до которой пользовались разными, находящимися случайно под рукой растениями. Кипячение я считаю также поздней прибавкой более утонченной культуры, так как в приготовлении других неамериканских напитков оно отсутствует. Но чтобы понять настоящую древность перуанской чичи, нужно обратиться к индейцам, которые знают более примитивный способ приготовления чичи.

Индейцы, живущие в дебрях долин, Sierra, справляют свои религиозные празднества многодневным пьянством, в котором напиток готовится следующим образом: женщины и мужчины садятся в круг, в середине которого находится куча сушеных зерен *joga*; каждый берет горсть зерен и жует их, выплевывая разжеванную массу в сосуд; затем, прибавив воды, кипятят всё и предоставляют брожению. Хотя Чуди и говорит, что необходимо много самообладания, чтобы, будучи очевидцем этого способа приготовления, попробовать получаемый напиток, тем не менее, нашедши, очевидно, в себе необходимое самообладание, сообщает, что на вкус это питье своеобразно приятно. Такой напиток называется *chicha mascada* и считается вкуснее городской чичи. Отчего? Я думаю потому, что последнему недостает самого главного, слюны. Действительно, если растолченные зерна приходят в брожение, то благодаря диастазу, входящему в состав самого маиса; при разжевывании зерен к этому растительному диастазу присоединяется птialiн обильной слюны, и брожение становится более энергичным, отсюда и разница во вкусе. Но за то индейцы расплачиваются одним недостатком, едва ли встречаемым у европейцев: зубы их едва выдаются из десен, истираясь и притупляясь от постоянного жевания *joga*. Если не считать этого неаппетитного обычая, индейцы додумались до тонкостей, которые сделали бы честь любому европейскому зна-

току вина. При рождении ребенка они готовят большой глиняный горшок *chicha mascada*, и, прибавив еще несколько фунтов бычьего мяса и закупорив сосуд, зарывают в землю; через много лет, когда вырастет ребенок, в день его свадьбы выкапывают и распивают вылежавшееся питье. Ничем не смущаемый Чуди уверяет, что такой напиток гораздо крепче обыкновенного, так что можно пьянеть от одного стакана⁴⁶.

Так как перуанский напиток восходит к религиозному культовому пьянству, то присмотримся немного к этим языческим празднествам. Их было четыре в году в зависимости от положения солнца: летний солнцеворот — *Umu Raymi* и зимний — *Yntip Raymi*, весеннее равноденствие — *Karak Raymi* и осеннее — праздник *Acutua*. Эти праздники настолько естественны, что невольно возникает вопрос, мог ли какой-нибудь народ обходиться без них? Несомненно, мы тут натолкнулись на самый корень религиозных празднеств и календаря. В настоящее время индейцы смотрят на эти праздники, главным образом, как на повод пьянствовать, но в старину они обставлялись весьма торжественно. За три дня до летнего солнцеворота объявлялся пост. В самый день праздника инка со всем двором выезжал на главную площадь встречать восходящее солнце. При первых лучах солнца инка совершал жертвенное возлияние чичи из громадной золотой чаши, затем он сам пил и давал пить своим родственникам. Одновременно начиналось повальное пьянство и пляска, пылали костры, устраивались шествия, приносились жертвы, иногда даже убивали людей. Празднество длилось несколько дней⁴⁷.

От этих древних праздников остались одни военные пляски, которым индейцы предаются с таким рве-

⁴⁶ Tschudi, т. II. стр. 179–180.

⁴⁷ Lopez, стр. 186–189; Prescott, т. I, стр. 79.

нием, что игра иногда переходит в драку⁴⁸. В городах же бой быков заменил нецивилизованные языческие культы. Но как иногда искра тлеет под золой и ждет только свежего воздуха, чтобы вспыхнуть могучим пламенем, так и в обращенном в христианство индейце продолжает жить язычник, ветхозаветный человек. Вот как обращенные индейцы, *cholos*, праздновали какой-то церковный праздник в деревне Токаче, лежащей на верхнем Гваллага, притоке Мараньона. Еще до праздника под звуки барабанов со всех сторон из лесу собираются шумные группы охотников. На самом расвете раздается колокольный звон, и тотчас мужчины начинают ходить по хижинам, везде выпивая *masato*. Разве это не буквальное повторение известного нам *Umu Raymi*? После этого отправляются в церковь торжественной процессией, производя неописуемый шум при помощи барабанов, кастаньет, бубенчиков, костяных свистулек и прототипа гитары, сделанного из цельного дерева. Католического патера-миссионера несут во главе шествия. В церкви начинается служба, построение толпы приподнятое. Особые служащие (полицейские?) громким голосом приказывают что делать, становиться на колени и прочее. Наконец наступает давно жданный момент, когда священник должен освятить охотничью добычу. Охотники, неся убитых животных, выстраиваются в ряд и приближаются к алтарю с диким гиканьем и разнузданными прыжками. Теперь уже ничто не может остановить разыгравшиеся страсти. Тут вокруг алтаря начинается пляска, которая прерывается только для питья *масато*. Веселье продолжается до тех пор, пока запасы *масато* не уничтожены⁴⁹.

⁴⁸ Tschudi, т. II, стр. 181.

⁴⁹ Poeppig, «Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonenstrom» (1836 г.), т. II, стр. 299–301.

Это празднество не только важно как свидетельство о живучести чисто языческого оргиазма; не лишены значения и некоторые подробности. Так, сам напиток масато представляет собой только разновидность чичи: его готовят из разжеванных корней юккас⁵⁰. В приготовлении его участвуют одни женщины. Принимая во внимание, что пользуются им преимущественно мужчины, нельзя не признать в производстве масато одну из первичных форм принудительного труда. Такие полужязыческие церковные праздники были, вероятно, не редкостью, так как тот же путешественник задержался в дороге и другой раз, когда и его провожатые приняли участие в культовом пьянстве⁵¹. В Чили же он наблюдал сцену, как первобытное племя обходится без сосудов. Индейцы лежали пластом на земле вокруг ямы, покрытой овечьей шкурой и наполненной напитком; пили прямо из ямы до бесчувствия⁵². Наконец, считаю нужным отметить, что южноамериканские индейцы по преимуществу вегетарианцы. При том индеец не ест хлеба, а маис и бобы он варит лишь настолько, что, имея крепкие зубы, можно жевать их⁵³.

Что касается индейцев восточной Бразилии, то, очевидно, Штейнен, путешествовавший вдоль берегов Шингу, притока Амазонки, с юга на север, не познакомился с подробностями их празднеств, но его замечание о напитке *mingatis* всё же указывает на сходство с чичей. Оно употребляется в трех видах: 1) беловатое, едва освежающее питье с гущей, из крахмальной муки; 2) желтоватое, по вкусу напоминающее тыкву 3) теплый сладковатый приятный напиток⁵⁴. В Юкатане и Табаско всё

⁵⁰ Manihot Aipi.

⁵¹ Poeppig, т. II, стр. 38.

⁵² Там же, т. I, стр. 352.

⁵³ Tschudi, т. II, стр. 227; Poeppig, т. II, стр. 375.

⁵⁴ «Von den Steinen, Durch Central-Brasilien» (1886 г.), стр. 159.

нием, что игра иногда переходит в драку⁴⁸. В городах же бой быков заменил нецивилизованные языческие культы. Но как иногда искра тлеет под золой и ждет только свежего воздуха, чтобы вспыхнуть могучим пламенем, так и в обращенном в христианство индейце продолжает жить язычник, ветхозаветный человек. Вот как обращенные индейцы, cholos, праздновали какой-то церковный праздник в деревне Токаче, лежащей на верхнем Гваллага, притоке Мараньона. Еще до праздника под звуки барабанов со всех сторон из лесу собираются шумные группы охотников. На самом расвете раздается колокольный звон, и тотчас мужчины начинают ходить по хижинам, везде выпивая masato. Разве это не буквальное повторение известного нам Umu Raymi? После этого отправляются в церковь торжественной процессией, производя неописуемый шум при помощи барабанов, кастаньет, бубенчиков, костяных свистулек и прототипа гитары, сделанного из цельного дерева. Католического патера-миссионера несут во главе шествия. В церкви начинается служба, настроение толпы приподнятое. Особые служащие (полицейские?) громким голосом приказывают что делать, становиться на колени и прочее. Наконец наступает давно жданный момент, когда священник должен освятить охотничью добычу. Охотники, неся убитых животных, выстраиваются в ряд и приближаются к алтарю с диким гиканьем и разнузданными прыжками. Теперь уже ничто не может остановить разыгравшиеся страсти. Тут вокруг алтаря начинается пляска, которая прерывается только для питья масато. Веселье продолжается до тех пор, пока запасы масато не уничтожены⁴⁹.

⁴⁸ Tschudi, т. II, стр. 181.

⁴⁹ Poeppig, «Reise in Chile, Peru und auf dem Amazonenstrom» (1836 г.), т. II, стр. 299–301.

Это празднество не только важно как свидетельство о живучести чисто языческого оргазма; не лишены значения и некоторые подробности. Так, сам напиток масато представляет собой только разновидность чичи: его готовят из разжеванных корней юккас⁵⁰. В приготовлении его участвуют одни женщины. Принимая во внимание, что пользуются им преимущественно мужчины, нельзя не признать в производстве масато одну из первичных форм принудительного труда. Такие полуязыческие церковные праздники были, вероятно, не редкостью, так как тот же путешественник задержался в дороге и другой раз, когда и его провожатые приняли участие в культовом пьянстве⁵¹. В Чили же он наблюдал сцену, как первобытное племя обходится без сосудов. Индейцы лежали пластом на земле вокруг ямы, покрытой овечьей шкурой и наполненной напитком; пили прямо из ямы до бесчувствия⁵². Наконец, считаю нужным отметить, что южноамериканские индейцы по преимуществу вегетарианцы. При том индеец не ест хлеба, а маис и бобы он варит лишь настолько, что, имея крепкие зубы, можно жевать их⁵³.

Что касается индейцев восточной Бразилии, то, очевидно, Штейнен, путешествовавший вдоль берегов Шингу, притока Амазонки, с юга на север, не познакомился с подробностями их празднеств, но его замечание о напитке *mingatis* всё же указывает на сходство с чичей. Оно употребляется в трех видах: 1) беловатое, едва освежающее питье с гущей, из крахмальной муки; 2) желтоватое, по вкусу напоминающее тыкву 3) теплый сладковатый приятный напиток⁵⁴. В Юкатане и Табаско всё

⁵⁰ Manihot Aipi.

⁵¹ Poeppig, т. II, стр. 38.

⁵² Там же, т. I, стр. 352.

⁵³ Tschudi, т. II, стр. 227; Poeppig, т. II, стр. 375.

⁵⁴ «Von den Steinen, Durch Central-Brasilien» (1886 г.), стр. 159.

питание туземца состоит в posole. Это зерна маиса, размоченные в воде с примесью извести, растертые между камнями и разбавленные с водой. Тут о брожении и опьяняющем действии не может быть и речи, и индейцы просто питаются этим питьем и берут его с собой на работу. Но это новое применение — питание вместо опьянения — уже указывает на вырождение старого языческого обряда, и явилось возможным только после замены разжевывания простым растиранием, при котором отсутствует слюна, главная причина брожения⁵⁵.

По всей Мексике известна чича, но тут мы уже наблюдаем стремление перейти к другому, более утонченному напитку — pulque. Как в Европе виноградное вино стало вытеснять пиво, так и пульке конкурирует с чичей в Мексике. Чича всем европейцам напоминает пиво; так Геллер⁵⁶ называет чичу «аналогом пива», а Чуди⁵⁷ «своего рода пивом из маиса». В то время, как чичу готовят из зерен, пульке добывается из сока стеблей того же маиса. Когда последний собирается цвести, срезают стебель посередине и выскабливают его внутренность, которая быстро наполняется сладким соком — aqua miel. Каждое утро извлекается этот сок, и иногда проходит 3 месяца, прежде чем растение высыхает и гибнет. Из этого сока посредством брожения и добывается пульке. Рядом с этим pulque de maïs имеется еще разновидность pulque de guayava. Хотя пульке, безусловно, новейшая затея — между прочим, из данного сока гонят и водку — всё же связь его с древней чичей вполне доказуема, а также и с вегетарианством, так как индейцы еще поныне едят стебли маиса в сыром виде⁵⁸.

⁵⁵ Heller, «Keisen in Mexiko» (1853 г.), стр. 236 и 333.

⁵⁶ Там же, стр. 166.

⁵⁷ Там же, т. I, стр. 213.

⁵⁸ Heller, там же, стр. 83, 166 и 393.

Что касается индейцев Северной Америки, то их считают настолько отсталым народом, что у них нет ни правильного питания, ни напитков, но если это действительно так, то я всё-таки сомневаюсь в том, чтобы индейцы постоянно жили так беспомощно. Всем известно, что индейцы быстро тают под напором интенсивной культуры и сраженные еще более интенсивной водкой. Не есть ли забвение родных изобретений один из симптомов этого вымирания, тем более, что европейская колонизация позаботилась о введении нового, может быть, более вкусного напитка⁵⁹?

Заканчивая этот беглый обзор американских напитков, считаю важным указать на то, что возникшая уже до открытия Америки культура мешает нам составить себе вполне верное понятие о первоначальном приготовлении алкогольного напитка. Так, например, маис еще до открытия Америки стал всюду разводимым культурным растением, заслонившим другие, дикорастущие плоды. Получаемое однообразие напитков усугубляется вследствие распространения названия «чича» по громадному району. Posole в Средней Америке и mingaus в Бразилии свидетельствуют о прежнем разнообразии. Всё же, пользуясь и этим скромным материалом, мы могли убедиться в доказуемости всех наших общих тезисов. И ту же картину увидим, обратившись к островам Тихого океана, где везде распивают местный алкогольный напиток кава, ава или кэу, кроме тех островов, где растительность настолько убога, что туземцы питаются исключительно рыбой, а для приготовления кавы не имеют подходящего материала. Таким образом, курианцы на острове Тарава пьют только кокосовый сок, а опьяняющего напитка готовить не могут. Вообще

⁵⁹ Waitz, «Die Indianer Nordamerikas» (1865 г.), стр. 96–97.

же островитяне в Тихом океане преимущественно вегетарианцы; любимое их кушанье — корень ямс⁶⁰.

Кава получается из корня *Piper methysticum*, которому на некоторых островах оказывают чуть ли не божеские почести и который, кроме того, фигурирует в различных обрядах. Как корень, так и напиток кава считается самой подходящей жертвой богам⁶¹. На островах Фиджи старых людей зарывают живыми, и в первую ночь после зарытия сын совершает обряд последнего прощания — *veitala*: посещает могилу и кладет на нее корень ава⁶². На острове Таити коронация короля (выражаясь по-европейски) состояла в опоясывании священным поясом *Maro Uro*, сделанным из волокон *Piper methysticum* и украшенным красными перьями; после этого обряда король уподоблялся богам⁶³. В виду всеупотребительности этого растения некоторые островитяне культивируют его; как в других частях света обширные поля засеяны бесполезным и даже вредным табаком, так в Таити, например, большая часть острова занята полями *Piper methysticum*⁶⁴.

Каву пьют исключительно во время религиозных празднеств, и само пьянство обставлено очень торжественно. К началу пьянства на острове Гавайи объявлялось табу — *awakoo*, а к концу наступало другое табу — *koolei*⁶⁵. В пьянстве принимают участие самые знатные под председательством старшего вождя, а просто-народье лишь издали смотрит на священнодействие избранных. На острове Тонга празднество происходило следующим образом: активные участники садились в

⁶⁰ Hartwig, «Die Inseln des grossen Oceans im Natur- und Völkerleben» (1861 г.), стр. 397 и 447.

⁶¹ Michelis, «Die Völker der Südsee» (1847 г.), стр. 90 и 110.

⁶² Hartwig, стр. 406.

⁶³ Hartwig, стр. 194.

⁶⁴ Hartwig, стр. 169.

⁶⁵ Bastian, «Zur Kenntniss Hawaiiu's» (1883 г.), стр. 36–37.

круг, строго соблюдая старшинство, а на почтительном расстоянии собиралась толпа в три-четыре тысячи человек. Затем приносились связки корней *Piper methysticum* и младшие начинали жевать их. Разжевав корень, клали его на фиговый или банановый лист и передавали по рукам тому, кто должен был готовить напиток. Этот мундшенк собирал готовые корни в большой сосуд и приступал к своей работе по знаку председателя, когда корней было достаточно. Прибавив воды, смяв корни и обмотав их волокнами *Hibiscus*, мундшенк поднимает всю массу сразу и начинает выжимать из нее жидкость. Мускулы напряжены до последней возможности, зубы стиснуты, брови сморщены. На него смотрит вся Тонга. Наконец, последняя капля упала в сосуд, и мундшенк быстрым движением бросает в сторону сухую массу. В этот момент по всему собранию слышен шум в знак одобрения. Напиток готов, и его разливают в кубки, приготовленные из банановых листьев. Кубки раздаются по старшинству, и председатель громко выкрикивает имя получающего⁶⁶.

В этом рассказе нас поражает то, что кава распивается сразу после приготовления и как будто не дается времени на брожение. Но дело в том, что *Piper methysticum* обладает свойством бродить в самое непродолжительное время⁶⁷. В Новой Гвинее, где пользуются другими корнями, заготавливают напиток за две-три недели до надобности⁶⁸. Любопытна черта, что жуют только младшие участники празднества. На острове Самоа девушки и парни жуют каву, у папуасов по свидетельству Штейнгейзера — одни девушки. В этом я вижу остатки принудительного труда: молодежь работает на

⁶⁶ Hartwig, стр. 374—375.

⁶⁷ Neubaur, «Aus der Südsee, Westermanns Monatshefte», т. LXXV, стр. 576.

⁶⁸ Steinhäuser, «Die Papuas auf Neu-Guinea, Westermanns Monatshefte», т. LXXX, стр. 598.

старших, женщины на мужчин. Иногда во время жевания председатель пиршества поет, а другие сопровождают его пение жестами и рукоплесканиями и отвечают ему хором⁶⁹. Миссионер Михелис рассказывает еще такой случай: во время пира один старик, выпивши сверх сил кавы, залепетал непонятным языком. Присутствующие решили, что в него вселилась душа умершего недавно вождя, и упали перед ним ниц, целуя ему ноги и при гробовом молчании ожидая, что он еще скажет⁷⁰.

Особенно ценно то, что сообщает о напитке кэу или кау Миклухо-Маклай, живший 15 месяцев среди папуасов, говоривший на их языке и пользовавшийся их безусловным доверием. Кроме того, Маклай исследователь вполне сознательный, который старался «видеть всё собственными глазами» и, относясь критически к каждому так называемому «открытию», отвергал «весь хлам неполных, неточных и искаженных посторонним влиянием наблюдений»⁷¹. Считаю нужным обратить внимание на то, что наблюдения Маклая ни в чём не противоречат рассказам других путешественников, а с другой стороны поддерживают наши общие выводы. Кэу готовится из листьев, корней и стеблей⁷² небольшого куста, относящегося к тому же семейству, как и *Piper methysticum*, и старательно разводимого около хижин. Кэу пьют только взрослые тамо; мальчикам до обрезания и женщинам этот напиток запрещен. Но жуют — мальчики. Один из старших раздает кэу и смотрит, чтобы все исправно жевали. «Темно-зеленую, очень горькую массу папуасы часто вынимают изо рта, кладут на ладонь и осторожно скатывают из нее шар

⁶⁹ Bastian, стр. 35.

⁷⁰ Michelis, стр. 72–73.

⁷¹ Миклухо-Маклай, «Второе пребывание на берегу Маклая в Новой Гвинее» («Известия Русского географического общества»), т. XVI, стр. 153.

⁷² Для теории вегетарианства очень важная подробность!

величиною иногда с куриное яйцо (отверстие рта папуасов примечательно велико), потом кладут ее снова в рот или передают другому продолжать жевание. Когда масса достаточно мягка, каждый из жевавших, вынув ее из рта, скатывает снова в шар и подает папуасу, раздававшему порции. Собрав несколько шаров, главный приготовитель кэу выжимает руками обильную зеленую жидкость, пропитывающую шар, которая есть *ничто иное, как слюна жевавших*; затем смачивает водой выжимки и снова выжимает их, до тех пор, пока вода не перестает окрашиваться.

Перед большой чашей с кэу делаются в земле углубления, в которые ставятся чаши пирующих, выделанные из скорлупы молодого кокосового ореха. Чаши эти различных размеров, смотря по любви к напитку, и внутри будто покрыты темно-зеленым мхом, так как обычай не позволяет вымывать или вычищать внутри чашу, из которой пьют кэу.

«Когда все чаши наполнены, папуасы, стоящие вокруг, протягивают к ним руки и берут их все в одно время или поочередно, причём соблюдается известная последовательность (сперва гости, потом более старые и так далее). С чашами в руках пирующие расходятся по краям поляны, где происходит пир, и, отвернувшись, выпивают чашу кэу, причём в тот же момент выпускают мочу. Этот обычай, который соблюдается постоянно в некоторых деревнях, изменяется в других таким образом, что мочу выпускают до выпивания кэу и немного спустя». Выпивают обыкновенно три или четыре столовых ложки, что вполне достаточно для опьянения. Ни одно пиршество не обходится без кэу, причём перед ним ничего не едят (то есть, постятся?).

Наряду с этими подробностями, отзывающимися глубокой стариной, Маклай сообщает и такие черты, которые напоминают нам пьянство цивилизованных на-

родов. В некоторых деревнях папуасы пьют кэу и в обыкновенное время, даже женщины втайне лакомы до него. Как у нас принято закусывать икоркой или балычком, так папуасы заедают горький вкус кэу заранее приготовленным наскобленным кокосовым орехом, смоченным кокосовой водой. В то время как чичерос предпочитает гуцу — *bomba abajo*, папуасы додумались уже до фильтрования кэу. Для этого им нужны только две большие выскобленные скорлупы кокосового ореха. Верхняя скорлупа, пробуравленная посередине, исполняет роль воронки, дно которой выстлано мягкой тонкой травой, заменяющей фильтр. Подобно тому, как европейские народы переходят к более и более крепким напиткам, от первоначального «пива» к виноградному вину, а от вина к водке, коньяку и ликерам, так и у папуасов сушеный, много месяцев сбереженный корень кэу доставляет более горькое и крепкое питье.

Кроме того, что кэу темно-зеленого цвета и обыкновенной густоты топленого, немного остывшего жира, Маклай о качестве и действии напитка рассказывает еще следующее: «Я сам, желая знать эффект, выпил однажды обыкновенную порцию кэу; питье оказалось без особенного запаха, горько-вяжущего вкуса; через некоторое время по принятии кэу я почувствовал головокружение и ноги отказались держать меня, что однако же прошло после получасового сна»⁷³.

Напиток кава или кэу, известный почти всем туземцам Полинезии, ни разу не наблюдался в Меланезии, да и в Новой Гвинее он приурочен только к одной области — Астроляб-бэю⁷⁴.

⁷³ Нейбаур сравнил вкус и вид кавы с мыльной водой.

⁷⁴ Статьи Миклухо-Маклая помещены в «Известиях Императорского русского географического общества», т. X и т. XVI, и в «*Naturkundig Tijdschrift*» (1875 г.), отдельно — «*Ethnologische Bemerkungen über die Papuas der Maclay-Küste in Neu-Guinea*». Ср. также Finsch, «*Samoafahrten*» (1888 г.).

Пока ограничимся этими примерами из жизни народов, стоящих вне европейской культуры. Так как эти обычаи практиковались очень недавно, а отчасти практикуются и поныне, то они не оставляют никакого сомнения в том, что посредством жевания и выплевывания растений в один общий сосуд мог получиться опьяняющий напиток, а что этот напиток был древнейшим, доказывается тесной связью способа его приготовления с первобытным вегетарианством человека. Эти времена от нас столь же (если не больше) отдалены, как и сами американские индейцы и людоеды-папуасы, но слюна, как фермент, упоминается и в финских песнях, которые зародились в нашем ближайшем соседстве и так или иначе заставляют предполагать жизненные условия, аналогичные тем же у индейцев и папуасов. Правда, Юлиус Крон думает, что финский песенный эпизод о варке пива заимствован у скандинавов, но, хотя миф о мёде скальдов, может быть, и отразился в более поздней стадии финского песнопения, в основе этого эпизода лежит, несомненно, самостоятельный опыт. Не говоря уже о том, что в скандинавском мифе мёд скальдов готовится вовсе не от слюны, но из крови убитого Квасира, слюна-фермент у скандинавов мог быть только от человека, судя по мифу. В финских песнях же Осмотар, намереваясь варить пиво, в виде бродила употребляет слюну свиньи (в Ингерманланде и Саволаксе), медведя (в Карелии) и дерущихся жеребцов (в Архангельской губернии). Крон, желавший доказать скандинавское происхождение, сближает финскую свинью, на слюне которой варят пиво, с божественным кабаном скандинавов и считает медведей (*karhut* вместо *karjut*) и жеребцов (*oriit* вместо *oras-siat*) позднейшими изменениями. Не предпрещая этого вопроса, я указываю на возможность другого решения: слюна-фермент могла быть не только заимство-

ванным песенным мотивом, но воспоминанием древнего обычая, причём животное, от которого добывалась слюна, могло меняться. Важно было только одно (и песня отмечает это) — чтобы слюноотечение данного животного было особенно интенсивно, поэтому упоминается о драке жеребцов, а иногда и о присутствии кобылы. Но такая постановка вопроса выдвигает более широкое предположение о древнейшем алкогольном напитке финно-угорских народов, для освещения которого я теперь не обладаю никакими материалами⁷⁵.

IV

Возвратимся теперь к вопросу, какой напиток должно считать первоначальным средством опьянения у арийского племени. Если в первой главе выяснилось, что пиво предшествовало как виноградному вину, так и водке, коньяку и ликерам, то теперь попытаюсь доказать, что арийцы отнюдь не представляют исключения из общечеловеческого обычая готовить алкогольный напиток, жуя какие-нибудь растения и выплевывая разжеванные комки в один общий сосуд. На это указывает, во-первых, древнескандинавский миф о Квасире.

Снорри передает его так: «Боги заключили мир с тем народом, который назывался *vanir*; для этого они устроили особую сходку и закрепили мир таким способом, что они с обеих сторон подходили к сосуду и плевали свою слюну туда; но при расставании боги не захотели, чтобы этот видимый знак мира пропал, и поэтому создали отсюда человека по имени *Kväsir*. Он был так мудр, что никто не мог предложить ему такого вопроса, на который он не знал ответа. Он много путешествовал по миру, чтобы знакомиться с мудростью

⁷⁵ Julius Krohn, «Finska litteraturens historia», стр. 322 и далее.

людей. Когда же он прибыл к местам ких-то dwarves Фьялар и Галар, то он на беседу и убили его; кровь его он суда, называемых *Són* и *Bodn*, и в кои примешали мёд к этой крови, и таким образом медовый напиток, делающий того, кто скальдом и знатоком преданий. Богам-асам дверзали, что Квасир задохся от мудрости, потому что кто не был так умен, чтобы испытать его мудрость... С тех пор искусство скальдов называется кровью Квасира и напитком или наделом dwarves и чем-то в роде моря *O'droerir*, *Són* и *Bodn*»⁷⁶.

Попробуем сперва разложить этот рассказ на составные части. Отчего в одном случае котел — *ketil*, а в другом сосуда — *keri*? Если бы один и тот же автор выдумал все три вещи, он никогда не стал бы делить их на один котел и два сосуда, и, кроме того, образовал бы названия по одному принципу, или по свойству и цели напитка или же по действиям, связанным с ним. В то время как *O'droerir* составлено из *odr*, «ум» и *hroera*, «трогать, возбуждать», и, очевидно, значит «возбудитель ума», *Són* образовано от *sjoda*, «варить», и *Bodn* от *bjoda*, «приглашать». Словом, как названия, так и качество сосудов указывают на компиляцию: *O'droerir* принадлежал другому мифу, чем *Són* и *Bodn*. Несомненно и то, что два сосуда вместо одного понадобились как параллель к двум dwarves, но откуда эти два dwarves и почему их два? Я думаю, что автор рассказа позаимствовал их из какого-нибудь перечня dwarves — *divergatal*. Сохранившийся в «Прорицании вёльвы» перечень весьма в этом отношении поучителен: во-первых, имена dwarves часто рифмуют, как *Skirfir* и *Virfir*, *Finnr* и *Ginnar*, *Dori* и *Ori*, во-вторых, один стих называет *Fjalarr* и *Trosti*. На этом основании мы имеем полное право

⁷⁶ Сноррова «Эдда», гл. LVII.

ванным песенным мотивом, но воспоминанием древнего обычая, причём животное, от которого добывалась слюна, могло меняться. Важно было только одно (и песня отмечает это) — чтобы слюноотечение данного животного было особенно интенсивно, поэтому упоминается о драке жеребцов, а иногда и о присутствии кобылы. Но такая постановка вопроса выдвигает более широкое предположение о древнейшем алкогольном напитке финно-угорских народов, для освещения которого я теперь не обладаю никакими материалами⁷⁵.

IV

Возвратимся теперь к вопросу, какой напиток должно считать первоначальным средством опьянения у арийского племени. Если в первой главе выяснилось, что пиво предшествовало как виноградному вину, так и водке, коньяку и ликерам, то теперь попытаюсь доказать, что арийцы отнюдь не представляют исключения из общечеловеческого обычая готовить алкогольный напиток, жуя какие-нибудь растения и выплевывая разжеванные комки в один общий сосуд. На это указывает, во-первых, древнескандинавский миф о Квасире.

Снорри передает его так: «Боги заключили мир с тем народом, который назывался *vanir*; для этого они устроили особую сходку и закрепили мир таким способом, что они с обеих сторон подходили к сосуду и плевали свою слюну туда; но при расставании боги не захотели, чтобы этот видимый знак мира пропал, и поэтому создали отсюда человека по имени *Kväsir*. Он был так мудр, что никто не мог предложить ему такого вопроса, на который он не знал ответа. Он много путешествовал по миру, чтобы знакомиться с мудростью

⁷⁵ Julius Krohn, «*Finska litteraturens historia*», стр. 322 и далее.

людей. Когда же он прибыл к местожительству каких-то dwarves Фьялар и Галар, то они пригласили его на беседу и убили его; кровь его они собрали в два сосуда, называемых *Sõn* и *Bodn*, и в котел *O'droerir*. Они примешали мёд к этой крови, и таким образом получился медовый напиток, делающий того, кто пьет его, скальдом и знатоком преданий. Богам-асам dwarves сказали, что Квасир задохся от мудрости, потому что никто не был так умен, чтобы испытать его мудрость... С тех пор искусство скальдов называется кровью Квасира и напитком или наделом dwarves и чем-то в роде моря *O'droerir*, *Sõn* и *Bodn*»⁷⁶.

Попробуем сперва разложить этот рассказ на составные части. Отчего в одном случае котел — *ketil*, а в другом сосуда — *keri*? Если бы один и тот же автор выдумал все три вещи, он никогда не стал бы делить их на один котел и два сосуда, и, кроме того, образовал бы названия по одному принципу, или по свойству и цели напитка или же по действиям, связанным с ним. В то время как *O'droerir* составлено из *odr*, «ум» и *hroera*, «трогать, возбуждать», и, очевидно, значит «возбудитель ума», *Sõn* образовано от *sjoda*, «варить», и *Bodn* от *bjoda*, «приглашать». Словом, как названия, так и качество сосудов указывают на компиляцию: *O'droerir* принадлежал другому мифу, чем *Sõn* и *Bodn*. Несомненно и то, что два сосуда вместо одного понадобились как параллель к двум dwarves, но откуда эти два dwarves и почему их два? Я думаю, что автор рассказа позаимствовал их из какого-нибудь перечня dwarves — *dvergatal*. Сохранившийся в «Прорицании вёльвы» перечень весьма в этом отношении поучителен: во-первых, имена dwarves часто рифмуют, как *Skirfir* и *Virfir*, *Finnr* и *Ginnar*, *Dori* и *Ori*, во-вторых, один стих называет *Fjalarr* и *Trosti*. На этом основании мы имеем полное право

⁷⁶ Сноррова «Эдда», гл. LVII.

предположить в каком-нибудь другом, теперь затерянном перечне стих *Fjalarr* и *Galarr*. Это предположение поддерживается еще следующим соображением: *Galarr* образовано от *gala*, «петь петухом», а *Fjalarr* не только «дверг», но и «петух»; в «Прорицании вёльвы»⁷⁷ упоминается «...*fagrrauðr hani / sá er Fjalarr heitir*».

Однако, отбросив dwarves и сосуды как позднейшие прибавки, мы всё еще не дошли до первоначального мифа; очевидно, мудрец Квасир явился только тогда, когда древнейший напиток был уже забыт, когда плевание в один общий сосуд стало поэтическим мотивом без всякой реальной подкладки и когда уже никому в голову не приходило, что образовавшийся из собранной слюны напиток можно пить. Удалив еще Квасира, мы остались при следующем предании: асы заключают мир с ванами и при этом совершают обряд, плюя в один общий сосуд. До тех пор, пока аналогичный обряд заключения мира не будет где-нибудь найден, я думаю, что сам народ, не понимавший уже цели этого плевания, выдумал такое объяснение. Краткое же предание, ядро мифа, сложилось из двух атомов: из факта примирения асов с ванами и способа приготовления древнейшего алкогольного напитка.

Кто же эти *vanir*? Снорри противопоставляет богов, *guðin*, народу, именуемому *vanir*⁷⁸. По его мнению, только асы — боги, а ваны — народ. Норен⁷⁹ сопоставляет *vanir* с лат. *venenum*, инд. *vānam*, «вода» и готск. *wintrus*, «время дождей», и считает их потому морскими богами. С этим я не могу согласиться. Главный из этих «морских богов», Фрейр, почитался преимущественно в Упсале, вдали от моря. Его имя означает «гос-

⁷⁷ Строфа 43.

⁷⁸ «*Þat fólk, er uanir heita*».

⁷⁹ Noreen, «*Abriss der urgermanischen Lautlehre*», стр. 50.

подина»⁸⁰ вообще. По характеристике «Саги об инглингах» он скорее бог плодородия: ему шведы обязаны миром — *Fróða fridr*, и тогда по всей стране был хороший урожай⁸¹. По «Эдде» же Фрейр управляет дождем и солнцем и зависящим от них плодородием земли⁸². *Njörðr*, отец Фрейра, по верованию шведов, также определял урожай и богатство людей⁸³. Он же напоминает нам богиню *Nerthus*, которую Тацит толкует как мать-землю. Мне кажется, что с мифологической точки зрения было бы сильной натяжкой считать ванов морскими богами. Не имеем ли мы тут перед собой интересный в методологическом отношении факт: включение чужих богов (шведских) в сонмище своих собственных (норвежских)? Когда произошло это слияние, то образовалось два лагеря: боги-асы и боги-ваны. *Vanir* сперва было этническим названием, отразившимся также в наименовании озера Венерн — *Vaenir*⁸⁴. *Vanir* — шведы в более узком смысле, в частности жители берегов озера Венерн. Естественно, что Фрейр и Ниорд, включенные в исландско-норвежский олимп, назывались шведами — *vanir*, а потом, когда этническое название было забыто, оно стало считаться более специальным обозначением богов.

Миф о войне асов с ванами отражает какую-то древнюю племенную вражду норвежцев со шведами, окончившуюся общим миром. Заключение этого мира обставили обрядом, настоящий смысл которого был забыт, но понять его можно в связи с американской чичей и напитком кава/кэу на островах Тихого океана. Перво-

⁸⁰ Сравни с немецким *Frau*, «госпожа».

⁸¹ «*Þat var ok ár um öll lönd*», глава XII.

⁸² «...*hann ræðr fyrir regni ok skini sólar ok þat með ávexti jardar*», глава XXIV.

⁸³ «*Svíar trúðu því at Njörðr ræði fyrir ári ok fyrir fésaelu manna*», глава XI.

⁸⁴ Noreen, стр. 53.

начальное предание кончилось, вероятно, тем, что примиренные асы и ваны устроили пиршество, распивая приготовленный ими посредством плевания напиток. Ясно, что этот конец с течением времени становился непонятным. Кроме того, научились подслащивать горький напиток мёдом. Наконец, произошла контаминация, решившая участь нашего мифа. Напиток богов был отождествлен с «даром Одина» или его «находкой».

Этот дар, который Один, бог бури, приносит в образе орла, для собирания которого асы ставят на двор кадку⁸⁵, — дождь. Так было очень, очень давно. Потом Один в качестве психопомпа (к этому привела его роль носителя бури) стал покровителем дружины и короля, ведущего ее в бой. Наряду с певцами *þulir*, связанными с древнеязыческим родовым бытом, появлялись скальды, поэты нового покроя, восхваляющие конунга и воинственные подвиги. Пользуясь теми новыми сюжетами, которые викинги приносили с собой из чужих краев, и разрозненными, своеобразно понятыми крохами христианского учения, эти скальды стали перестраивать и компилировать старинные, наивные, действительно народные мифы, группируя местных и даже чужих богов, например, ванов, вокруг Одина, которого они должны были считать главным богом вообще, своим покровителем в частности. Тогда-то и «даром» и «находкой» Одина — *feng Odins ok fund* — не мог уже больше считаться дождь, а так стала называться сама поэзия скальдов — *skáldskapinn*. Раз выработали эту формулу, то представилась трудная, казалось бы, задача: согласовать «дар Одина» с «напитком асов и ванов». Посмотрим, как компилятор решил эту задачу.

Когда рассказ о древнейшем алкогольном напитке стал непонятным, его подновили в том смысле, что

⁸⁵ «En er aesir sá, hvar O'dinn flaug, þá settu þeir út í gardinn ker sín», Сноррова «Эдда», глава LVIII.

пили не слюну, а кровь убитого человека. Рассмотрев несколько случаев, где пьют кровь, и какое значение придавалось этому обычаю, мы поймем, что «кровь Квасира» не то, что могла, но прямо должна была стать «напитком скальдов». По Саксону⁸⁶, Бьярки, убив медведя, заставляет своего товарища Гьяльто пить льющуюся из раны кровь, чтобы стать сильнее. Думали тогда, что такой напиток может увеличить силу. В другом месте⁸⁷ Саксон рассказывает, что Фолько, истощившийся от ран и пыла борьбы, собирает свою собственную кровь в шлем и пьет ее. Обратимся к песням «Эдды». Когда Сигурд убил Фафнира, то Регин вырезал его сердце и пил кровь из раны. Затем он ложится спать, прося Сигурда тем временем изжарить сердце. Но Сигурд сжарил сердце и сам отведал его. Как только кровь сердца попала ему на язык, он сразу стал понимать разговор птиц. После этого Сигурд убил и Регина, съел до конца сердце Фафнира и запивал кровью Регина и Фафнира⁸⁸. Чтобы понять этот эпизод, нужно иметь в виду, что Фафниру приписывалась исключительная мудрость. На это указывает двукратное обращение Сигурда к Фафниру со словами: «*Segðu mér þat, Fáfnir! / ales þik fróðan Kveða / ok vel mart vita*»⁸⁹.

Теперь мы понимаем, почему несколько раз подчеркивается мудрость Квасира и его осведомленность на счет преданий. Кто пьет его кровь, сам становится

⁸⁶ «*Ursum quippe eximiae magnitudinis obvium sibi inter, dumeta factum jaculo confecit, comitemque suum Hjaltonem, quo viribus major evaderet, applicato ore egestum belluae cruore haurire jussit. Creditum namque erat, hoc potionis genere corporei roboris incrementa praestari*» — Saxonis «*Historia Danica*» в ред. Müller, lib. II, стр. 87.

⁸⁷ «*Cumque Folco vulneribus ac labore hebetatus, sed et aestu et labore pariter sitique perfusus, fugam insequi destitisset hostilem, recreandi corporis gratiam proprium casside cruorem excepit hauriendumque ori prae-buit*» — там же, lib. IV, стр. 164–165.

⁸⁸ «*Fáfnismál*», от прозы после строфы 26 до 40.

⁸⁹ «*Fáfnismál*», строфы 12 и 14.

знающим скальдом, так же, как Сигурд пьет кровь мудрого Фафнира или Гьяльто — сильного медведя. Миф о Квасире нуждается теперь только в одном дополнении: появился вопрос, кто же, собственно, убил его. Понятно, что убийцей должен был стать какой-нибудь дверг, отличительными чертами которого были хитрость и коварство. Почему их было два и как с ними связаны два сосуда, я уже объяснял.

Исследуя «Эдду» Снорри, необходимо, кажется мне, обратить особое внимание на обороты скальдов — кеннинги, для объяснения которых Снорри ведь и предпринял свой труд, и которые поэтому в большинстве случаев древнее прозаической «Эдды». Такие обороты, как «находка» и «дар» Одина, первоначально указывали на дождь, оборот «напиток асов» (*drykk ásaanna*) — на питье, приготовленное при заключении мира. Если же обороты «кровь Квасира» и «питье» или «надел двергов» несомненно более позднего образования, то опять «мёд Суттунга» и «море Hnítbjarga» относятся к совершенно другому мифу. Когда Снорри (и я думаю, что никто иной так не стремился к соединению мифов в один связный рассказ, как он) компилировал миф о Суттунге с мифом о Квасире, ему пришлось прибавить, что дверги примешали мёд к крови Квасира: «*blendu hunangi við blóðit*». Аналогичную операцию проделывает Гудруна, когда ради мести подает Аттиле кровь и сердце его собственных детей: они тоже приправлены мёдом⁹⁰. Сличая названия O'droerir, «возбудитель ума» и Suttungr, «отяжелевший от питья», мы убеждаемся, что они придуманы одним и тем же автором. Чтобы объяснить, каким образом «напиток асов» перешел к Суттунгу, Снорри сочинил параллель к убийству Квасира — рассказ об убийстве Гиллинга, которого сделал отцом Суттунга. Отсюда вытекает и

⁹⁰ «*Atlakvíða*», строфа 37.

то, что оборот «farkost dverga» — едва ли настоящий кеннинг. Чувствуя искусственность своей компиляции, Снорри заставляет Эгира говорить: «Темны мне кажутся такие описательные выражения для поэзии скальдов»⁹¹. В более чистом виде, без выдумок Снорри, миф о Суттунге передается в «Речах Высокого»⁹². Нет даже упоминания о том, что О'ðroerir — мёд скальдов, это просто драгоценный напиток, «drykk ins dýra mjaðar». Почему Один непременно хочет овладеть этим напитком, так и не объясняется. Но Снорри отождествил его с мёдом скальдов и допустил маленькую неточность: у него О'ðroerir не мёд, а котел.

Миф о Суттунге примыкает к сказочному мотиву о живой воде. Старший сын больного короля, отправившись за живой водой, попадает в ущелье; чем дальше он едет, тем ближе сходятся горы, и наконец, дорога уже так узка, что он не может ни двигаться вперед, ни повернуть лошадь, ни сойти с коня. Это Hnítbjargir, от hníta, «сталкиваться». Так же застревает и второй брат. Только третий, при содействии дверга, попадает в заколдованный замок, где живет пленная красавица. Сперва происходит эротическая игра, а потом девица открывает царевичу колодезь с живой водой⁹³. Отбросив троичность как специальный сказочный прием, мы не можем сомневаться в тождественности мотивов, — *mutatis mutandis*. Царевич, добывающий воду, — сам Один. Плененная красавица — Gunnlod, валькирия, «призывающая к бою», от gunnr = бой и laða = приглашать. За О'ðroerir, по мнению Сиверса, могло стоять О'hrorir = «не старящий». Suttungr, понятое как Suptúngr, могло восходить к Svihtungr =

⁹¹ Myrkt þykkir mér þat mælt, at kalla skáldskap með þessum heitum.

⁹² Строфы 103—9.

⁹³ Grimm, «Kinder- und Hausmärchen, № 97 «Das Wasser des Lebens».

бушующий⁹⁴. Впрочем, ближе к сказке dwarf Фьялар⁹⁵, но генеалогия потребовала великана, «inn aldná jotunn»⁹⁶. Когда «сталкивающиеся горы» потеряли свой первоначальный смысл и сделались собственным именем, тогда придумывается новая черта: крыса грызет отверстие в горе, через которое проникает Один, превратившись в змею. Снорри же придумал рациональное объяснение: «nafar þann er Rati heitir». В «Речах Высокого» Один говорит о какой-то клятве, которую он нарушил, так что никто ему уже верить не будет. Не объясняет ли сказка характер этой клятвы: царевич должен возвратиться через год и жениться.

Не рассмотренным остался еще рассказ о Baugi, брате Суттунга, и его работниках, но все исследователи согласны в том, что он приплетен ни к селу, ни к городу. Результат моего разбора я позволю себе изобразить следующей диаграммой:



⁹⁴ Elard Meyer, «Handbuch der Mythologie», стр. 152—3.

⁹⁵ «Hávamál», строфа 14.

⁹⁶ «Hávamál», строфа 104.

Что же однако означает Квасир? Grimm («Deutsche Mythologie», 266) связывал корень этого слова с русским «квас», Веселовский с «квасить, заквашивать»⁹⁷. В древнескандинавском же языке до сих пор не найдено ни одного более или менее удовлетворительного объяснения. Но, может быть, в современных родственных языках имеются следы затерявшегося корня, случайно не сохранившегося в литературном древнескандинавском языке, который совершенно не представлен древнешведским. Последний диалект имел бы тем большее значение в вопросе о Квасире, что в этот миф, как мы пытались доказать, несомненно вошли шведские мотивы. И вот в шведском языке мы и находим глагол *quäsa*, «пришибить, помять, ранить, придавить, ошеломить»⁹⁸. Этому слову соответствует датское *kvase*, «есть»⁹⁹. Производство от французского *quasser* = *casser* я считаю мало вероятным; более правдоподобным является тогда уже сопоставление с немецким *quetschen* от более древних форм *quetzen*—*quetsen*—*quessen*. И по значению сюда принадлежит диалектическое выражение *quese*, «чужачество» и *quesenkopf*, «чужак»¹⁰⁰. Любопытное сближение находим также в финляндско-нюландском диалекте: *Kväison* = *lonicera xylosteum*; *Kväisonblömo* = *lythrum salicaria*; *Kväisonris* = *Kvesved* = *solanum dulcamara*. Кроме того, *Kväison* имеет еще побочные значения, так что нюландец прямо признается: «He finns níl slaks Kväison!»¹⁰¹. Хотя приведенные параллели и не позволяют нам прийти к определенному заключению, но всё же, если они приемлемы, явствует, что имя Квасира

⁹⁷ «Журнал Министерства народного просвещения», т. CCCXXIII, стр. 18.

⁹⁸ Frese, «Schwedisch-deutsches Wörterbuch» (1842 г.); «Svenskt-ryskt lexikon» (1847 г.).

⁹⁹ Jessen, «Dansk etymologisk Ordbog» (1892 г.).

¹⁰⁰ Paul, «Deutsches Wörterbuch».

¹⁰¹ Nyland, т. I, стр. 125.

вряд ли нарочно придумано по случаю и так или иначе должно быть связано с самым алкогольным напитком.

Кроме мифа о Квасире древнескандинавская литература сохранила нам еще рассказ, поразительно сходный в подробности о роли слюны с финским песенным мотивом и всё же не позволяющий предположить какую-нибудь между ними связь. *Saga af Hálfri ok Hálfrekkum* начинается со следующего эпизода: король Ольрек, будучи уже женат на Сигни, вздумал взять к себе еще красавицу Гейргильду за красоту. По так как обе жены постоянно ссорились, то король решил оставить при себе ту, которая сварит ему лучшее пиво. Сигни обратилась за помощью к Фрейю, а Гейргильда к Одину; последний явился к ней инкогнито, под названием Шляпы (Hött) и в качестве бродила положил свою слюну¹⁰², а пиво оказалось превосходным. Таким образом, сага досказывает то, что стало неясным в мифе о Квасире.

Важным свидетельством о древнейшем алкогольном напитке арийцев служит индийское понятие сома¹⁰³. Прежде всего, сома — напиток, и напиток опьяняющий. Может быть, название его следует производить от корня *su*, «возбуждать», сравни с греческим *σεύω* и *σεῖω*¹⁰⁴. В мифах сомой постоянно напивается Индра. Индра бьет чудовищ, одолевает змея и тем освобождаёт дождь, он управляет солнцем и зарей, но всё это он делает только напившись сомы. Иногда все эти подвиги приписываются не Индре, а прямо соме. В 17 гимне VIII книги вызывают к Индре: «Снизойди к нам, приготовившим тебе напиток и восхваляющим тебя!

¹⁰² «Hann lagði fyri dregg hraka sinn. Fornaldarsögur norðlanda», т. II, стр. 26.

¹⁰³ Kuhn, «Mythologische Studien» (1886 г.); Grassmann, «Rig-veda» (1877 г.); Regnaud, «Le Rig-Veda» (1900 г.); Vodskov, «Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse» (1897 г.).

¹⁰⁴ Regnaud, стр. 9.

Ией сок растительный, лакомка! Я вливаю мёд в твое брюхо, да подкрепит он все твои члены, лови, лови его языком! Да будет приятно тебе угощение, да будет сладостно телу твоему и любо твоему сердцу!». В 43 гимне X книги мы встречаемся с оборотами, которые сделали бы честь современному поэту-декаденту: «Глотки веселого опьянения собираются в Индре подобно тому, как птицы слетаются на дерево с густой листвой; весь их рой, сильно блестящий в даль, создают людям солнце, свет арийцам... Как потоки стремятся к морю, а ручейки к озеру, так сома стекается к Индре: священник в доме увеличивает его силу, подобно тому, как хлеб вырастает под небесным дождем»...

Итак, сома — напиток культовый, и поэтому в жертвенных песнях играет такую же роль, как и пламя, agni. В 48 гимне VII книги поется: «Будемте чествовать жертвой сому, которую мы только что пили, и которая, сама бессмертная, теперь пребывает в нас, смертных». Там же: «Мы пили сому, мы стали бессмертными». 68 гимн той же книги говорит и о том, что сома избавляет от земных недугов: «Она одевает нагого, лечит больного, слепой становится зрячим, хромой начинает ходить».

Я, однако, не могу согласиться с теми исследователями, которые полагают, что брахманы ввели или, по крайней мере, развили культ сомы с целью популяризовать жертву вообще, подлаживаясь под низкий порок человека — под пьянство. Моя точка зрения противоположная: древнейший алкогольный напиток употребляется только для религиозных целей; человек пользовался им в старину для приведения себя в состояние экстаза, как инородцы Сибири пользуются мухомором; а потом уже в виде профанации развивается беспринципное пьянство.

Займемся теперь самим напитком сомы, из чего и как она готовится. Не подлежит никакому сомне-

нию, что сома — растительный сок. Вообще сома называется «властителем растений» или «царем растений». В различных местах для сомы берутся и разные растения. 80 гимн VIII книги начинается так: «Девушка шла за водой, по дороге она увидала сому; “тебя я приготовлю для Индры”, сказала она и унесла домой». Отсюда видно, что растение сомы росло в диком виде и считалось не особенной редкостью, раз можно было найти его, отойдя на несколько шагов от дома. Так было, вероятно, в чисто народном культе сомы. Священники же внесли известную норму, приготовляя сому преимущественно из плодов *figus indica*, а там, где его нет, из *asclepias acida*¹⁰⁵. Сам способ приготовления нам хорошо известен, так как он входил в ритуал жертв и постоянно описывается в гимнах, иногда дословно, но чаще всего иносказательно. Растение сдавливалось между камнями, чтобы вытек сок, потом процеживали сок через шерстяное сито в сосуд и смешивали его с молоком или с водой.

Эти довольно простые ритуальные действия отразились в гимнах самыми смелыми образами. Молоко вызывает образ коровы, сома становится быком, плеск смешиваемых жидкостей — эротическим мычанием. Жертва готовится к восходу солнца, следовательно, сома приносит свет, вызывает солнце; она и сама золотиста, как солнце, украшается лучами солнца, всходит на колесницу солнца, и, наконец, образуется формула: сома = солнце¹⁰⁶! Желание, чтобы растения оказались сочными, чтобы сок стекался обильнее и быстрее, вызывало другие образы: сома уподобляется коню, соколу, потоку, которым предстоит тысяча путей — сито¹⁰⁷. Сомы, льющаяся с плеском через сито, не только мычит как бык, ржет как конь, шумит как река, ревет как лев,

¹⁰⁵ Kuhn, стр. 171–173.

¹⁰⁶ Vodskov, стр. 240–243.

¹⁰⁷ Там же, стр. 246.

поет как священник или влюбленный, но также гудит как гром; отсюда шаг, и сома уже наделяется способностью вызывать дождь. «Когда сома течет в сосуд, подобно накрапывающему дождю, тогда молнии сверкают по небу». Сомы расторгает небесные горы, открывает хлев и выпускает коров-облака, властвует над морями и реками¹⁰⁸. Из шерстяного сита делают овец, подставляющих спину под катающуюся сому. Если же сито — небо, то сосуд — земля¹⁰⁹. Пальцы, готовящие сому — десять стройных девушек, вышедших из общего дома; они одевают и украшают сому¹¹⁰. Сомы — душа жертвоприношения, голова жертвы, ее свет и знамя, то дерево, в ветвях которого постоянно шелестят молитвы, одним словом, сома=жрец. Мало того, сома — высший жрец, *ṛishi*. Сомы не только сама по себе мудра, но и наделяет мудростью, будит мысль, ввергает в экстаз, рождает пение, творит молитву. Сомы — пища богов, дарит богам бессмертие, и, таким образом, становится создателем и отцом богов. Сомы сама — бог¹¹¹.

Не все мифологии сохранили нам развитие образов в такой полноте, как индийская; обыкновенно забываются переходные звенья, как менее яркие картины, а запоминается последний вывод, поражающий своей смелостью, своей определенностью. Для современного ученого этот вывод может казаться скачком мысли, пустой фантазией, лишенной всякой реальной подкладки, и еще чаще он вводит его в заблуждение. Даже сома, сущность которой так ясна, благодаря обилию сохранившихся о ней гимнов, подверглась одностороннему толкованию. Bergaigne видит в ней только отражение солнечного бога, Hildebrand только бога лу-

¹⁰⁸ Стр. 248–250.

¹⁰⁹ Стр. 251.

¹¹⁰ Стр. 252.

¹¹¹ Стр. 258.

ны. Познакомившись с общей психологией культового пьянства, мы вместе с тем нашли и путь, по которому сома = растение = напиток подошла к образу божества. Правда, в Индии нет указания на то, чтобы сома разжевывалась: но ведь и американская чича в городах уже толчется, а в Юкатане растирается между двумя камнями. Кроме того, в «Ведах» много неразгаданных, трудно переводимых и, может быть, неправильно переведенных мест, — их-то придется пересмотреть с точки зрения, выдвигаемой этнографическими данными. Уже Кун искал родства между Квасиром и сомой, но останавливался на позднейших наростах этих мифов.

Для всестороннего изучения сомы следует привлечь еще другой арийский источник — гимны «Авесты». Среди них имеется целый отдел — *Jasna*, относящийся к ритуалу жертвы *haoma*. Не только это название тождественно с индийским сома, но и вся жертва *haoma* в сущности только повторение индийской жертвы. Словом, *haoma* — также опьяняющий напиток, приготовляемый из сока растений для культовых целей. Девятый гимн *Jasna* изображает беседу Заратустры с олицетворением *haoma*: «Однажды на заре Наома пришел к Заратустре, который разводил священный огонь, причитывая свои стихи-*gāthās*. Последний спросил: “Кто ты, красавец, подобия которого я не видал в течение всей своей жизни?”. И тот ответил: “Я — Наома, избавляющий от смерти! Поэтому собирай меня, выжимай из меня сок для напитка, слагай песни в мою честь, как это делали пророки испокон веков”...». Далее следуют вопросы Заратустры, кто первый, второй, третий и четвертый приготовлял *haoma*, и соответствующие ответы, из которых мы видим, что его открытие приписывалось богам¹¹². Кроме этих прямых свидетельств о древнейшем алкогольном напитке, я

¹¹² Horn, «Geschichte der persischen Litteratur» (1901 г.), стр. 20–23.

усматриваю косвенное доказательство в той благотворной и предохраняющей от злых напастей силе, которая приписывается не только у индоевропейцев, но и по всему земному шару, обычаям плевания, жевания, дуновения и слюне вообще.

V

Когда приготовление алкогольных напитков уже перешло в руки современной промышленности, когда жевание и выплевывание в один общий сосуд давно было забыто, всё же вплоть до настоящего времени сохранилась вера в спасательную силу слюны, которую человек не без основания считал главным моментом в добывании опьяняющего средства. Слюну берегли и ценили, ей приписывалось хорошее действие на организм. Когда низверженный дагомейский царь Behanzin явился в Париж, то между прочими чудачествами рассказывали, что жены его были снабжены плевательницами и с поразительной ловкостью почтительно ловили его слюну, летевшую красивой дугой из уст царя¹¹³. К чему же служила слюна?

а) Слюна оплодотворяет

По преданию древних египтян голова Hunhun-Ahpu оплодотворила девицу своей слюной. В пирамиде Пепи II такая надпись: «Ты великий сын Тм, рожденный от слюны, которую он выплюнул из своего рта»¹¹⁴. К Томсону, путешествовавшему по Африке, приходили туземцы с требованием, чтобы он оплевал их жен, так как это помогает против бесплодия. Женщины выстроились в ряд и

¹¹³ Парижские газеты 1905-го года.

¹¹⁴ Stucken, «Astralmythen der Hebraer, Babylonier und Aegypter», стр. 65–66.

медленно стали двигаться мимо него, а Томсон при помощи стакана воды плевался направо и налево. Незамужние женщины просили, чтобы он плевал им на носик. Ему привозили скот и ослов, и за каждый подарок он по принятому церемониалу обязан был оплевать жену или дочь благодетеля. Одна молодая женщина, приведенная старым мужем для оплевания, сказала, что у ней после этого будет «белый» ребенок, но у ней, вероятно, были свои причины¹¹⁵. Следы такого же поверья попадаются и в Европе. У цыган бесплодная женщина должна пить воду, в которую плевал муж, приговаривая: я — пламя, ты — уголь; я — дождь, ты — вода¹¹⁶. В Боснии существует другой обычай: бесплодная женщина через забор берет изо рта беременной в свой собственный рот кусок кислого хлеба и съедает его¹¹⁷. По суеверию мазуров в западной Пруссии, вода, стекающая у жеребца изо рта, когда он пьет, помогает против бесплодия женщин¹¹⁸. Сюда же относится и финская песнь о создании змеи, помещенная в «Калевале»:

*Syöjätär плевала в воду
И слюну пускала в волны,
Укачал слюну ту ветер,
Убаюкало течение;
Шесть годов она качалась,
Всех семь лет она носилась
На хребте блестящем моря,
На вздымающихся волнах.
Там вода слюну тянула,
Ей давало гибкость солнце,
И потом прибой отбросил,
Волны к берегу погнали.*

¹¹⁵ Thomson, «Durch Massailand» (1885 г.), стр. 254, 258, 328 и 339.

¹¹⁶ Ploss, «Das Weib» (издание седьмое, 1902 г.), т. I, стр. 694.

¹¹⁷ Там же, стр. 689.

¹¹⁸ Стр. 695.

Вот три дочери творенья
 Вышли к берегу морскому,
 К краю шумного течения,
 И слюну там увидали:
 Так они сказали слово:
 «Из слюны что может выйти,
 Если ей творец даст душу,
 И глаза он ей дарует?».
 Услыхал творец те речи,
 Говорит слова такие:
 «Только дрянь из дряни выйдет.
 Из дурных отбросов злое,
 Если я вложу в них душу;
 Если им глаза дарую».
 Услыхал ту речь Hiisi,
 Он готов к дурному делу;
 Приступил он сам к созданию,
 Даровал слюне он душу,
 Той, что Syojātār бросала,
 Что выплевывала злая.
 Из слюны змея явилась,
 Вышла черная ехидна¹¹⁹.

б) Слюна — лечебное средство

Не только древние римляне, но и современные итальянцы верят в целебную силу слюны — в особенности при болезни глаз¹²⁰. В Германии мать смазывает воспаленные глаза своего ребенка слюной¹²¹. Среди чудес Иисуса находится подобное же лечение слепорожденного: Иисус плюет на землю, смешивает слюну с землей и полученной мазью смазывает глаза больно-

¹¹⁹ «Калевала» (перевод Бельского, 1888 г.), XXVI песнь, стр. 346–347.

¹²⁰ Ploss, «Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, изд. II», т. I, стр. 284.

¹²¹ «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», т. XVIII, стр. 25.

го¹²². Это смешение слюны с землей наблюдал и современный путешественник Барт: народ фулах, живущий в средней Африке, просил его плюнуть на подноsimую ему горсть песка. Такой препарат служил для целебной цели¹²³. По мекленбургскому поверью, лошади проходят, если плюнуть на них при убывающей луне и потереть их тупой стороной ножа¹²⁴. Слюна, собранная у человека натошак, употреблялась в средние века в Германии, как противоядие при укусе змеи¹²⁵. В Финляндии опухоли уничтожаются следующим образом: из горячей бани берут камень и три раза прижимают им опухоль, плюя трижды каждый раз; камень же нужно возвратить на старое место¹²⁶. У киргизов шаман между прочим плюет больному в глаза¹²⁷. В Америке ожоги лечат слюной, приговаривая:

*As far as the east is from the west,
Come out fire and go in frost,
In the name of the Father, Son and Holy Ghost,
Come out fire and go in frost.*

Следует еще три раза дунуть и потереть больное место по направлению солнца: «sun-wise»¹²⁸.

в) Слюна — яд

У австралийцев слюна называется ядом¹²⁹.

¹²² «Евангелие Иоанна», глава IX.

¹²³ Lippert, «Die Religionen der europäischen Kulturvölker» (1881 г.), стр. 48.

¹²⁴ «Zeitschrift für Völkerpsychologie», т. XVIII, стр. 25.

¹²⁵ Там же, стр. 25.

¹²⁶ Nyland, т. IV, стр. 129.

¹²⁷ Шашков, «Шаманство в Сибири», стр. 99.

¹²⁸ Klopfer, «Folklore in England und Amerika» (Neusprachliche Abhandlungen, т. VIII, стр. 57).

¹²⁹ Bastian, «Allerlei aus Volks- und Menschenkunde», т. I, стр. 227.

г) Слюна — таинственная сила

Некоторые люди плюют в ладонь, чтобы запомнить что-нибудь. При физической работе, в особенности, когда требуется большое напряжение сил, плюют в руки. Наши купцы, подавая на чай, плюют на деньги. Рыбак плюет на червяка, прежде чем закидывать удочку. При игре с собаками, бросая им кость или кусок дерева, всегда плюют. В Германии, чтобы собака не сбежала, хозяин натошак плюет ей в пасть¹³⁰. Если девушка в Калабрии на предложение юноши стать его кумой согласна, отыскивают кремь, плюют на него вдвоем, и юноша бросает его прочь, куда глаза глядят. «Пусть наша дружба длится до тех пор, пока не будет найден этот камень»¹³¹. В Сицилии кумящиеся вырывают ресницу или волос и, омочив их слюной, обмениваются ими, положив на черепок, который ломают пополам, свято сохраняя каждый свою часть¹³². У цыган существует следующий обычай заколдовать возлюбленного: девица вырывает из его головы несколько волос и варит себе кашу из квитовых зерен, к которой примешивает эти волосы и несколько капель своей крови из левой руки. Затем она жует эту кашу, смотря на полнолуние и трижды повторяя: «Я жую твой волос, я жую твою кровь, из волоса и крови да вырастет любовь, нам на новую жизнь!». После этого стоит только смазать этой кашей часть одежды возлюбленного, и он всецело будет предан девице, совершившей колдование¹³³. У африканского народа массай водится такой

¹³⁰ «Zeitschrift für Völkerpsychologie», т. XVIII, стр. 25.

¹³¹ Jaekcel, «Studien zur vergleichenden Völkerkunde», стр. 78.

¹³² Веселовский, «Побратимство и кумовство в купальской обрядности» («Журнал Министерства народного просвещения», т. 291, стр. 293).

¹³³ Ploss, «Das Weib», т. I, стр. 575.

обычай: когда женщина зачала, муж готовит особый напиток из мёда и приглашает родоначальников. Муж и жена садятся, гости, хлебнув мёда, выплевывают его на родителей. После молитвы за будущего ребенка, распивают мёд¹³⁴.

У деревенской молодежи в Финляндии распространена игра в Kolabyss — уголь-ружье: плюют на камень, кладут на то же место кусок угля и ударяют по нему палкой; раздается будто бы выстрел¹³⁵. Прежде чем сеять рожь, земледелец испытывает ее пригодность: плюнув в ладонь, смешивает зерна со слюной и прислушивается, раздастся ли треск от распухающих зерен или нет¹³⁶. Я сам наблюдал такое суеверие: если где проползет змея и не удастся убить ее, то на это место кладут две палочки накрест и плюют, — на следующий день к тому же времени туда возвратится змея. Оковы, которыми боги собираются связать чудовище Фенрира, между прочим, готовятся из слюны птицы¹³⁷. Пена, которая иногда собирается на ивах, считается либо слюной кукушки, либо слюной ведьмы — Kuckucksspeichel, Hexenspeichel, по-английски cuckowspit, по-датски gyðgespyt, по-норвежски troldkjærmgspe¹³⁸. В одном варианте известной сказки о Гензеле и Гретель последняя, когда дети собираются бежать, плюет перед очагом. Эта слюна впоследствии начинает говорить и задерживает ведьму, пока дети бегут¹³⁹. Как чудотворно действует слюна из змеиной

¹³⁴ Там же, т. I, стр. 778.

¹³⁵ Nyland, т. IV, стр. 72.

¹³⁶ Там же, стр. 75.

¹³⁷ «Gylfaginning», глава XXXIV.

¹³⁸ Grimm, «Deutsche Mythologie», т. II, стр. 568.

¹³⁹ Там же, т. III, стр. 275.

писти рассказывается в былинах о Михаиле Потыке, спасавшем Авдотью от змея (Рыбников):

*А Михайло Штык Иванович
На то-то не робок был:
Вынимал саблю острую,
Убивает змея лютаго
И ссекает ему голову
И тою головою змеиною
Учал тело авдотьино мазати;
В та поры она, еретница,
От смерти пробуждалася¹⁴⁰.*

Индейцы Северной Америки всегда стараются уничтожить следы своей слюны, думая, что враг, нашедший ее, мог бы повредить им. Но ведь то же бессознательно творится и у нас. Индейцы доходят до того, что плюют на свои плащи, чтобы только слюна их не попала в чужие руки¹⁴¹.

д) Слюна предохраняет от несчастий

Отметим сперва побочное значение глагола «плевать» во многих языках. Русский мужик говорит «плевать!» при любой неприятности. Немец также плюет на опасности: у него есть выражение *auf etwas spucken*. Наконец, обычай отплевываться от чего-нибудь гадкого, мерзкого, я считаю желанием (теперь уже бессознательным) застраховать себя от злой напасти. Простой народ плюется также при встрече со старухой или священником. В Швеции при купании бросают несколько

¹⁴⁰ Орест Миллер, «Илья Муромец», стр. 394.

¹⁴¹ Kane, «Wanderungen unter den Indianern Nordamerikas», стр. 101.

обычай: когда женщина зачала, муж готовит особый напиток из мёда и приглашает родоначальников. Муж и жена садятся, гости, хлебнув мёда, выплевывают его на родителей. После молитвы за будущего ребенка, распивают мёд¹³⁴.

У деревенской молодежи в Финляндии распространена игра в Kolabyss — уголь-ружье: плюют на камень, кладут на то же место кусок угля и ударяют по нему палкой; раздается будто бы выстрел¹³⁵. Прежде чем сеять рожь, земледелец испытывает ее пригодность: плюнув в ладонь, смешивает зерна со слюной и прислушивается, раздастся ли треск от распухающих зерен или нет¹³⁶. Я сам наблюдал такое суеверие: если где проползет змея и не удастся убить ее, то на это место кладут две палочки накрест и плюют, — на следующий день к тому же времени туда возвратится змея. Оковы, которыми боги собираются связать чудовище Фенрира, между прочим, готовятся из слюны птицы¹³⁷. Пена, которая иногда собирается на ивах, считается либо слюной кукушки, либо слюной ведьмы — Kuckucksspeichel, Hexenspeichel, по-английски cuckowspit, по-датски gyðgespyt, по-норвежски troldkjærmgspye¹³⁸. В одном варианте известной сказки о Гензеле и Гретель последняя, когда дети собираются бежать, плюет перед очагом. Эта слюна впоследствии начинает говорить и задерживает ведьму, пока дети бегут¹³⁹. Как чудотворно действует слюна из змеиной

¹³⁴ Там же, т. I, стр. 778.

¹³⁵ Nyland, т. IV, стр. 72.

¹³⁶ Там же, стр. 75.

¹³⁷ «Gylfaginning», глава XXXIV.

¹³⁸ Grimm, «Deutsche Mythologie», т. II, стр. 568.

¹³⁹ Там же, т. III, стр. 275.

пасти рассказывается в былине о Михаиле Потыке, спасавшем Авдотью от змея (Рыбников):

*А Михайло Штык Иванович
На то-то не робок был:
Вынимал саблю острую,
Убивает змея лютаго
И ссекает ему голову
И тою головою змеиною
Учал тело авдотьино мазати;
В та поры она, еретница,
От смерти пробуждалася¹⁴⁰.*

Индейцы Северной Америки всегда стараются уничтожить следы своей слюны, думая, что враг, нашедший ее, мог бы повредить им. Но ведь то же бессознательно творится и у нас. Индейцы доходят до того, что плюют на свои плащи, чтобы только слюна их не попала в чужие руки¹⁴¹.

д) Слюна предохраняет от несчастий

Отметим сперва побочное значение глагола «плевать» во многих языках. Русский мужик говорит «плевать!» при любой неприятности. Немец также плюет на опасности: у него есть выражение *auf etwas spucken*. Наконец, обычай отплевываться от чего-нибудь гадкого, мерзкого, я считаю желанием (теперь уже бессознательным) застраховать себя от злой напасти. Простой народ плюется также при встрече со старухой или священником. В Швеции при купании бросают несколько

¹⁴⁰ Орест Миллер, «Илья Муромец», стр. 394.

¹⁴¹ Kane, «Wanderungen unter den Indianern Nordamerikas», стр. 101.

хлебных крошек в воду или плюют в нее¹⁴². В Силезии тоже плюют в воду, когда купают или поят лошадей, иначе у них получатся желудочные боли¹⁴³. В Финляндии простонародье думает, что от лошадиной падали могут пристать кожные болезни; заметив на дороге лошадиную кость, плюют три раза, приговаривая: «Против падали и чесотки» — «för åsbäin o Klädo»¹⁴⁴. Проходя через место, где валялась живая лошадь, тоже следует плюнуть, иначе заболят ноги¹⁴⁵. У немцев распространено поверье, что мывшиеся в одном и том же умывальнике непременно поссорятся; но стоит только плюнуть в воду, и опасность миновала¹⁴⁶. Когда пьешь воду в чужом месте, рекомендуется застраховать себя от последствий путем плеванья¹⁴⁷. Кто в Америке надел какую-нибудь часть туалета на левую сторону, навлечет на себя большое несчастье, если исправит свою ошибку; но предварительно плюнув на этот предмет, он избегнет последствий¹⁴⁸. В Мекленбурге сеют по средам или четвергам, то есть, в день Одина или Тора, молча, держа во рту столько зерен, сколько углов имеет поле. Кончив сеять, на каждом углу выплевывают через плечо по одному зерну и молча уходят домой. Это предохраняет поле от птиц¹⁴⁹. Народ овампо, чтобы защитить себя от дурного глаза во время еды, набрав полный рот воды, плюет чужим в лицо¹⁵⁰. В центральной Африке существуют особые суеверия о двойниках.

¹⁴² «Zeitschrift für Völkerpsychologie», 1900 г., стр. 200.

¹⁴³ Там же, 1901 г., стр. 201.

¹⁴⁴ Nyland, т. IV, стр. 70.

¹⁴⁵ Nyland, IV, стр. 70.

¹⁴⁶ «Zeitschrift für Völkerpsychologie», т. XVIII, стр. 159.

¹⁴⁷ Nyland, IV, стр. 138.

¹⁴⁸ Klöpfer, стр. 43.

¹⁴⁹ Jahn, «Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. Germanistische Abhandlungen, т. III», стр. 71.

¹⁵⁰ «Zeitschrift für Völkerpsychologie», т. XVIII, стр. 150.

Если двойник переправляется через реку или озеро, он должен хлебнуть полный рот воды и брызнуть ею по поверхности, сказав: «Я — двойник!», иначе быть несчастьем¹⁵¹. Из наблюдений Миклухо-Маклая над папусами приведем следующее: когда он с некоторыми туземцами отправился в соседнюю деревню, они по дороге остановились, якобы для отдыха, один из туземцев сорвал сучок и, прошептав над ним заговор, стал плевать всем на спину и ударять сучком, после чего сучок был зарыт в землю; это делалось для предотвращения всех опасностей, могущих постигнуть их в чужой деревне. Однажды Миклухо-Маклай подсмотрел, как туземец варил завтрак: таро и бататы; он всё время шептал что-то, наконец, плюнул по обе стороны и за спину бросил несколько сваренных фруктов. Это делалось также для обеспечения от несчастий¹⁵².

е) Плевание — ласка

Стенли рассказывает о Мтесе, короле Уганды, который выражал свое благоволение тем, что плевал своим подданным в ладоши, а они растирали лицо и глаза этой слюной¹⁵³. Когда другой путешественник Burton прощался с населением Сомали, один из стариков плюнул ему в лицо. Когда миссионер Ребман прощался с королем Мамкинга народа джагга, живущего у подножия Килиманджаро, король сказал: «Ступай в мире!» и плюнул ему в лицо. В Сенегале народ встречает новоплунные, протягивая ему руку, покрытую слюной¹⁵⁴. Негритянки плюют своим детям в лицо¹⁵⁵. Котов, ходивший

¹⁵¹ Ploss, «Das Weib», т. I, стр. 728.

¹⁵² Miklucho-Maclay, «Ethnologische Bemerkungen über die Papuas der MaclayKüste in Neu-Guinea», выпуск II, стр. 25.

¹⁵³ Stanley, «Genom de svartes världsdel», т. I, стр. 198.

¹⁵⁴ Lippert, стр. 48.

¹⁵⁵ Ploss, «Das Kind», т. I, стр. 248.

в Персию в первой четверти XVII века, рассказывает, как там справляли праздник байрам-ашур: «Возят на ишаке нарядного мужика, сделан мехом да набит соломою, и сагадак и стрелы сделаны из лучины, и на голове колпак с кистью, а со сторон поддерживают, чтобы не упал, и ему ругаются и плюют на него»¹⁵⁶.

ж) Слюна — грешна

Раз слюна обладала таинственной силой и употреблялась для колдовства и лечения, то в другой обстановке, где враждебно относились к простонародным поверьям, слюна могла считаться вредоносной и оскверняющей. Парсы никогда не тронут куска еды, упавшего изо рта; как смоченный слюной, он считается нечистым, и вторично брать его в рот никак нельзя¹⁵⁷. По закону Ману, посуда, оскверненная кровью, слюной или алкогольным напитком (какое любопытное сопоставление), считается безусловно нечистой¹⁵⁸.

В Силезии записан такой взгляд: плевать в воду значит плевать в лицо Божьей матери¹⁵⁹. Во время рамадана «Коран» запрещает днем есть, пить и глотать собственную слюну; так как чистка зубов вызывает сильное слюноотечение, то и это избегается¹⁶⁰. Сюда относится также предание магометан, что табак вырос из слюны Магомета.

¹⁵⁶ «Известия отделения русского языка и словесности Императорской академии наук», т. XII, вып. I, стр. 110.

¹⁵⁷ «Zeitschrift für Völkerpsychologie», т. XVIII, стр. 359.

¹⁵⁸ Там же, стр. 155.

¹⁵⁹ Там же, 1901 г., стр. 201.

¹⁶⁰ Там же, т. XVIII, стр. 42.

з) Плевание заменило более древнее жевание

У малайцев на острове Роти беременные женщины, выходя в темноте из дому, жуют солому со своей крыши и от времени до времени выплевывают ее, чтобы беречься от несчастий¹⁶¹. В Швеции принято жевать молодой росток рябины, находясь ночью под открытым небом, иначе может найти столбняк¹⁶². В Австрии в день крещения целуют яблони, набрав полный рот пирога-Krapfen и приговаривая:

Bam i, Bam i
Buss di,
Wir sâ voll
*As wie mâ Maül*¹⁶³!

Этот обычай засвидетельствован уже в XIV в. У папуасов дождь приостанавливается так: папуас берет в рот корень li (*Zingiber officinalis*), и, пришептывая, жует его; разжевав, он часть этого корня вынул изо рта, свернул в лист и бросил в огонь; затем он вышел, всё пришептывая, и плюнул в воздух во все четыре стороны оставшиеся еще во рту части корня¹⁶⁴. Это жевание для нас очень важно, потому что оно как посредствующее звено указывает на то, что слюна приобрела в поверьях свою чудодейственную силу только благодаря тем функциям, которые приходились на ее счет в приготовлении алкогольных напитков.

¹⁶¹ Ploss, «Das Weib», т. I, 781.,

¹⁶² Kuhn, «Mythologische Studien», т. I, 176.

¹⁶³ Jahn, стр. 212.

¹⁶⁴ Miclucho-Maclay, вып. II, стр. 27.

и) Плевание заменялось дуновением

Обычай плевать подвергся некоторой реформе в этом духе: когда считалось не совсем удобным плевать, то стали просто дуть. Против дурного дыхания ребенка отец натошак трижды дует ему в рот, по немецкому обычаю¹⁶⁵. В южной Германии, прежде чем есть чужой ложкой, трижды дуют на нее¹⁶⁶. В Африке жрец всегда дует на новый нож, прежде чем резать мясо¹⁶⁷. У жителей Перу дуновение употребляется против колдовства¹⁶⁸. Я помню отлично, как бабушка лечила меня от кори, дуя на обнаженное тело через катушку.

Относительно хронологии этих трех обычаев: жевать, плевать и дуть — не может быть никакого сомнения, что жевание самый древний, а дуновение — новейший. Перечислить же все случаи, когда прибегали к спасительной силе слюны, нет никакой возможности и надобности. Важно только знать, что человек при всех возможных и невозможных (с нашей точки зрения) случаях отплевывался (или отдувался) от несчастий, болезней и нечистых сил. И не всегда собиратель фольклора отмечал это плевание, — ведь плевать мог человек и от избытка слюны, и фольклорист, не знавший о таком поверье, приписывал плеванию естественной причине.

Но что иногда ускользало от внимания ученых, то давно подметила христианская церковь, чутко следившая за всеми излюбленными обычаями языческой старины и без колебания включавшая их в свою собственную обрядность, если они только не грубо противоречили общецерковным порядкам, чтобы таким превращением языческих обрядов в христианские уско-

¹⁶⁵ «Zeitschrift für Völkerpsychologie», т. XVIII, стр. 25.

¹⁶⁶ Там же, стр. 157.

¹⁶⁷ Стр. 280.

¹⁶⁸ Ploss, «Das Kind», т. I, стр. 284.

рить примирение народов с новой верой. Вестермарк недавно доказал, что обычай поститься гораздо древнее и распространеннее не только христианской церкви, но монотеистической религии вообще¹⁶⁹. Таким образом, также плевание и дуновение вошли в обряды как римской, так и греческих церквей. Значение этих действий в церкви совершенно сходно с общенародными языческими обрядами. Так, при крещении читаются молитвы и творятся священнодействия, «коиими, главным образом, отгоняется диавол». Священник дует трижды на лицо оглашенного, а при окончании заклительных молитв, опять совершает дуновение. При крещении освящается вода и елей; это происходит так: священник «вдунет трижды в сосуд елеа и знаменует трижды сей»¹⁷⁰. Римско-католический священник, прежде чем крестить ребенка, берет слюну из своего рта на палец и дотрагивается до ушей ребенка, произнося: «Epheta quod est adaperire». Затем он дотрагивается до носа со словами: «In odorem suavitatis. Tu autem effugare diabole, appropinquabit enim iudicium Dei». Может быть, уже египетские священники прилаживались к народным обычаям; по крайней мере, читаем в пирамиде Пени II: «Слюна изо рта Hor и пена изо рта Set — ими очищается Horus»¹⁷¹.

Занимаясь исследованием древнейшего алкогольного напитка, я должен был связывать условия жизни той поры, когда человек, можно сказать, только что выделился из среды остальных антропоидов, с обычаями, что творятся вокруг нас; приходилось связывать наше пиво с культовым напитком папуасов и

¹⁶⁹ «The Principies of Fasting» в журнале «Folk-lore», т. XVIII, стр. 391 и далее.

¹⁷⁰ Пикольский, «Пособие к изучению устава богослужения православной церкви», стр. 645 и 647.

¹⁷¹ Stucken, стр. 66.

краснокожих. Итак, ощущается связь человека с человеком на всём протяжении тысячелетнего развития, на всём пространстве земного шара. У одного кожа светлая — «белая», у другого темная, один вкушает душе-спасительное вино в соборе Петра, другой совершает возлияние при первых лучах восходящего солнца, но чем дальше мы удаляемся вглубь веков, тем более исчезают различия, тем ярче выступают схожие черты, твердящие нам простую истину, что все люди, всё человечество — одно органическое целое, в котором всё связано между собою и ничто не пропадает бесследно, а служит в общую пользу или всем во вред.

ОСНОВЫ ВЕДИЗМА:

культы огня и опьяняющего напитка

1. История и боги ведизма

Индия — это классическая страна религиозного творчества. Она создала три великие религиозные системы, не считая множества второстепенных вероучений и сект, древних и новых. Из этих трех больших религий, две существуют до сих пор: это брахманизм и буддизм. Последний получил даже значение всемирно-историческое. Третья религия, так называемый ведизм, которому и посвящен настоящий очерк, хронологически предшествовала брахманизму и буддизму и представляла древнейшую форму религиозного сознания индусов¹⁷². Она возникла в незапамятные времена из тех религиозных основ, которые были общим достоянием индоиранского (арийского) племени, и эти основы в свою очередь возводятся к соответственным индоевропейским.

С точки зрения науки, изучающей религиозное сознание и религиозную жизнь человечества, ведизму должно быть отведено весьма видное место в ряду великих религиозных систем древности. Говоря так, я имею в виду не то историческое значение в собствен-

¹⁷² Хронология эпохи ведизма может быть определена лишь приблизительно и гадательно: ведизм возник во времена незапамятные и разложился, претворившись в брахманизм, вероятно, в период между 1000 и 800 годами до нашей эры.

ном смысле слова, какое может выпасть на долю известной религии, а тот религиозно-психологический интерес, который представляет для науки всякая великая религия сама по себе, независимо от своих исторических судеб. Историческое значение ведаизма, сравнительно со всемирно-исторической ролью Библии или буддизма, представляется ничтожным. Он не распространялся среди других народов, не влиял на другие религии, не выступал на всемирно-исторической сцене. В эпоху, когда эллинский мир впервые вступил в непосредственные сношения с Индией (после походов Александра Македонского), ведизм уже не существовал, как система: от него оставался только мифологический и обрядовый материал, вошедший в обиход брахманизма. На историческую и международную арену выступила Индия брахманическая и буддийская, Индия же ведическая развивалась и отцветала в тиши, в стороне от исторического движения народа и событий, в глуши Пенджаба, где в ту эпоху сосредоточивались поселения индусов, в стране, которую они называли страной семи рек (*sapta sindhavas*). Эти «арийцы», как они себя называли, были молодым, бодрым, жизнерадостным племенем, еще чуждым тех крайностей мистицизма, аскетизма и пессимизма, которыми так резко характеризуется индийская нация в последующие периоды. Зато уже сказывалась другая характерная черта этого народа, так своеобразно и богато одаренного: выдающиеся философские способности, склонность к отвлеченному мышлению и искусственной систематизации верований, в силу чего простая и несложная религия, которую они вынесли из прародины, развилась у них в сложную и искусственную систему, разработанную до мелочей и представляющую одну из любопытнейших форм религиозного

сознания, какие когда-либо были созданы религиозным гением народов...

Экономическая, общественная, политическая жизнь арийцев Пенджаба была очень примитивна сравнительно с древними цивилизациями Египта или Месопотамии... Занимались они преимущественно скотоводством, а также и земледелием, и жили общинами, во главе которых стояли князья; общины группировались в союзы общин, и во главе союзов стояли особые верховные князья, очевидно, располагавшие значительными военными силами. Эти союзы составлялись в виду необходимости сообща бороться с дикими неарийскими туземцами края, с которыми арийцы находились в вечной вражде, оспаривая у них пастбища, источники, колодцы и иные угодья. Нет сомнения, что зачастую арийским общинам приходилось из-за тех благ воевать и друг с другом. Вообще это была эпоха борьбы и завоеваний, живо напоминающая эпоху покорения Палестины народом израильским. Каст еще не было, но их эмбрион был налицо в постепенном обособлении сословий: военного и, в особенности, жреческого. Жрецы довольно рано организовались в особый класс, причем жреческие функции передавались из рода в род. В их руках был культ, который они разработали до мелочей, и благодаря которому они приобретали всё большее и большее значение и влияние. Эти жреческие роды и были, главным образом, носителями тех философских дарований, о которых я упомянул выше; систематизация мифов и верований, разработка доктрины была их традиционным делом. Они же слагли те многочисленные «гимны» богам, которые благоговейно передавались из рода в род и впоследствии были записаны и собраны в особые сборники, получившие название «Вед» (veda — ведение, знание); первое место в ряду этих сборников принадлежит тому,

который получил название «Ригведа» (rgveda), то есть, знание гимнов. Здесь собрано более тысячи гимнов, и весь этот материал разделен на десять частей, называемых «кругами» (mandala). Этот кодекс молитвенных формул, славословий, эпических отрывков, легенд, мифов и также философско-религиозных стихотворений, есть результат коллективной работы целого ряда жреческих поколений от времен незапамятных вплоть до последних годов ведаизма, когда последний переходил в брахманизм. Мы находим здесь и наивную «молитву» дикаря, и философские мысли уже весьма развитого ума, и мифы, восходящие к индоевропейской древности, и новые легенды специально индийского происхождения, старых богов, роднящихся с греческими, иранскими и другими, и богов новых, которых не знала индоевропейская древность. Старое, исконное является здесь в новой обработке, новое построено по шаблону старого; идеи глубокой древности, грубые и наивные, часто осмыслены, облагорожены, обряды сложены, древние культы, например, огня, получили новую жизнь и могучее развитие, — и во всем этом видны движение и жизнь, работа мысли, развитие религиозного чувства, постепенное расширение кругозора. Здесь налицо своеобразная картина религиозной жизни в ее развитии, многовековая работа умов, и памятник, в котором всё это сложено, по справедливости должен быть признан одним из величайших и важнейших памятников древности, который не по своему историческому значению, а по внутреннему, психологическому интересу смело может быть поставлен наряду с другими великими памятниками древности, каковы «Библия», «Авеста», поэмы Гомера.

Религия «Вед» есть политеизм, во многом напоминающий политеизм древних греков. Вот перечень и

классификация важнейших божеств, к которым обращены гимны «Ригведы».

1) Божества культовые. Агни — священный огонь (у греков ему отвечают Гефест и Прометей, а также Гермес и Аполлон), Сома — божество опьяняющего напитка (у греков — Вакх/Дионис), Брахманаспати — владыка молитвы, божество жреческое по преимуществу; Вач (vāc) — богиня речи и другие.

2) Божества космические: Земля и Небо (греч. Уран и Гайя), Сурья (sūrya) — солнце; Савитар (savitar) — солнце-оплодотворитель; Ушас (usas) — заря, и другие.

3) Группа божеств, имевших первоначально значение преимущественно культурное и этическое, и носящих название «сынов Адити» (богиня моральной чистоты): Варуна (защитник), Митра (друг), Бхага (благодетель, даритель благ), Арьяман (друг), Анша (распределитель).

4) Божества грозы, бурь и войны: Индра — грозное божество, предводитель и покровитель арийцев в их борьбе с неарийскими племенами Пенджаба, с течением времени (в цветущую эпоху ведаизма) признанный верховным богом, владыкой богов (у греков ему отвечает Зевс, но между ними нет фактического родства), Маруты — божества ветров и бурь и Рудра — их отец.

5) Божества, природа и происхождение которых неясны: два Ашвина, три Рибху (rbhu) и другие.

С точки зрения относительной древности эти божества распределяются так: древнейшими, восходящими в индоевропейскую древность, должны быть признаны Агни, Сома и все божества космические (прежде всего Земля, Небо, Солнце, Заря); затем следуют божества, восходящие не к индоевропейской, но к индоиранской (арийской) древности, — общие индусам и иранцам, то есть такие, концепция которых сложилась в эпоху, когда эти два народа, выделившись из

индоевропейского пранарода, жили еще общей жизнью, образуя одно племя. Таковы божества: Варуна, которому отвечает авестийский Ahuro (Ормузд), и Митра, отвечающий авестийскому Mithro. Далее идут божества специально-индийского происхождения, то есть такие, в которых мы можем открыть только некоторые атрибуты, возводящиеся к индоиранской или к индоевропейской древности, но которых концепция и важнейшие черты являются индийскими новообразованиями. Таков прежде всего Индра, а также Брахманаспати, Ашвины и некоторые другие.

Это общая схема ведийского политеизма. Наша задача будет состоять в том, чтобы раскрыть и проследить основные идеи и некоторые мифологические образы этой религии, принадлежащие к числу древнейших. И прежде всего мы постараемся уяснить то начало, которое лежит «во главе угла», — центральную идею ведаизма, душу этой религии. Ибо во всякой религиозной системе есть своя основная идея, к которой тяготеет все содержание религии. В иудаизме — единобожие и мессианиззм, в маздеизме (религия Зороастра) — дуализм, и так далее. В ведаизме таким центральным пунктом является своеобразная *идея культа и теософия культовых божеств — Агни и Сомы*¹⁷³.

2. Погоня за Богами. «Молитва»

В первом стихе гимна IV, 29, мы находим следующее обращение к Индре: «О, Индра, приди к нам, минуя многочисленные возлияния врага». Индра —

¹⁷³ В нижеследующем изложении все цитаты взяты из «Ригведы», причем римские цифры обозначают соответствующую часть, а арабские — гимн и стих, например, IV, 29, 1 — первый стих 29-го гимна 4-ой книги «Ригведы».

национальное божество арийцев эпохи «Вед»; он неизменно держит их сторону в борьбе с неарийскими племенами Пенджаба; эти последние, называемые дасью (dasyu), его услугами не пользуются, не поклоняются ему, не приносят ему жертвенных даров и возлияний; он не их бог, он — бог арийцев. Итак «враг», о котором говорится в нашем стихе, это — не дасью, это — те же приицы. Враждуют между собой два арийских племени (или два союза арийских общин), оба наперебой стараются привлечь Индру на свою сторону. К каким же средствам прибегают они для привлечения Индры? Они пользуются жертвоприношениями, возлияниями, гимнами, одним словом — силой культа. Смысл стиха сводится к пожеланию, чтобы Индра не поддался чарам культа, совершаемого «врагом», и пришел к «нам», переводя буквально, — «чрез» или «сквозь» многочисленные возлияния врага.

Подобные же обращения мы находим и в других местах. Так, в стихе VII, 28, 1 — говорится: «приди к нашей молитве... Все люди с разных сторон призывают тебя, но ты услышь именно нас». Слова эти обращены к тому же Индре. Это самый популярный бог арийцев, и все арийские племена и общины наперерыв стремятся воспользоваться его помощью, его покровительством. «Да не остановят твоих двух гнедых... другие жертвователи, иди сюда мимо всех» — читаем мы в стихе III, 35, 5.

Но между первым стихом (IV, 29, 1) и двумя другими, которые мы привели, усматривается следующее, не лишенное интереса, различие. В первом (IV, 29, 1) ясно говорится о «враге», и, по смыслу стиха, Индре, по необходимости, приходится выбирать между двумя сторонами: он не может поддерживать обе стороны. В двух других (VII, 28, 1 и III, 35, 5) нет никаких указаний на то, чтобы эти «все люди», наперерыв взывающие к Инд-

ре, и эти «жертвователи» находились во враждебных отношениях между собой. Всем нужен Индра и все обращаются к нему. Но в таком случае, почему же Индра так настойчиво приглашается «услышать именно нас», причем подразумевается «а не других»? Разве он не мог бы одновременно внять мольбе всех или многих? В том-то и дело, что он, так сказать, физически не в состоянии сделать этого. По понятиям эпохи, божество действует не иначе, как движимое силой культа, причем оно должно самолично явиться к жертвоприношению; вкусив жертвенные дары, выслушав моления тех, которые совершили культ, оно некоторым образом обязуется или принуждается исполнить то, о чём его просят. Понятно, что, раз божество слышало одних и явилось к ним, тем самым оно отвернулось от других. На многочисленные обращения смертных Индра мог ответить: не разорваться же мне! Ведийские боги (за исключением Агни, Сомы и некоторых других) в строгом смысле не вездесущи и не всемогущи¹⁷⁴.

Есть сила выше их, которая способна связать их волю: это сила культа. Вышеприведенный стих, где сказано «услышь именно нас», взятый отдельно, мог бы вызвать в нас представление, что Индра волен внять или не внять. Но такое представление было бы ошибочным. Вся совокупность данных «Ригведы» свидетельствует о том, что не от Индры зависит услышать или не услышать. Истинный смысл обращения яснее выставлен на вид в другом стихе VII, 32, 1: «Да не

¹⁷⁴ Эпитеты, указывающие на всемогущество божеств, встречаются нередко, но в большинстве случаев они употреблены в весьма условном смысле. Не нужно упускать из виду также и того обстоятельства, что авторы ведийских гимнов часто намеренно льстят данному боже-ству, приписывая ему такие атрибуты, которые не вытекают из его сущности. Сюда относится между прочим перенесение атрибутов одного божества на другое.

удержат тебя вдали от нас даже жрецы-вагхаты¹⁷⁵; приди к нашему жертвенному пиршеству хотя бы издали, или услышь нас, если ты находишься поблизости». Где-то там далеко жрецы-вагхаты пускают в ход все силы культа, чтобы удержать Индру и воспользоваться его благодеяниями; но «мы» в свою очередь снарядили такой грандиозный культ, который способен привлечь Индру к «нам» даже издали. Чем дальше божество, тем труднее его привлечь, тем громче, так сказать, должен быть голос культа, чтобы магическое заклинание «приди к нам» могло воздействовать на божество. Эти обращения «приди», «услышь», и подобные суть именно «заклинания», которые связывают волю божества, а не просьбы, которым бог волен внять или не внять. Индра придет к тем, чей культ окажется сильнее, чьи заклинания могущественнее. «Как стрелок далеко бросает стрелу, — читаем мы в стихе X, 42, 1, — так вознеси ему [Иindre] гимн, искусно его [гимн] снаряжая. Речью, о, жрецы, победите речь врага. Певец, останови Индру у напитка Сомы».

Индру именно нужно «остановить». Буйный бог грозы, он мчится, как слепая сила природы, окруженный сонмом воинственных марутов, божеств ветров и бурь; он мчится, привлекаемый заклинаниями противников: нужно напрячь все силы культа, нужно пустить в него заколдованной стрелой гимна! Быть может, он остановится, быть может, удастся перехватить его на дороге и удержать у себя. Это дело нелегкое. Приходится конкурировать со многими соискателями. Всюду, у всех племен арийских, возжжены священные огни для жертвоприношения Индре, всюду раздаются по его адресу молитвенные формулы, заклинания, хвалебные гимны. «Много людских возлияний, — говорит стих X, 89, 16, — [много] молитв поющих жрецов очаровали тебя [Индру],

¹⁷⁵ Особое название жрецов, а может быть, и особый их разряд.

[но] приди к нам сюда на помощь, минуя всех [других] поющих [тебе], внимая [только] этому [нашему] общему воззванию!». Это было, вероятно, торжественное священнодействие, снаряженное жрецами-представителями нескольких общин, составивших союз в виду преследования какой-либо цели (например, для борьбы с дасью). И вот они стараются так или иначе привлечь Индру к себе (ибо какое может быть предприятие без Индры?), то есть отбить его от других. Такое же стремление отбить Индру находим мы и в стихе X, 160, 1: «О, Индра, да не остановят [не удержат] тебя другие, приносящие жертву». Тут же Индра приглашается распрячь коней и приняться за напиток Сомы, ему преподнесенный.

Подобная же конкуренция происходила и по отношению к другим божествам. Так в стихе V, 77, 2, читаем: «совершайте жертвоприношение Ашвинам рано утром, торопите их [Ашвинов]!.. Другой, кроме нас, также приносит [им] жертву, а кто жертвует раньше других, тот и получает». В другом месте о тех же Ашвинах сказано, что во многих местах (или многократно) призывают их молениями, но «придите к нашим возлияниям», «другие священнодействующие да не овладеют вами» (VII, 69, 6). «Зачем, — взывает жрец Ватса из рода Канвов в стихе VIII, 8, 8, — другие, кроме нас, осаждают вас хвалебными песнями? Сын Канвы, жрец Ватса, укрепил вас гимнами». Он вполне очевидно полагается на силу своего культа, по крайней мере, по отношению к Ашвинам: зачем другие воспевают Ашвинов? Ведь это напрасно: наш культ сильнее, они придут к нам. Но не все так самонадеянны, и в других местах этого рода довольно ясно звучит нота некоторого беспокойства, как бы другие не задержали искомое божество, например, в стихах IV, 44, 5 («да не овладеют вами, Ашвинами, другие благочестивые»), VIII, 65, 9 («пренебреги [Индра] всеми [прочими] благочести-

ыми, вдохновенными [жрецами] [или жрецами врага], прииди скорей», VII, 66, 12 («прииди, о, мощный, даже мимо возлияний врага, услышь мой зов») и так далее.

Понятие «молитвы», которое мы можем извлечь из этих и подобных обращений к божеству, далеко не совпадает с тем, которое мы привыкли соединять со словом «молитва». Это не моления в собственном смысле, это почти приказания, но только особого рода: их лучше всего называть «заклинательными формулами». В ту отдаленную эпоху арийцы Пенджаба еще не достигли той ступени развития, на которой люди впервые начинают молиться. Настоящая молитва начинается тогда, когда человек приходит к сознанию своего ничтожества перед всемогуществом божества, когда он в глубине души смиряется пред божественной волей, и обращается к божеству не иначе, как с полной покорностью и глубоким благоговением. Наприсно будем мы искать в гимнах «Вед» выражения этих чувств. Ведические отношения человека к божеству совсем иные. Человек еще не сознал своего ничтожества, он считает себя если не равным божеству, то нужным ему. Дело в том, что в руках человека находится нечто такое, без чего боги не могут обойтись, сила, которая необходима богам, которая их питает, поддерживает их божественную мощь и даже бессмертие. Эта сила есть культ вообще и «молитва» (в ведическом смысле) в частности. Ясное дело, что такое понятие «молитвы», как чего-то необходимого самому божеству, не есть наше понятие молитвы. Оно не включает в себе тех представлений смирения, покорности, благоговения, которые с нашей точки зрения должны непременно входить в это понятие. Оно ставит человека на одну доску с божеством и устанавливает между ними отношения двух договаривающихся сторон.

Постараемся же ближе определить сущность ведической «молитвы», то есть те психологические моменты, выражением которых она была.

3. Молитва — часть культа. Сила культа

Первое, что необходимо установить как правило, сводится к следующему: *молитва еще не отделена от культа*. Изучая многочисленные гимны «Ригведы», мы убеждаемся, что индусы того времени «молились» не иначе, как совершая известные обряды жертвоприношений. Молитва — это одна из частей культа. Сама по себе, независимо от последнего, она немыслима: она потеряла бы всю свою силу, не дошла бы до божества, не могла бы на него воздействовать.

Итак, выяснить ведическое понятие о силе молитвы можно только в связи с общим понятием о силе культа. Это последнее соображение раскроется само собой по мере того, как мы будем знакомиться с природой культовых божеств, Агни и Сомы. Но прежде чем мы перейдем к изучению этих божеств культа, необходимо сгруппировать несколько мест из гимнов, чтобы читатель мог составить себе наглядное представление о том, какую силу и какую роль приписывали индусы эпохи «Вед» культу вообще и «молитве» в частности.

В стихе III, 32, 11 прославляется один из важнейших подвигов Индры — убийство «змеи» (под которой, вероятно, понималась туча). В следующем стихе 12, в конце, прямо сказано, что при совершении этого подвига палице Индры помогло жертвоприношение, а в начале стиха — что жертвоприношение и преподнесение напитка Сомы было для Индры укрепляющим средством. Далее, в стихе 13-м, сказано: «Посредством жертвоприношения я привлек Индру, я мог бы склонить его к новому благодаянию, его, который укрепился гимнами древними, средними и нынешними». Это одно из наиболее категорических мест. Боги получают свою силу, крепость, рост и прочее от культа. Не лишне будет обратить внимание на некоторые термины,

употребленные здесь, тем более что они принадлежат к числу повсеместных. Выражения, которые я передал словами «укрепляющее средство» и «укрепился», произведены от корня *vardh*, основное значение которого — расти. От него мы имеем слово *vardhana*, употребленное в нашем месте и обозначающее, как прилагательное, «дающий рост», «укрепляющий», «развивающий», а как существительное — «средство, дающее рост», «сила, благоприятствующая развитию». Культ для божества есть именно такое средство или сила, такое *vardhanam*. Боги под воздействием культа «растут», «развиваются», «крепнут», «благоденствуют». Эти оттенки выражаются обыкновенно разными формами, произведенными от того же корня *vardh*. Так например, в стихе VII, 95, 6 сказано: «Прославим этого Индру, которого возрастили гимны». Мы бы совершенно искажали смысл стиха, если бы санскритский термин *vavrdhur* (взрастили, взлелеяли, укрепили) перевели бы «возвеличили» или «прославили». Насколько такой перевод был бы плох, можно, помимо всего прочего, усмотреть из сопоставления приведенного стиха с параллельным ему стихом VIII, 6, 35, где стоит тот же самый глагол (*vavrdhur*) и тот же термин употреблен для обозначения гимнов (*uktha*). Последний стих гласит: «Индру возрастили (упитали) гимны, как реки-океаны».

В стихе VII, 19, 11 певец обращается к Индре с пожеланием, чтобы он «возрос» или «укрепился» (опять тот же глагол *vardh*) телом, поощряемый или побуждаемый молитвой. Подчеркнутое выражение употреблено также в стихе III, 34, 1, где между прочим сказано: «Индра, поощряемый [побуждаемый] молитвою, возрос [окреп] телом и наполнил собою два мира [небо и землю]». В следующем же стихе 2-м говорится: «Я возношу речь [т. е. молитву, гимн], как поощрение для тебя, мощного поителя, снаряжая [тебя] к бессмертию».

Итак, Индра получает от культа вообще и от «молитвы» в частности, так сказать, толчок, импульс, побуждающий его развиваться, расти, крепнуть. Мало того: культом, гимнами, «молитвами» жрец «снаряжает» Индру для бессмертия. Вот идея, которая не может не показаться нам еще более странной и чуждой нашему религиозному чувству, чем та, что культ, молитвы, гимны являются для божества источником «роста» и силы. А между тем расстояние между этими двумя идеями не так уж велико, и если мы примем одну, то нам не трудно будет, отрешившись от современных понятий, постичь и другую, в особенности, когда мы ближе познакомимся с ведическим понятием «бессмертия». К анализу этого последнего мы обратимся немного ниже, а пока я укажу только на следующую черту, которая поможет нам разобраться в этих столь чуждых нам воззрениях. В вышеприведенном выражении стиха III, 34, 2 «я возношу речь — как поощрение тебе, могучему воителю» сквозит представление о том, что хотя Индра есть сам по себе, по природе своей, независимо от культа, могучий воитель, но «речь» всё-таки ему необходима, как толчок, как некоторое поощряющее, укрепляющее, вдохновляющее средство, благодаря которому этот герой получает возможность обнаружить и развернуть свою мощь. То же самое проглядывает и в выражении стиха X, 116, 5: «Тебе, мощному, я даю мощь и силу». Индра могуч сам по себе, но этой природной мощи еще недостаточно, она как бы находится в скрытом виде, в потенциальном состоянии; жрец чарами культа содействует ее обнаружению, ее дальнейшему развитию, а главное он овладевает ею и направляет ее так, как это выгодно для людей. Такое же заключение мы выносим и из стиха X, 120, 5, где между прочим сказано: «Я побуждаю [привожу в действие] твои оружия посредством гимнов [«речей»], я изощряю

твои силы молитвою». Равным образом и бессмертие богов требует поддержки со стороны культа. Боги бессмертны, так сказать, потенциально; посредством культа это бессмертие, если можно так выразиться, реализуется. Оно стоит к культу в тех же отношениях, как и их «рост», «сила», оружие. «Вам, — говорится в стихе X, 52, 5, — доставляю я посредством жертвы мощное бессмертие, с тем чтобы дать вам, о, боги, простор [благоденствие]; я бы желал вложить палицу в руки Индры, чтобы он вышел победителем из всех этих битв!» — «Возьми себе мой гимн [который] лучше любого союзника», гласит стих I, 10, 10.

После всего сказанного читатель мог достаточно ознакомиться с общим понятием ведической «молитвы». Теперь я укажу на те термины, которыми чаще всего обозначаются в гимнах «Ригведы» разные виды словесных обращений к божеству. Чаще всего употребляются, как своего рода технические термины, слова: *gir*, «голос», «пение»; *vāc* — «речь», «пение»; *brahman* — «экстаз»; *dhī* — «мысль», «желание, намерение», «стремление»; *dhīti* — то же самое, и некоторые другие слова для обозначения разного рода обращений к божеству, преимущественно призывных, поощрительных, просительных, благодарственных, а также и хвалебных, но для последних, для славословий в собственном смысле, существует специальный термин *stoma* — «хвала, прославление», «гимн».

Эта терминология довольно наглядно рисует нам ведическое понятие молитвы. Ведическая «молитва» прежде всего есть *vāc* и *gir*, то есть, она непременно должна быть выражена в словах и пропета. Оба термина выражают в себе представления речи-пения. Индусы эпохи вед не имели понятия о молитве мысленной, о молитвенном настроении независимо от его выражения в слове и пении. Ибо в таком случае как же божество

услышит молитву? Мало того: такая молитва, если бы даже она как-нибудь и дошла до божества, не подействует на него, потому что она действует именно своими словами: их звучанием, ритмом речи, чарами этого ритма. Вот эти-то чары и их воздействие и обозначались вышеприведенным термином *brāhman*¹⁷⁶.

«Молитвы» понимались как нечто объективное, независимое от молящегося человека; это отнюдь не просто функция души человеческой, это — как бы самостоятельные и к тому же одаренные сверхъестественной силой существа, которыми люди пользуются в своих сношениях с богами, потому что эти существа, эти «богини речи», обладают особой магической силой — действовать на волю богов. Одним словом, «молитвы» и гимны были объективированы и обоготворены. Позже мы познакомимся с некоторыми мифологическими образами, сюда относящимися. Теперь же нам нужно прояснить ведическое понятие бессмертия, мимоходом затронутое выше; это необходимо, между прочим, для правильного понимания ведической идеи культа.

4. Бессмертие богов и людей

Бессмертие — это отличительный признак богов. Боги и богини, обоготворенные явления природы, разные атрибуты божеств очень часто определяются эпитетами *amṛta* и *amartya* — бессмертные, люди же, в противоположность божествам, называются *marta*, *martya* — смертные. Это различие между «двумя племенами», как называются в гимнах «Вед» люди и боги, проведено с достаточной отчетливостью и последовательностью. Но при всём том расстояние между бессмертием богов и

¹⁷⁶ Нужно отличать это *brāhman* (сред. рода, имен. пад., ед. ч. — *bhrama*) от слова *brahman* — (муж. р., имен. п., ед. ч. — *brahmā*), — «жрец».

смертностью людей, с ведической точки зрения, далеко не так велико, как мы могли бы думать.

Боги бессмертны, но их бессмертие не обходится без поддержки культа, а культ находится в руках людей, стало быть, люди являются некоторым образом благодетелями бессмертия богов. Божество как бы ждет от смертных подтверждения и признания своего бессмертия, как и других атрибутов. Эта черта с особенной наивностью сказалась в стихе VIII, 93, 5, обращенном к Индре: «Когда же, о, истинный владыка, мощно-возросший, ты думаешь о себе так: “Да не умру я”, — то это у тебя вполне верно [основательно]». Без такого подтверждения и без поддержки со стороны культа, бессмертие Индры могло бы истощиться, иссякнуть, как это могло бы случиться, например, с его силой, храбростью и так далее. Совершая для того или другого божества таинство культа, акт жертвоприношения, человек, по выражению стиха III, 34, 2, «снаряжает» его, это божество, «для бессмертия».

На чём же зиждется эта таинственная сила культа?

Первоисточник бессмертия, это — *священный огонь* (Агни). Он именуется бессмертным (amṛta, amartya) не только как бог, как всякое божество, но и как источник бессмертия для других богов. В этом смысле он называется также «стражем» и «хранителем» бессмертия, например, в стихах VI, 7, 7 и VI, 9, 3. В стихе же VI, 7, 4 мы находим такое обращение к огню: «Твоею силою [боги] достигли бессмертия».

Как образовалось такое воззрение на огонь, это мы постараемся рассмотреть ниже. Пока примем его как факт: оно даст нам ключ к объяснению таинственной силы культа — поддерживать бессмертие богов. Дело в том, что огонь есть по преимуществу божество культа, он образует его необходимую основу, без которой немислимо никакое священнодействие. Все, что люди

преподносят богам в акте жертвоприношения, проходит через священный огонь, который служит посредником между людьми и богами. Таким образом, в таинстве культа боги вступают в непосредственное общение с огнем, этим первоисточником и хранителем бессмертия. Вот почему культ может оказывать поддержку бессмертию богов, и вот почему слабый смертный, совершая таинство жертвоприношения, имеет полное право сказать богу: я снаряжаю тебя для бессмертия.

Но в культе еще есть другой источник бессмертия. Это — священный напиток Сомы, играющий весьма важную роль в религиозной системе ведаизма. Соме есть божество не только опьянения, экстаза, пения, поэзии, но также и бессмертия, как и Агни. Он именуется бессмертным в том смысле, как и огонь, то есть он бессмертен не только сам по себе, но и служит источником бессмертия для других богов. Это прямо сказано в стихе IX, 106, 8: «Боги выпили тебя для бессмертия».

Итак, культ является для богов поддержкой их бессмертия, потому что он зиждется на огне, и потому также, что напиток Сомы составляет его существенную принадлежность.

Но благодеяниями культа пользуются не одни боги; ими пользуются и люди. Можно даже сказать, что культ есть учреждение, имеющее в виду преимущественно благо людей. Он оказывает известные услуги богам, обязуя их тем самым покровительствовать и помогать людям. Но, помимо этого, люди непосредственно извлекают известные выгоды из культа, участвуя вместе с богами в «жертвенном пиршестве», вкушая жертвенную пищу и напиток Сомы. Они, стало быть, также «приобщаются» Агни и Соме, этим первоисточникам бессмертия. Неужели же это приобщение не отразится на их смертной природе? Ясное дело, что оно

не может пройти бесследно, и человек таким путем приобретает своего рода «бессмертие».

В чём же состоит это бессмертие смертных?

Прежде всего, оно сводится к размножению потомства. Стих V, 4, 10, гласит: «Я, считающий себя смертным, взываю к тебе, бессмертному: о, Джатаведас [мудрец, “знающий существа” — эпитет Агни], дай нам славу, — да достигну я бессмертия потомством». В стихе I, 31, 7, находим следующее: «Ты, Агни, ежедневно сообщаемь смертному высшее бессмертие и славу». Здесь опять наряду с «бессмертием» говорится о «славе»: это не что иное, как увековечение имени в потомстве, это почти синоним «человеческого бессмертия», которое состоит в продлении рода. Слава, о которой так часто говорится в гимнах «Ригведы», о даровании которой так часто молят богов авторы гимнов, обозначает таким образом жизнь в потомстве, а жизнь в потомстве есть своего рода бессмертие. По понятиям эпохи, это одно из величайших благ, какие только могут выпасть на долю смертных. Гимны «Ригведы» переполнены молениями о продлении рода, о даровании сына — продолжителя рода», о размножении потомства. Здесь мы опять встречаемся с одной из характерных идей древности — со своеобразным, весьма отличным от нашего, пониманием личности и ее отношений к предкам и потомкам. Неразрывными религиозными узами был связан человек с целыми поколениями своих предков, души которых, наряду с богами, являются предметом религиозного почитания. Эти души предков обозначаются словом: *pitaras* — «отцы». Им посвящен, между прочим, гимн X, 15, где они призываются к жертвоприношению, и где у них испрашиваются те же блага, о которых обыкновенно просят богов. Вообще «отцы» в гимнах «Ригведы» неоднократно ставятся на одну доску с богами и даже представляют

ся участниками разных подвигов и космогонических деяний богов. В указанном гимне призываются «отцы» недавно умершие, и те, которые умерли в более отдаленное время, и те, которые умерли в глубокой древности, что выражено так: «Близкие [к нам], средние и отдаленные». То же самое высказано несколько иначе в стихе 13, обращенном к Агни: «Отцов, которые здесь, и тех, которых нет здесь, — которых мы не знаем, ты знаешь, о, Джатаведас, сколько их». Все эти поколения предков призываются к участию в жертвенном пиршестве, им преподносят жертвенную пищу, возлияния, напиток Сомы. Этот культ предков необходим для поддержания их бессмертия и образует священную обязанность человека, для которого потерять связь с предками значило потерять целое, часть которого он составлял. Это целое слагалось из двух огромных половин: из длинного ряда поколений, теряющихся в глубине времен, и из неопределенно-длинного ряда грядущих поколений. Вне этого целого, без этих двух половин, человек не может существовать ни юридически, ни нравственно. Он теряет всё и становится «непомнящим родства». Но в особенности теряет он свои права на бессмертие, потому что бессмертие осуществляется для человека только в непрерывности рода и родового культа предков. С прекращением потомства сам собою падает культ предков, а с тем вместе должно иссякнуть их бессмертие; таким образом в продлении рода заинтересованы целые поколения, отошедшие в вечность, и когда молящийся взывает к Агни и другим богам о даровании сына, о потомстве, о продлении рода, то он молит об этом не за себя только, а за всех своих предков, он является в этом случае ходатаем целого рода, и его моления есть коллективное моление многих поколений мертвецов.

Итак, заключая всё сказанное о ведическом понятии бессмертия, мы можем подразделить его на три

категории: во-первых, бессмертие Агни и Сомы, представляющееся абсолютным и служащее источником бессмертия для других богов, а также и для людей; во-вторых, бессмертие других богов (кроме Агни и Сомы и отчасти также кроме Земли и Неба — божеств космических), представляющееся относительным, требующее подтверждения и поддержки со стороны культа; в-третьих, бессмертие людей, еще более относительное, сводящееся к бессмертию душ и непрерывности рода, целиком основанное на родовом культе предков.

Сознанию древних индусов эпохи «Вед» смертная природа человека представлялась абсолютной (если можно так выразиться) только по отношению к бессмертию Агни и Сомы. В отношении же к бессмертию Индры и других некультовых божеств (за исключением Земли и Неба), — бессмертию, в известной степени условному, — она представлялась далеко не столь абсолютной. Человеку стоило только умереть, чтобы его душа приобщилась к бессмертию, подобному тому, которое свойственно богам. И если это человеческое бессмертие немыслимо без поддержки культа, то и бессмертие Индры и других богов в свою очередь без нее не обходится. Такой взгляд как бы приближал человека к божеству, и есть основание думать, что самое понятие «бессмертия» развилось из понятия «долгой жизни», и что первоначально боги назывались бессмертными не в смысле «неподлежащих смерти», а в смысле «долго живущих», «не [скоро] умирающих».

Но когда человек сравнивал свою смертную природу или свое человеческое бессмертие с бессмертием Агни и Сомы, то в его сознании обрисовывалось отношение иного рода. Агни и Сома бессмертны и вечны, их жизненная мощь не может иссякнуть и не нуждается в поддержке со стороны культа, который от них же и получает всю свою силу. Пред лицом Агни и Сомы че-

ловек должен был яснее всего сознавать и признавать всю бренность своей смертной природы. И действительно, противопоставления смертной природы человека бессмертию божеств чаще всего встречаются в гимнах, посвященных Агни и Соме. Но это сознание своей бренности должно было быть весьма своеобразно и, конечно, весьма мало отвечало подобному же сознанию, свойственному нам, ибо общее отношение индусов эпохи «Вед» к божеству далеко не походило на наше. Изучая религиозное сознание древних, мы должны по возможности не поддаваться весьма понятному искушению — приписывать им наши современные или вообще более поздние понятия и чувства.

До какой степени ведическое противопоставление человеческой смертности бессмертию Агни своеобразно и как трудно понять его сущность, стоя на нашей или вообще более поздней точке зрения, ярче всего обнаруживается в стихе VIII, 19, 25, гласящем: «Если бы, о, Агни, ты был смертным, то бессмертным был бы я». Чтобы понять, что это значит, и какое отношение к божеству тут сказалось, нужно предварительно ознакомиться с ведической теософией огня и с ведическим учением о культе в его отношениях к миру, богам и человеку.

5. Наивно-религиозное отношение к огню

В гимне VI, 9, посвященном Агни, есть такое полустихие: «Он — первый жрец, смотрите на него вы. На этот свет — бессмертный среди смертных».

Здесь, как и во множестве других подобных мест, выражено особого рода религиозное чувство, которое нам трудно вполне понять и невозможно прочувствовать, но всё-таки, при известном усилии мысли и симпатического воображения, мы можем составить себе

приблизительное понятие о нём. Прежде всего мы усматриваем, что в основе этого чувства лежит какое-то детски-наивное отношение к огню, осложненное некоторой мистической восторженностью.

Вот несколько мест, воспроизводящих это наивное отношение к огню:

I, 94, 7: «Ты, который со всех сторон являешь прекрасный и одинаковый вид, светишь даже издали, подобно молнии; ты смотришь, о, бог, даже сквозь тьму ночи».

IV, 7, 10: «Тотчас же обнаруживается мощь новорожденного, когда ветер раздувает его пламя; он простирает к дровам острый язык; даже твердую пищу он раздробляет челюстями».

IV, 10, 5: «Твой вид, о, Агни, в высшей степени сладостен, как днем, так и ночью; как золото, великолепно сияет он вблизи».

IV, 11, 1: «Прекрасный, о мощный Агни, твой лик сияет при солнце; яркий на вид, он виден даже ночью».

V, 1, 1-2: «Проснулся Агни [пробужденный] возжжением людей. Как птицы, летящие к ветке, мчатся к небу его лучи. Проснулся жрец [Агни] для жертвоприношения богам, высоко поднялся рано утром благоклонный Агни; обнаружилось яркое пламя возжженного, — великий бог из тьмы освободился».

V, 7, 4: «Даже ночью он делает свет для находящегося вдали, когда, нестареющий очиститель, он сокрушает деревья».

VI, 6, 3: «Во все стороны растекаются, движимые ветром, о, Агни, твои яркие лучи, о, яркий».

VII, 3, 2: «Он запыхтел, как конь, жадно устремляющийся к пастбищу... Ветер вздувает его пламя, но путь твой остается черным».

VIII, 43, 3-5: «Как звезды... ярок твой блеск, о, Агни. Зубами пожирает он дрова. Светозарные огни,

которых знаменем служит дым, гонимые ветром, ретиво стремятся к небесам. Эти возжженные огни ретиво обнаружались, как светочи [или знамена] зорь».

Х, 45, 7: «... он вздымает, клубя, красный дым, — ярким пламенем стремится он к небу».

Подобные места попадаются довольно часто в гимнах «Ригведы». В них отразилось то впечатление, которое производил огонь на младенческие умы огнепоклонников. В явлении огня всё казалось им удивительным и необычайным. Яркое пламя огня, его жар, его блеск, его дым вызывали восторженное удивление. Поразительным казался и тот факт, что огонь светит даже ночью, а равно и то, что он виден издали. С чувством особого изумления было отмечено также стремление огня к небу при содействии ветра. Не без любопытства наблюдали, как огонь «пожирает» дрова, растения и всякую пищу, которую ему предлагали, причем особенно казалось поразительным то, что это легкое, эфирное существо так легко справляется не только с мягкой, но и с твердой пищей.

Итак, они изумлялись. Их воображение было поражено явлением и свойствами огня. Возьмем же это изумление, как психологический момент, и будем следить за его дальнейшим развитием. Но при этом необходимо отметить действие двух важных факторов, под влиянием которых это «наивное изумление» преобразовывалось и претворялось в религиозное чувство.

Первый фактор — логический. Логика подсказывала, что огонь есть живое существо, одаренное разумом и волей. На той ступени развития, на которой стояли эти огнепоклонники в древнейшее время, человек в высшей степени субъективен и представляет себе вещи не иначе, как приписывая им свои собственные атрибуты. Ощущая в себе жизнь, волю, чувство, разум, он всюду усматривает присутствие этих признаков. Он

иранее предрасположен во всяком явлении встретить живое и сознательное существо. Наблюдения, которые он делает, черты, которые бросаются ему в глаза, в большинстве случаев идут навстречу такому предрасположению и оправдывают эту точку зрения. Так, в огне прежде всего бросалась в глаза его яркость, стремительность, подвижность, жар его пламени, теплота, которую он распространяет, — признаки, невольно вызывавшие в уме представление жизненности. Но логика шла дальше. Огонь — живое существо, однако он отличен от всех других существ, и в том числе от человека, он — существо совершенно своеобразное и при том — могучее, грандиозное, грозное, великое. Своеобразие огня была отмечена с особой тщательностью. Так, например, отметили, что он виден издали (VII, 1,1), что, с какой стороны ни подойти к нему, он всегда обращен лицом к человеку (VII. 12, 1), что его пламя и блеск нельзя схватить (руками) (VIII, 23, 1) и так далее. Величие, сила, великолепие огня отмечаются во множестве мест, между прочим, и в тех, которые мы привели выше, а также выражены разными эпитетами в роде: могучий, сын мощи, прекрасный, прекраснеликий, чарующий, великий и т. д.

Таким образом, путем логики, подкрепленной наблюдением, люди пришли к воззрению на огонь, как на живое существо, одаренное волей и разумом¹⁷⁷, как одарен ими человек, но только существо высшего порядка, существо, «сверхъестественное» или, лучше сказать, сверхчеловеческое.

Второй фактор — культурный. Открытие огня, то есть, способов искусственно добывать его (из дерева посредством трения, и из камня через высекание), совершенное в глубочайшей, незапамятной древности, задолго

¹⁷⁷ Мудрость Агни — это один из важнейших его атрибутов, мы рассмотрим его несколько ниже.

до разделения индоевропейских племен, было в свое время величайшим завоеванием и могущественнейшим орудием цивилизации. И много веков спустя, уже после разделения индоевропейских племен, долго еще сохранялись старые предания о священном огне, о многочисленных услугах и благодеяниях, которые он оказал людям. Благодетельная и цивилизаторская роль огня живо чувствовалась, и память о ней, переходя от поколения к поколению, дошла до поздних потомков, из которых одни, именно греки, сберегли эти отголоски глубокой древности в сказаниях о Прометее, вошедших в «Теогонию» Гесиода и в известную трагедию Эсхила, а другие, индусы эпохи «Вед», оставили нам свои воспоминания, сюда относящиеся, в многочисленных гимнах, которые они в течение целого ряда веков слагали своему любимейшему богу Агни, кроткому другу и гостю людей.

Так, в одном месте сказано, что Агни сделал людей оседлыми или устроил их жилище (III, 1, 17), и что он, бессмертный, основался князем в жилище смертных, устроая их общежития (III, I, 18). В другом месте говорится, что «он просветил людей, явившись соучастником в их культе; им управляют они великой уздою [культа]; он живет в их жилищах, устроая их» (IV, 1, 9). Он является божеством — покровителем брака, блюстителем семейного очага: «Он делает супругов согласными» (V, 3, 2). Здесь же оно сравнивается с Митрой, божеством общежития, союза, согласия. Конечно, эти и подобные места, скорее всего, изображают нам роль и значение Агни в ту эпоху, когда слагались соответственные гимны, и могли не рассматриваться их авторами, как отголоски глубокой древности и воспоминание о первобытной роли огня. Тем не менее, мы можем утилизировать эти места и в этом последнем отношении; Агни в эпоху «Вед» только продолжал делать то, что делал раньше, — обустривать жилища смертных, приучать

их к оседлости, основываться среди людей, покровительствовать семейному началу и так далее. Это было только дальнейшее развитие и осложнение всё той же культурной и цивилизационной деятельности огня, которая началась задолго до эпохи «Вед», до выделения индусов и других родственных народов, в глубочайшей индоевропейской древности. Но вот одно место, которое, на мой взгляд, представляется именно как бы глупым воспоминанием о первобытной роли огня: «Как мать, — читаем в стихе V, 15, 4, — он кормит [или лелеет] каждого человека, [служба ему] для питания и для дарения»... Здесь дана уж слишком наивная оценка услуг огня, состоящих в том, что он варит пищу, а ночью освещает жилище, — факты, которые индусам эпохи «Вед» должны были казаться слишком обычными и повседневными, чтобы останавливаться перед ними с религиозным изумлением. Этот стих, как и вышеприведенные места, выражающие наивное отношение к физическому явлению огня, отзываются той отдаленной древностью, когда утилизация огня была еще делом сравнительно новым, непривычным, диковинным.

Далее, сознание культурного значения огня скаплилось в тех местах, где Агни называется отцом и матерью людей (VI, 1, 5; V, 4, 2), их братом (VIII, 43, 16), другом (III, 4, 1; VIII, 43, 14; VIII 71, 9; X, 87, 21), милым, дружественным, любезным (*priya* I, 128, 8; III, 23, 3 и др.), милым гостем людей (V, 1, 9; VI, 15, 6; VI, 16, 42 и др.). Сюда же относятся те места, где Агни называется *mītra*, («друг») или сравнивается с Митрой, причем в большинстве случаев остается неясным, как следует перевести этот термин: словом ли «друг», или собственным именем Митра, принадлежащим очень древнему индоиранскому божеству, заправлявшему общественными отношениями людей. Таковы стихи: I, 58, 6; III, 5, 3–4; VI, 8, 3; VII, 9, 3; X, 20, 2; X, 79, 7; VI,

15, 2; VIII, 23, 8; VIII, 31, 14; VIII, 74, 2; VIII, 84, 1 и другие. Сопоставление Агни с божеством Митрой несомненно в стихах VIII, 102, 12; V, 16, 1; VI, 2, 1; VII, 12, 3 и некоторых других. Сюда же относится и эпитет Агни *mitramahas* — «имеющий значение Митры» (VI, 2, 6; VI, 3, 6; VI, 5, 4; VI, 14, 6).

Итак, вот те три психологические фактора, действие которых было вызвано явлением и культурной ролью огня: 1) изумление перед его необычайными свойствами, 2) работа примитивной логики, приведшей к воззрению на огонь как на живое, сознательное и сверхчеловеческое существо и 3) сознание зависимости от него человека, сознание услуг, оказанных им людям, культурных благодеяний, которые он расточал. Совместное действие этих трех факторов привело к их слиянию в одно психологическое целое, явившееся как новый психологический момент, гораздо более сложный и заключающий в себе зародыши дальнейшего и весьма плодотворного развития. Это — *религиозное чувство по отношению к огню*. Установилась та специфическая связь (*religio*) человека с обоготворенным явлением, которая придает своеобразную окраску всем чувствам и помыслам, вызываемым в человеке данным явлением. Отныне человек будет изумляться ему, любить его, дорожить им, сознавать свою зависимость от него и так далее не так, как это происходило раньше. Все эти душевные струны будут теперь трепетать учащеннее и сильнее, их звуки будут чище, выше, страстнее, значительнее. Вникая в них, мы легко подслушаем первые аккорды зарождающегося мистического чувства, воздействие которого на младенческую психику человека было в высокой степени сильно и плодотворно.

6. Культурная религия, теософия и мистика огня

Возникновение религиозного отношения к огню привело к созданию его теологической и культурной концепции.

Вот эта концепция в том виде, как разработали ее индусы эпохи «Вед»¹⁷⁸.

Агни — это бог (*deva* — I, 128, 3; I, 189, 3–6; II, 1, 4; III, 3, 9; III, 4, 1; III, 14, 7; III, 20, 3–4; и во многих других местах). Эпитет *deva* принадлежит к числу наиболее распространенных (встречается около ста раз), причем из под него еще просвечивает первоначальное значение этого слова — «светлый» и «светоносный». Световая и огненная природа этого божества живописуется различными терминами, например, *ṣukra*, — «светлый, яркий» (IV, 1, 7; IV, 6, 8; VI, 48, 7 и другие), *ṣuci* — то же (I, 31, 17; I, 60, 2; II, 1, 14; IV, 2, 15 и так далее), *tapasvat*, «пылающий, горячий» (VI, 5, 4), *tapistha*, «наигорячейший» (VI, 5, 4) и многие другие, а также такими эпитетами, как *ṣucījīhva*, «имеющий блестящий, светлый язык» (II, 9, 1), *ṣucidat*, «имеющий светлый, яркий зуб» (V, 77), «владыка яркого блеска или пламени» (V, 6, 5) и тому подобными.

Но все эти квалификации еще не определяют сущности, то есть, особенности этого божества с ведической точки зрения. Для индусов эпохи «Вед», как и вообще для древних народов, стоявших на той же ступени развития, сказать, что такой-то, Агни, Индра, Аполлон, Зевс — является богом, значило сказать либо вовсе ничего, либо, по крайней мере, очень мало. Нуж-

¹⁷⁸ Мы ее очертим здесь большими линиями — на основании тех эпитетов Агни, которые в гимнах, ему посвященных, повторяются чаще других или же принадлежат к числу наиболее характерных для него. 831 «эпитет» Агни был собран мной в книжке «К истории культа огня у индусов в эпоху Вед» (Одесса, 1887 г.).

но было определить — *чего именно этот бог есть бог*. Понятие «бог» было равносильно понятию «деятель», «заправитель», «владыка», «податель», причем каждое божество действовало в определенном районе, заправляло известным кругом явлений, было владыкою и подателем известных благ. Были, разумеется, такие «дары», которые могло дать любое божество, и также некоторые явления рассматривались как общая принадлежность двух, трех, многих, даже всех богов. Но, за вычетом этих случаев, каждое божество имело свою специальность, свою строго определенную функцию. В чём же состояла специальность или функция Агни?

Самый распространенный и самый характерный эпитет Агни — это *hotar* (например, I, 1, 1–5; I, 12, 1–3; III, 14, 1; V, 10, 7 и так далее, всего около 140 раз), «жрец», и при том такой, специальность которого в том, чтобы совершать возлияния богам и произносить молитвенные воззвания, к ним обращенные (*hotar* — от корней *hu*, «лить» и *hū*, «взывать»). Наряду с этим эпитетом употребляются и другие, равнозначные или параллельные, например, *havyavah*, «возносящий возлияния» (I, 12, 2–6; I, 4, 4 и другие, около 26 раз), *havyavahana*, то же самое (I, 36, 10; III, 9, 6 и далее), а также и такие, которые дополняют жреческую характеристику Агни чертами, прямо не выраженными эпитетом *hotar* и ему подобными. Так, Агни называется *vipra*, «вдохновенный жрец», «жрец в экстазе» (от корня *vip*, «дрожать»; I, 14, 2–9; III, 2, 13 и далее, около 25 раз), *rtvij*, «жрец, совершающий обряды культа», от *rtu*, «обряд» и время, для него определенное (сравни с латин. *ritus*) и глагола *yaj*, «священнодействовать» (I, 1, 1; I, 44, 11 и далее), *rtupati*, «владыка культа, обрядов», X, 2, 1, *adhvaryu*, «жрец», III, 5, 4, *purohita*, «жрец-представитель», например, духовник князя, — специальность, уже возникавшая в эпоху «Вед» (I, 1, 1; I,

128, 4 и далее). У индусов жреческое дело весьма рано получило широкое развитие и породило разные специальности, которые обозначались приведенными и еще другими терминами (udgātar — жрец-певец, potar — жрец-очиститель, преимущественно священнодействовавший при очищении напитка Сомы, и другими). Агни являлся представителем всех этих специальностей; он был жрец вообще и по преимуществу, но в особенности он был hotar — жрец, совершающий возлияния богам и возносящий к ним молитвы людей. Из того, что слово hotar вообще и в применении к огню употребляется гораздо чаще других названий жреца, можно заключить, что древнейшей жреческой функцией была именно функция хотара.

В чём же собственно выражалась жреческая деятельность Агни? Во-первых, он приводил богов к жертвоприношению. В гимнах, ему посвященных, очень часто встречаются обращения к нему в таком роде: «Приведи сюда богов», «приди сюда вместе с богами» и подобные. Во-вторых, он возносил к богам возлияния, жертвенные дары, молитвы и гимны людей. Боги «вкушали» всё это не иначе, как через посредство Агни. Так в стихе II, 1,13 говорится, что «сыны Адити (Варуна, Митра, Арьяман и другие древнейшие боги) сделали его [своим] ртом и языком», а в следующем стихе 14-м, — что бессмертные боги «в нём вкушают [своим] ртом возлияние». В стихе III, 35, 9 — Индра приглашается пить напиток Сомы языком огня. Равным образом в стихах I, 14, 8 и V, 51, 2 боги приглашаются пить языком огня.

Таким образом Агни служит посредником между людьми и богами, и с этой точки зрения он именуется dūta, «вестником» — эпитет, принадлежащий не только к числу частых, но и наиболее характерных для Агни. «Едва родившись, ты становишься вестником», гово-

рится в стихе IV, 7, 9, то есть, едва зажгут священный огонь, как он уже вступает в общение с богами. «Поднимаются, — читаем в стихе VII, 3, 3, — твои нестареющие возжженные [огни], едва родился ты, самец; к небу идет красный дым; вестником, о, Агни, возносишься ты к небесам». «Мы избираем тебя в качестве вестника, — говорится в стихе I, 36, 3, — [тебя] жреца, обладателя всех благ; твои огни расходятся в разные стороны, когда ты становишься большим, твои лучи касаются неба». «Ныне мы избираем вестником благого Агни, многолюбезного, который возносит дым свой, как знамя, лучезарного, украшающего жертвоприношения на заре», I, 44, 3. В стихе 12-м того же гимна сказано, между прочим, что Агни идет исполнять свою функцию вестника, так как он жрец — *purohita*, как бы представитель или духовник богов. Стих II, 6, 7 говорит, что Агни шествует между двумя поколениями (между богами и людьми), зная тех и других, подобно тому, как вестник мира посредничает между двумя племенами. «Тебя, о, Агни, поставили [люди и боги] бессмертным вестником, возносящим возлияния» (VI, 15, 8).

Из этих и многих других подобных мест явствует, что Агни именуется «вестником» не в том смысле, в каком у греков назывался «вестником Зевса и богов» Гермес, мифологическое родство с Агни которого едва ли подлежит сомнению. Гермес — это бог-рассыльный, хожалый, вечно отправляющийся в далекий путь с разными поручениями богов, преимущественно Зевса. Агни далеко не играет такой служебной роли. Он является божеством самостоятельным, великим, а некоторые его атрибуты и та роль, которую он играет, ставят его в известном смысле выше других богов. Правда, он всё-таки служит богам и людям. Но он делает это не так, как Гермес, а как Прометей. Подобно последнему он является другом и благодетелем

смертных, среди которых он живет. Он гостит у людей, отсюда один из частых и характерных для него эпитетов *atithi*, «гость» (I, 44, 4; I, 58, 6; V, 4, 5 и так далее). Живя у людей, он является жрецом-посредником между ними и богами, он приводит богов к культу и возносит к богам дары, молитвы и гимны смертных. В этом-то и состоит его роль, как вестника. В конце концов, он — вестник постольку, поскольку он — жрец.

Этот бог, гость и благодетель смертных, рисовался в воображении его поклонников как великий мудрец, который всё знает, всё видит, всё понимает. Мудрость и всеведение Агни обозначаются разными эпитетами, например *cikiitvas*, «зрящий», «чуткий», «мудрый» II, 6, 8; III, 17, 2–5 и многие другие), *cikit* — то же (VIII, 102, 2), *cikitvinmanas*, «имеющий чуткий дух» (V, 22, 3), *kam*, «мудрец, вещий, поэт» (один из важных эпитетов, 1, 12, 6–7; I, 13, 2; I, 128, 8 и далее, более 50 раз), *kavikratu*, «имеющий разум или мощь мудреца» (I, 1, 5; III, 2, 4 и далее), *kavitama* (превосходная степень от *kavi*), «самый мудрый, самый вещий из вещих мудрецов» (III, 14, 1). Но важнейшим из эпитетов этого рода является *jātavedas*, «знающий существа», с которым выше мы имели случай познакомиться. Он встречается около 100 раз (I, 44, 14; III, 3, 8; IV, 58, 8 и далее). С тем вместе он для Агни гораздо характернее, чем другие термины, рисующие мудрость этого бога: в нём природа «бога-мудреца» схвачена с более существенной стороны, и вот почему, в то время как термины *kavi*, *kavikratu* и другие прилагаются не только к Агни, но и к некоторым другим божествам (в особенности к *Соме*), эпитет *jātavedas* является неизменной и исключительной принадлежностью Агни.

Выше был приведен стих X, 15, 13, где говорится: «Отцов, которых нет здесь, которых мы знаем, и тех, которых мы не знаем, ты знаешь, о, Джатаведас

[о, знающий существа], — сколько их». Агни знает даже тех «отцов», тех предков, которых не запомнят люди, он знает их всех, сколько бы их ни было, потому что он вообще «знает все существа». В другом месте мы находим тавтологическое объяснение термина *jātavedas*: стих VI, 15, 13 говорит, что «Агни *jātavedas* знает все существа». Это место любопытно, как свидетельство о том, что в известную эпоху этот термин понимался именно в указанном смысле, а не как-нибудь иначе. Теперь нам остается только объяснить, почему же Агни «знает существа»?

Ответ на этот вопрос подскажет нам одно выражение, находящееся в стихах 20 и 21 гимна III, 1. Там мы читаем следующее: «Во всяком существе помещен знающий существа (*jātavedas*)». Очевидно, Агни был назван *jātavedas*, то есть, ему было приписано «знание существ» на том основании, что он «находится во всяком существе». Но как и откуда могло возникнуть это последнее утверждение?

Огонь добывали посредством трения двух кусков дерева¹⁷⁹. Эта процедура рано или поздно должна была навести на вопрос: каким образом трение может производить огонь? На этот вопрос не могли отвечать иначе, как предположив, что огонь под влиянием трения выходит из дерева, в котором он раньше находился незримо, так сказать, в скрытом виде. Он спрятался в дерево, а трение только выманивает его оттуда.

Человеческому уму на той ступени развития, на которой стояли индусы эпохи «Вед», еще чуждо понятие процесса, функции, силы. Там, где мы видим про-

¹⁷⁹ Инструмент для добывания священного огня состоял из двух частей, называвшихся арани: одна из них была дощечка с углублением посредине, а другая — палочка, заостренный конец которой опускался в это углубление; посредством веревок или ремнем она приводилась в быстрое вращательное движение, результатом коего и было воспламенение ее острого конца. Огонь понимался, как сын двух арани.

цессы, он усматривал самостоятельные существа. Молитва, например, не была только функцией молящегося человека, она была самостоятельным существом, особого рода божеством. Огонь отнюдь не был «процессом горения», он был, прежде всего, живое существо.

Итак, огонь — это такое живое существо, которое имеет свойство невидимо скрываться в дереве, откуда его извлекают посредством трения. Опыт показывал, что он скрывается также в камне, откуда его получали через высекание. Далее было установлено его присутствие в грозовых тучах, из которых он выскакивает в виде молнии. А так как в этих тучах находятся небесные воды, то молния была понята как огонь, скрывающийся в водах, и получила специальное название «Агни — сын вод» (arām napāt). Дожди, падая на землю, приносят с собою зародыши огня, скрывающегося в дождевых каплях; вместе с последними эти зародыши проникают в землю и, оплодотворяя ее, переходят в растения, выходящие из земли и растущие под воздействием животворной мощи огня, в них пребывающего.

Эта своего рода «научная» теория, объяснявшая появление растительности и возможность добывания огня из дерева, ясно обрисовывается из сопоставления тех мест, где огонь называется сыном вод, растений, дерева (например, II, 1, 1; VIII, 23, 25; II, 1, 14; X, 51, 3 и прочие) и подразумевается такими стихами, как III, 9, 2, который гласит: «Когда, стремясь к деревьям, ты вступил в воды, как в матерей, то это твое возвращение не подлежало забвению, ибо, находясь вдали, ты [в сущности] был здесь», или VIII, 43, 9: «В водах, о, Агни, твое местопребывание; как такой [пребывающий в водах], ты стремишься к растениям». Наконец, явление животной теплоты и воззрение на огонь, как на источник всякой жизни и всякого роста, привели к убеждению, что огонь находится в теле людей и животных.

Сюда по всей вероятности относится эпитет Агни *tanunapat* — «сын тела». Итак, огонь находится видимо или незримо везде: на небе (где он обнаруживается молнией и лучами светил), в земле, в водах, в растениях, в камнях, в телах людей и животных. Это — божество *космическое, вездесущее и всепроникающее*. Его бессмертие является лишь необходимым постулатом этих атрибутов. Оно не есть то условное бессмертие, которое присуще, например, Индре, и возводится к понятию «долгой жизни». Оно больше этого «бессмертия», оно есть вечность, — другая сторона медали, которой первая сторона есть вездесущие и стихийность. Вот на чём зиждется то учение об «абсолютном бессмертии» Агни и о том, что он есть «источник» бессмертия для богов и людей, — учение, о котором мы говорили выше. Но в то же время эта вездесущность Агни обуславливает собою его качество мудреца. Как я думаю, слово *jātavedas* буквально и первоначально значило: тот, в обладании (*vedas* — «владение», от корня *vind*, «обладать», «обретать») или в ведении которого находятся все существа (*jāta*, «существо, тварь»). Позже этот термин получил оттенок — «знающий существа», «мудрец», так как его вторая половина, *vedas*, была понята, как происходящая от корня *vid* — «знать».

Такое толкование было выводом из основного понятия о вездесущии Агни: этот бог всё и всех знает, он обладает высшей мудростью именно потому, что он везде, во всём пребывает. Возможно также, что первоначальное значение этого термина имело и другой оттенок: слово *jāta* (причастие прошлого времени страдательного залога от корня *jan*, «рождать») употреблялось в среднем роде не только в смысле «существо», «тварь», но и в смысле «рождение», «происхождение», так что *jātavedas* могло значить также: «Тот, в обладании или ведении которого находятся рождения», то

есть, заправляющий рождением существ — бог, дающий бытие и жизнь всем вещам.

Таким образом, представление о мудрости огня развилось из его *теософической* концепции, из верования в стихийную природу этого божества, сокровенно пребывающего во всяком теле.

Но навстречу этому воззрению шло несколько иное представление о мудрости Агни, развившееся из другого источника, из вышеуказанного взгляда на культурное и цивилизационное значение огня. Как мы видели выше, индусы довольно долго не переставали смотреть на Агни, как на цивилизатора и благодетеля смертных, как на Прометея. Оттуда — один шаг к признанию необыкновенной мудрости Агни. Он — мудрец просто потому, что он «устраивает общежития смертных», что он — цивилизатор и Прометей. И мне кажется, что именно *эта* его мудрость, — культурная, житейская, общественная, обозначаемая специальным термином *amūṛga*, «неглупый»¹⁸⁰ (а — отрицание и *mūṛga*, «глупый», сравни с греч. μωρός), должна быть отличима от той его высшей, метафизической мудрости, которая характеризовалась термином *jātavedas*.

После всего вышеизложенного читателю должна быть ясна та связь, которая существовала между «культовой религией» и «теософией» огня. Конечно, употребление огня для целей культа должно было возникнуть раньше, чем развилась его «теософия». Последняя развивалась постепенно, по мере того, как открывали присутствие сокровенного огня в разных телах. Но когда эта теософия окончательно установилась, то не могла в свою очередь не воздействовать, и при том могущественно, на культовую концепцию огня. Выяснилось, что даром далекие праотцы избрали Агни жрецом-посредником между людьми и богами. Кому же испол-

¹⁸⁰ III, 19, 1; III, 25, 3 и далее, около десяти раз.

нять эту функцию, как не ему, божеству космическому и стихийному, всюду пребывающему, разлитому во всей природе, источнику жизни и бессмертия, обладателю высшей мудрости? Его призвание жреца-хотара только выиграло от того, что он был понят как Джатаведас. Теория культа и особенно воззрение на огонь, как на действующую силу, как на душу культа, в высокой степени окрепли, развились и расширились под воздействием теософической концепции огня-джатаведаса.

Но под тем же воздействием развилась и другая сторона этих сложных идей, группировавшихся вокруг симпатичного образа «кроткого друга и гостя» людей, а именно сторона *мистическая*. Агни — божество скрывающееся, прячущееся. Его нужно искать, и старые легенды, уходящие в глубокую индоевропейскую древность, повествовали о том, как впервые он был найден и утилизирован. Греки сохранили остатки этих преданий в сказаниях о Прометее, занесенных Гесиодом в его «Теогонию» и в «Труды и Дни», а позже разработанные Эсхилом (в трех трагедиях на эту тему; до нас дошла лишь одна — «Прометей-узник»). У индусов в гимнах «Ригведы» мы находим отрывочные черты из этого цикла, указывающие нам, что 1) было предание о том, как боги нашли огонь в водах небесных, III, 1, 3, и что 2) было другое предание о том, как люди или скорее некие богоподобные предки открыли его в дереве. Эти «Прометеи» называются различно: Ангирасами (например, V, 11, 6: «Тебя, о, Агни, положенного в потаенном месте, нашли Ангирасы, — тебя скрывающегося в каждом куске дерева, — и ты рождаешься посредством трения...»), Матаригиваном (Mātariṣvan, например, I, 148, I), Атхарваном (например, VI, 16, 13), Дадхьянчем (Dadhyaṇc), сыном того же Атхарвана (VI, 16, 14). Из этих имен два первые оказываются в числе эпитетов самого Агни. Так Агни назван ангирасом

(angiras) в стихах I, 1, 6; I, 31, 17; VI, 2, 10 и других (около 15 раз). Значение этого термина неясно, но, по видимому он имел какое-то отношение к процедуре поливания огня растопленным маслом (angiras, вероятно, от корня anj, сравни с лат. unguo — «мазать маслом») и могло первоначально значить «помазанник». Матаришван, как эпитет огня, находится в стихах X, 88, 19 и III, 29, 11, где сказано, между прочим, что Агни называется «mātariṣvan, когда образуется в (утробе) матери»... И в самом деле, этимологически mātariṣvan могло значить «развивающийся в матери». По видимому, этот эпитет обозначал огонь в скрытом виде, в зачаточном состоянии, в каком он невидимо находится, например, в дереве. Следует думать, что образы Прометея (у греков), ангирасов и матаришвана (у индусов) возникли из обособления известных атрибутов самого Агни. Что же касается до атхарвана, то это слово первоначально значило (и употребляется в «Ригведе» в этом значении) «жрец огня» (от athar, «огонь», сравни с авестийским atarsh, «огонь», — слово, исчезнувшее у индусов, но сохраненное иранцами).

Но эти легенды образуют только часть мистики огня. Существенное содержание этой последней имеет своим предметом «таинство» культа. Вот в немногих словах мистическая сущность этого «таинства».

Великое космическое божество, наполняющее собою Вселенную, величаво обнаруживающееся в световых явлениях неба, источник жизни и бессмертия, спрятано в дереве. Это его тайное убежище. Неоднократно говорится, что он «помещен тайно» или в «потенном месте» (guhā hitas), в тех двух «арани», из которых он извлекается посредством трения. Он представлялся зачатым в дереве и рождающимся от дерева. «В двух арани помещен Джатаведас, — гласит стих III, 29, 2, — словно зародыш, прекрасно-помещенный в



беременных женщинах». Это великая тайна — сокровище в дереве этого космического бога, и это великое таинство — его рождение от дерева, при содействии людей, на глазах у смертных. Бог исконный и вечный стал новорожденным младенцем. Он ежедневно обнаруживается смертными, как малютка. Но велика божественность, огромна сила этого бога-младенца: «Все вкусили твою мощь, когда ты, живой бог, родился от сухого дерева» (V, 11, 6).

Процедура культа — это великая мистерия, в которой люди овладевают величайшим божеством, превратившимся в младенца; с восторгом и религиозным трепетом взирают они на него, как он растет, как он пылает на алтаре, устанавливая связь земли с небом и обязуя богов служить людям. Объятые мистическим восторгом, они и приветствовали его крылатым словом гимна: «Он — первый жнец, смотрите на него вы, на этот свет — бессмертный среди смертных!..».

7. Культ и космос. Rtam

Из вышеочерченной культовой и теософической концепции огня вытекает следующее:

Великое и таинственное божество *культа*, Агни-жрец (hotar) — вместе с тем и божество космическое, движущая и животворящая сила космоса. Поэтому, *понятие мира и порядка, в нём царящего, осложняется представлениями, взятыми из понятия культа. Космос изображается как своего рода культ, как грандиозное всемирное жертвоприношение. Космос — это макрокосм культа.*

И наоборот: великое космическое божество, Агни-Джатаведас, есть вместе с тем и по преимуществу божество жертвоприношений. Поэтому, *понятие куль-*

ти и порядка, в нём царящего, осложняется признаками, взятыми из понятия космоса. Культ изображает-ся, как своего рода маленький космос, в котором собраны все важнейшие стихии и силы мира.

Между этими двумя сферами, космосом и культом, между этими двумя порядками, аналогичными и соотносительными, завязаны искони таинственные связи. Если культ зависит от космоса (ибо от него получает свой «материал»), то космос в свою очередь находится в прямой зависимости от культа, ибо в таинстве последнего этот материал так сконцентрирован и организован, что становится могущественной силой, магически воздействующей на весь мир. Эта сила находится в руках людей, — и люди управляют космосом «уздой культа».

Всё это, вместе взятое, то есть, вселенная, как микрокосм культа, культ — как микрокосм, их взаимные связи, их зависимость друг от друга, магическая сила культа, наконец, порядок, царящий в той и в другой сфере, — всё это образует сложную религиозную идею, которая в гимнах «Вед» обозначается словом *ṛtam*.

По своему этимологическому происхождению, это слово есть причастие прошедшего времени страдательного залога в среднем роде от глагола *ag* — *прииспособлять, прилаживать и приводить в порядок, в систему*. *Ṛtam* — это нечто организованное и пущенное в ход, как некий механизм.

В применении к культу этот термин обозначает тот строгий порядок, который соблюдался при совершении обрядов жертвоприношения. *Ṛtam* культа — это стройная система священнодействий и песнопений, подревле установленная и ненарушимо соблюдаемая во всех своих частях и подробностях. Но эта система, если можно так выразиться, не стоит на месте; она движется, она повторяется ежедневно, с незапамятных времен, с тех пор, как впервые отдаленные мифические предки,

по преданию, учредили таинство культа и упорядочили его составные части. С тех пор колесо культа катится безостановочно.

Вот несколько мест, где *rtam* обозначает именно «культ»:

V, 59, 1: «...пою Небу, возношу Земле *rtam*» (священнодействие).

VII, 21, 5: «...демоны [*çiṣnadevas* — «хвостатые»?] да не приступят к нашему *rtam*» (культу).

VII, 39, 1: «...проворный жрец да совершит нам *rtam*» (обряд жертвоприношения).

В применении к космосу, *rtam* обозначает порядок, господствующий в мире, правильную смену времен года, дня и ночи, движения светил, законосообразность явлений. Это космическое *rtam* изображается часто, как продукт творческой деятельности богов, причем каждое божество является творцом *rtam* — порядка в подведомственной ему сфере явлений. Так например, стих II, 28, 4 говорит, что «реки текут по *rtam* [закону] Варуны». В этом и подобных случаях *rtam* является синонимом других терминов, специально приспособленных для обозначения космического творчества (а также и законодательной, этической деятельности) богов. Таковы слова *vrataṃ* и *dhāma*, которые мы переведем: «закон», «устав», «завет», «основа» и тому подобные. В стихе VIII, 40, 8 говорится, что «по *vrataṃ* Индры и Агни текут потоки, которые они освободили от уз» (речь идет, очевидно, о пролитии дождя). Здесь слово *vrataṃ* употреблено как раз так, как в вышеприведенном стихе II, 28, 4 — слово *rtam*, или: «Бессмертные боги не нарушают ваших прочных *vratāni* [законов], о, Митра-Варуна» (V, 59, 4).

«На тебе [о, Варуна], как на скале, основаны непоколебимые *vratāni* [законы]». Космическое *rtam*, раз установленное, является непреложным законом для

самых богов. Так, в стихе V, 8, 4, сказано о богине Заре, что «она шествует правильно по пути *ṛtam*, как бы зная [как бы сознательно] не изменяет она направления».

Иногда для отличения *ṛtam* космического от *ṛtam* культа присоединяют к первому эпитеты: «великое», «мощное». Например, стих X, 8, 5: «Будь [о, Агни] оком и стражем *великого ṛtam*, будь Варуной [блустителем], когда ты грядешь к *ṛtam* [культа]». Здесь противопоставлены «великое *ṛtam*» и просто *ṛtam*. Первое есть космический порядок, второе — культ. V, 68, 1: «Воспойте вдохновенный гимн вашему Варуне и Митре: они, оба, великой властью обладающие, образуют *великое ṛtam*». VIII, 25, 4: «Великие Митра и Варуна, самодержцы, боги, владыки, *святые* [условный перевод термина *ṛtāvan* — прилагательное от *ṛta*, собственно: принадлежащий к *ṛtam*], провозглашают *великое ṛtam* [космический уклад и моральный закон]». С этой же точки зрения смотрю я и на «великое *ṛtam*» стиха I, 75, 5, где Агни приглашается вознести жертву Митре, Варуне, богам вообще и «великому *ṛtam*», — космическому порядку, который здесь как бы олицетворяется и ставится рядом с богами.

Термин *ṛtam* в обоих своих значениях в сущности непереводаем, и в этом состоит его отличие от синонимов, каковы вышеприведенные *vratam* и *dhāma*, имеющие значение закона космического и морального, и *yajnas*, *adhvaram* и другие, обозначающие «культ», «жертвоприношение». Когда употребляли слово *ṛtam* в значении «культ», то при этом мыслили связь культа с космосом и, так сказать, подчеркивали космический характер культа и его элементов. И наоборот: применяя слово *ṛtam* к обозначению мирового порядка, этим самым отмечали его культовый характер и его связи с жертвоприношением. Поэтому, переводя соответственные места гимнов, удобнее оставлять это слово без

перевода, как технический термин. В новых языках нет соответствующего термина, нет и самого *понятия*.

Содержание этого своеобразного и весьма сложного понятия будет вполне раскрыто ниже, когда мы рассмотрим другие (кроме огня) элементы культа, которым, как и огню, было придано космическое значение: это *священный напиток Сомы, вода, растопленное масло и «молитвы»*. Здесь же, прежде чем закончить эту главу, отмечу черту, присущую понятию *ṛtam* — черту, которая даст нам ключ к загадке, указанной в конце главы 4. Там был приведен загадочный стих VIII, 19, 25, гласящий: «Если бы, о, Агни, ты был смертным, то бессмертным был бы я».

Такие антитезы, как «люди и природа», «человек и божество», «я и мир», мыслились древними индусами эпохи «Вед» не совсем так, как мыслим их мы. Своеобразное понимание этих антитез обуславливалось у них резкой культовой окраской их религиозных и теософических воззрений. Вторые термины рассматриваемых противоположностей сбивались на понятие *ṛtam*, и получалась формула: «я (люди, человек) и *ṛtam*» (в которое, как его части, входили природа, мир или миры, само божество, вся совокупность богов). Но это вселенское *ṛtam* было сконцентрировано в культе, и вместо космоса всегда можно было поставить его относительный термин, его замену, — культ. Таким образом, антитеза сводилась к противопоставлению *человека культу*, «я и *ṛtam*». Но соотношение между этими двумя терминами совсем уже не то, какое имеет место между терминами наших антитез «я и мир», «человек и божество» и так далее. *Ṛtam* культа не отделено от человека той пропастью, которая, но нашим обычным понятиям, отделяет от него вселенную или божество. *Ṛtam* культа находится в распоряжении людей, это их как бы собственность, это дело их рук. «Я»

и *rtam*—это как бы две чашки весов, которые уравнивают одна другую. Признаки одного термина находятся в равновесии с признаками другого. Слаб и беспомощен сам по себе человек, но он владеет могучим орудием культа, и силы культа восполняют его слабость. Неразумен и прост человек, но мудрость, живущая в культе и представленная по преимуществу огнем, уравнивает неразумие смертных. Смертен человек, но, владея культом, он приобщается к бессмертию Агни, этой основе культа. Вот те частные антитезы, которые входили в состав общей антитезы: я и культ. Но эта формула (я и *rtam*) не есть еще последнее выражение антитезы. Вместо *rtam* можно было поставить Агни, как часть вместо целого, и при том важнейшую, как основу и существенную стихию *rtam*¹⁸¹. Таким образом, получалась формула: «я и Агни», и те частные противоположения, о которых мы только что говорили, развертывались и варьировались между представлениями, с одной стороны, человеческой слабости, неразумия, бренности, смертности, а с другой — мощи, мудрости, вечной юности и бессмертия Агни. Положительными качествами последнего восполнялись и уравнивались отрицательные качества человека. Агни был дающий и благодетельствующий; человек был — получающий и благодетельствуемый. Но в то же время он был обладателем самого огня, который отдался ему в руки и служит ему. Владея огнем, человек становится соучастником в таинственной культовой деятельности этого «друга людей», он — сотрудник Агни в его работе жреца, а стало быть, и в его животворной роли вообще, как источника жизни, бессмертия, мудрости. Две чашки весов уравнивались; человек становился рядом с божеством и мог со-

¹⁸¹ Слово *rtam* иногда употреблялось для обозначения Агни, например, V, 1, 13: «Наши отцы человеческие там восседали, раздувая *rtam* (огонь)».

поставлять себя и свои отрицательные качества с божеством и его положительными атрибутами в таком роде: «Если бы, о, Агни, я был ты, а ты был бы я, то твои пожелания были бы здесь обеспечены» (VIII, 44, 23) — будь я на твоём месте, я непременно исполнил бы твои просьбы. Человек мог мысленно ставить себя на место величайшего и таинственнейшего из божеств. И сопоставляя свою смертную природу с бессмертием Агни, он, в силу антитезы «я и Агни», термины которой уравнивали друг друга, приходил к заключению, что если бы Агни вдруг оказался смертным, то бессмертным пришлось бы быть только ему — человеку.

8. Сом — Индийский Дионис

Девятая часть «Ригведы», содержащая 114 гимнов, целиком посвящена божеству, называемому Сом-Павамана. Читая эти гимны, мы сразу же открываем в них характерные черты «вакхического» культа. Индийский Сом был божеством опьяняющего напитка и отвечает иранскому богу Хаоме и греческому богу вина Дионису-Вакху. Сличая эти три божества, мы находим в них много общего, как в их основной концепции, так и в подробностях мифа, и такое сличение приводит нас к убеждению, что культ и миф «вакхического бога» уже был налицо в эпоху протеническую (индоевропейскую). Но это же сравнение обнаруживает, что индийский Сом связывается с иранским Хаомой более тесными узами, чем с греческим Дионисом, откуда явствует, что этот культ, прежде чем превратиться из индоевропейского в индийский, в течение долгого времени был индо-иранским (также как и культ огня и некоторых других древнейших божеств)¹⁸².

¹⁸² Сами их имена, Сом и Хаома, этимологически тождественны.

Унаследовав культ и миф Сомы от индоевропейской и индоиранской древности, индусы подвергли их столь же тщательной разработке, с какой разработали они культ и мифологию Агни, причем различные стороны сложной концепции Агни, которые мы рассмотрели в предыдущих главах, остались не без влияния на развитие воззрений на природу Сомы.

В настоящее время напиток Сомы добывается из растения вида *Asclepias acida* (*Sarcostema viminalis*), но нет сомнения, что в эпоху «Вед» он добывался из какого-то другого растения, ныне неизвестного. Древнеиндийское растение Сомы, обозначаемое в гимнах словами *amtsi*, «растение» и *andhas*, «злак», росло на горах, откуда известный эпитет Сомы *giristhā*, «находящийся на горе». Из стеблей посредством каменных прессов выжимали сок, который затем процеживался через особую ситилку, приготовленную из шерсти, взятой из хвоста овцы, и стекал в чаны, где его смешивали с водой, молоком, ячменем; затем он подвергался брожению, после чего получался крепкий опьяняющий напиток.

Этот напиток был обоготворен. Ему были приписаны разные чудесные свойства; он слыл за целебное средство, сохранял жизнь и даже приобщал к бессмертию. Он был назван *amrtam* — напитком бессмертия. Люди и боги пьют его «для долгой жизни, для бессмертия».

В культе Сомы процедура приготовления напитка занимала весьма видное место, подобное тому, которое в культе Агни принадлежало самой процедуре добывания огня из двух арани. И уже в древнейшее время были подмечены точки соприкосновения между этими процессами. Огонь добывался из дерева. Сома — из растения. Огонь невидимо скрывается в дереве, в растениях, Сома — также незримо и таинственно пребывает в том злаке, из стеблей которого он извлекался прессованием. Разница состояла в том, что Агни обна-

руживался как искра, а Сомы — как жидкость. Ниже мы увидим, каким образом теософическая доктрина ведизма сумела стусевать и это различие.

Центральным пунктом в процедуре приготовления напитка было процеживание, очищение, и напиток Сомы характеризуется в гимнах чаще всего как *текущий* и *очищающийся в процессе течения* (процеживания). Оттуда важнейший эпитет Сомы — *Ravamāna*, «очищающийся» (от корня *rī* — «течь» и «очищаться»). Здесь также была проведена некоторая аналогия с Агни. Сомы, элемент очищающийся и чистый по преимуществу, был понимаем также как очиститель и назывался *pāvaka* (от того же корня *rī*), но тот же эпитет *pāvaka* еще чаще прилагался к огню, который изображался как стихия чистая и всеочищающая.

Этот момент — представление чистоты и очистительной силы играет видную роль в теософии и мистике Сомы, равно как и вообще жидкая, текучая природа этого бога.

Важнейшей чертой, бросавшейся в глаза, основным атрибутом Сомы, вызывавшим в его поклонниках чувство наивной религиозности, было, конечно, его *опьяняющее действие*. Наивная религия возбуждающего, опьяняющего напитка возникла еще в глубочайшей, проэтнической древности, когда впервые был найден способ добывать подобный напиток. После открытия огня это было второе великое открытие, получившее огромное значение, культурное и религиозное. Чарующее и таинственное действие напитка на душу вызывало усиленную работу мысли. Эта мысль, еще очень грубая, повинувшись внушениям своей первобытной логики, не могла истолковать такие явления как действия неодушевленного предмета, напитка, на психику. Для нее всякое действие предполагает живого деятеля, и если оно представляется необычайным, таинственным,

сверхчеловеческим, то и деятель должен быть соответственным, то есть, существом необычайно могучим, «божественным». Итак, возбуждение, производимое действием опьяняющего напитка, могло быть понято только как действие какого-то таинственного божества, скрытого в напитке, как огонь скрыт в дереве. Опьянение было не более как обнаружением необычайной силы этого божества, которое пребывает в растении и напитке. Но стоит ему только проникнуть в утробу человека, и он тотчас обнаруживается как «экстаз». Растение, напиток, «экстаз»¹⁸³ — это только три проявления одного и того же вакхического бога.

Такую идею Сомы вынесли индусы и иранцы из прародины. В эпоху индоиранскую эта идея значительно развилась и осложнилась. Индусы, выделившись из индоиранского племени, унаследовали и эти осложнения, и первоначальную основу вакхического культа. Но в системе ведизма религия экстаза получила такое положение и освещение, что именно ее первобытные основы выступили наружу из-под более поздних наслоений и, наряду с наивной религией огня, легли во главу угла всей системы.

Ведический Сома есть, прежде всего и главным образом, божество экстаза, и с этой стороны он рисуется в гимнах, можно сказать, на каждом шагу различными оборотами, сравнениями и эпитетами. Так, он называется *matsara* и *madya*, «опьяняющий»; *mandra*, «упоительный», «чарующий»; *mada*, «экстаз», «опьянение, исступление» и другими подобными словами. Одним из важнейших терминов этого рода является *vipra* — «жрец в экстазе». Характерен также для Сомы эпитет *hrdisprç* — «касающийся сердца», «трогающий сердце». Сома проникает в самое сердце смертного, — это его любимое

¹⁸³ В самом обширном смысле — как возбуждающее действие наркотических средств.

местопребывание: «О, Сомы, наслаждайся в нашем сердце, как коровы [или быки] на пастбище, как молодой супруг [наслаждается] в своем доме». «Этому Соме, который, о, отцы, выпитый, проник в [наши] сердца, бессмертный — в смертных, хотим мы преподнести возлияния»... В другом месте «выпитые Сомы» (во множественном числе) представлены дерущимися, как пьяные, в сердце человеческом. Но не только в сердце проникает Сомы, — он внедряется во все части тела и, так сказать, разливает свою жизненную силу по всему организму, являясь «хранителем тела»; он убивает и прогоняет болезни, которые, им обессиленные, бегут от него в страхе и трепете. Он, вступая в человека, сообщает ему долголетие: «Сомы взошел в нас, могучий, и мы пришли туда [перенеслись в ту сферу], где получается долговечность». Эта «сфера» есть состояние *экстаза*, при котором человек мнит себя бессмертным, перенесенным в эмпиреи, обладателем всяческих благ (сами боги служат ему), неуязвимым, и вот одно место, где это выражено с особой наглядностью и простодушием: «Мы выпили Сому, мы стали бессмертными, мы пришли в область света, мы обрели богов; что может сделать нам ныне Арати [демон], что [может причинить нам] лукавство смертного, о, бессмертный?»).

Эти черты драгоценны: они сразу вводят нас в круг религиозных идей глубокой древности, столь чуждых не только нашему нынешнему, но и вообще более позднему религиозному сознанию. Перед нами образчики одного из древнейших напластований религиозной мысли и жизни, из той стадии, когда человек обоготворял *свои собственные душевные и телесные состояния*, когда, например, болезни, гнев, радость и прочее он понимал как особого рода существа, в него вселившиеся. Так же точно он смотрел и на различные *экстатические состояния*, от чего бы они ни возника-

ни, от действия ли опьяняющего напитка, или от других причин. И было время, когда экстатические состояния служили источником религиозного чувства и мысли в гораздо большей степени, чем, например, солнце, заря и звезды. Было время, когда светила небесные, далекие и безучастные, были бессильны пробудить дремлющие силы души человеческой, когда сделать это могли только явления, близкие человеку, прямо затрагивающие его интересы — явления, с которыми жизнь и благосостояние смертного были тесно связаны, как, например, огонь, и которые воздействовали на душу, как острое, возбуждающее средство; так действовал тот же огонь, но в особенности опьяняющий напиток и другие источники «экстаза».

9. Язык (речь) — первобытный источник экстаза

Древнейшим источником экстаза был, бесспорно, не опьяняющий напиток и даже не огонь, а сам *язык, речь человеческая*. Целый ряд веков язык проявлял свое могущественное воздействие на младенческую психику человечества, пробуждая ее разумные силы, создавая ее логику и мысль, задолго до открытия огня и напитка. Но, организуя разумные силы души, он в то же время оказывал могучее влияние на душу вообще, в целом, входя в нее как элемент острый, возбуждающий, настраивающий на известный лад и преимущественно вызывающий в ней то брожение чувств и помыслов, которое можно бы назвать «первичной религиозностью». Для того, чтобы составить себе некоторое понятие об этом религиозном значении языка, погребенном в глубочайших пластах человеческой эволюции, нужно, прежде всего, обратить внимание на *ритмическую и поэтическую природу языка*.

Языку свойственен особого рода *звуковой ритм*, выражающийся в просодии речи: в чередовании высоких и низких, долгих и кратких звуков, в ударениях. На ранних ступенях развития этот ритм должен был действовать на младенческую психику человечества, грубую, но чуткую, чарующим, экстатическим образом, подобно тому, как на нашу более утонченную и требовательную душу действует хорошее пение или хорошая музыка. Но к такому воздействию присоединялась еще яркая образность языка древности, слова которого еще сохраняли свое первоначальное значение, изображая вещи с точки зрения того или другого наиболее видного их признака и рисуя их как существа живые и чувствующие.

Но язык, вместе с тем, являлся и началом *религиозным*.

Религиозное значение языка вытекало из самой его природы — явления, устанавливающего связь людей между собой и их связь с окружающей природой и миром божеств.

Но к этому присоединилось действие и другого фактора, того самого, который побудил человека олицетворять и обоготворять не только явления природы, не только вещи, но и функции — душевные и телесные. Язык был понят, как живое существо, на том же основании, в силу которого так же были поняты и любовь, гнев, радость, болезни. Одухотворенная речь представлялась существом необычайным, сверхчеловеческим, ибо она действовала на душу чарующим образом и обладала как бы магической силой соединять людей, устанавливая между ними понимание и сочувствие, связывать волю, вызывать в людях те или другие чувства, то или иное настроение. Воззрение на молитвы или «заклинательные формулы», в силу которого им приписывалась магическая сила, связывающая волю богов, вытекало, как частный случай, из более общего

и более древнего представления о *магической силе речи вообще*. Чары речи простирались, конечно, не только на людей, но и на богов, и речь была понята, как *посредница* между людьми и богами, как *вестница* богов и людей, — она предвосхитила, таким образом, роль священного огня. Как источник экстаза, она предвосхитила роль опьяняющего напитка: *культ речи был первым «вакхическим» культом*. Наконец, она же предварила значение огня и напитка, как божеств *мистических*: она вселяется в людей, скрывается в людях, то невидимая, неосязаемая, то вдруг обнаруживающаяся, как нечто звучащее, нечто поющее и на крыльях ритма перелетающее от человека к человеку.

Обоготворенная речь явилась по преимуществу *божеством культа*: через ее посредничество люди сносились с богами, ею магически воздействовали они на божество, ею приводили они богов в экстаз. Древняя *«молитва»* была та же речь человеческая, но только прилаженная к целям культа. И если «молитве» была приписана магическая сила, если на нее смотрели как на могучее орудие экстаза, то в древнейшее время этот взгляд был обусловлен именно тем, что «молитва» была только частью того целого, которое, по самой сущности своей обнаруживалось как существо, наделенное чарами экстаза и магической силой. Но с течением времени эти атрибуты, отвлекаясь от целого (речи), всё более и более сосредоточивались в ее части — в «молитве». Это был тот самый процесс приурочения и специализации, в силу которого в известную эпоху, например, огонь вообще перестал быть священным и из божества превратился в вещь или в стихию, а божеством признавался только огонь алтаря; равным образом и опьяняющие напитки вообще утратили свою божественную силу, и последняя сосредоточилась в одном из них, на котором, в силу разных причин, удер-

жался ореол божественности. В ведизме, в маздеизме (религия Зороастра), в религии древних греков, это приурочение и специализация являются уже совершившимся фактом: экстатическая сила в ее религиозном значении приурочена к речи — культовой, к «молитве» и «гимну», и к напитку культа — Соме у индусов, Хаоме у иранцев, вино, дару Диониса, — у греков.

Но, как наследие прошлого, остался в гимнах «Вед» тот способ обозначать «молитвы», на который было указано: *gīr*, «голос», «пение», *vās*, «речь» и другие. Экстатическая же сила «молитвы» выставлена на вид в терминах *brāhmaṇ* (ср. р., «душевный подъем», «экстаз») и *vīp* («дрожание, трепет», «экстаз») от корня *vīp*, «дрожать», откуда и *vīpra* — «жрец в экстазе».

«Молитвы» рассматривались, как такая же необходимая часть и действующая сила культа, как огонь и напиток Сомы: без них культ был бы недействительным. Но в особенности велико значение молитв для той части культа, которая была посвящена приготовлению Сомы. Здесь молитвы участвуют не только потому, что они вообще необходимы для культа, по также и потому, что между экстатической природой молитв и экстазом Сомы усматривалось как бы сродство. Чтобы Сома явился во всеоружии своего экстаза — его приготовление должно было совершаться не иначе, как при участии экстатической силы «молитв». Это прямо сказано в любопытном выражении стиха 7, 26, 1: «Невыжатый Сом не опьяняет Индру, — не опьяняет его и Сом, хотя бы и выжатый, но лишенный гимнов» (то есть такой, приготовление которого не сопровождалось пением гимнов). В культовых («литургических») гимнах, посвященных Соме и собранных в IX-ой книге «Ригведы», эта тесная связь между экстазом Сомы и экстазом гимнов живописуется разнообразными оборотами, которые мы можем подвести под две рубрики: 1)

обороты, где экстаз гимнов рассматривается как причина, а экстаз Сомы — как следствие; пение гимнов действует на самого Сому экстатически, — божественная сила экстаза таинственным образом как бы переливается из речи в Сому; 2) обороты, в которых указано обратное соотношение: экстаз гимнов рассматривается как следствие, а экстаз Сомы — как причина, то есть, Сома, получая от «молитв» экстатическую силу, в свою очередь наделяет их таковой же. Экстаз — это общее достояние Сомы и Речи, которым они делятся; пока напиток еще не готов, Речь снабжает его дарами экстаза; когда экстаз Сомы осуществится, — Сома возвратит Речи эту ссуду сторицею.

Под первую рубрику подойдут места вроде следующего: «Для тебя, о, Инду [Сома], мощно очищаются деятельные гимны [«голоса»], которыми ты украшаешься [снаряжаешься] для опьянения». «Голоса» — то есть, молитвы, гимны — названы здесь «дейательными» или «искусными», чем подчеркивается их активная роль в культе Сомы. Они действуют, и результатом этого действия является экстаз Сомы. Слово «очищается» — технический термин, относящийся к самой процедуре приготовления напитка, которая по преимуществу есть очищение, и термин отнесен к гимнам, с целью еще теснее связать Речь с Сомой. Само воздействие Речи на Сому изображается терминами: украшать, снаряжать (как в приведенном стихе), одевать, облекать («его, Сому, мы одеваем гимнами»), гнать, погонять как коня. Сома называется «возросшим под воздействием гимна», или «пользующимся силой гимна», он «рожден гимном», гимны целуют или лижут Сому, как коровы теленка, он их детеныш, и так далее.

Ко второй рубрике принадлежат места, где Сома называется «рождающим гимны», «родителем, отцом гимнов», причем одно место поясняет, как или в силу

чего Сома «рождает» гимны: струями напитка. Далее, сюда же относятся места, где Сома представлен звучащим, поющим, обнаруживающим Речь, движущим ею и так далее. Особенно характерны выражения «Сома движет Речью, как гребец — лодкой», «Сома всколебал [глагол *vir*, «дрожать», применяющийся, как было указано, к обозначению экстаза] волну Речи, — гимны, как река [колеблет свои волны]». Этот порядок идей: аналогия между Сомой и Речью, тесная связь между ними, их соотносительность и взаимная зависимость — образует тот центральный пункт, к которому тяготеют разные стороны сложной концепции ведийского Вакха. Какую бы из этих сторон мы ни взяли, мы непременно встретим там Сому с Речью, в той или другой их мифологической метаморфозе.

Концепция Сомы и Речи развивалась под очевидным влиянием космической идеи Агни. Священный напиток добывался из растения, в котором Сома невидимо пребывает, как огонь в дереве. Какими же путями и откуда проникает Сома в свое растение? Очевидно, он как бы впитывается в растение из земли, опять-таки, подобно огню. В землю же он проникает, конечно, вместе с каплями дождя, в которых он скрыт, наряду с огнем. И в самом деле, не является ли дождь небесным проявлением небесного Сомы? Потоки дождя не напоминают ли — только в грандиозном виде — струи Сомы, процеживающегося сквозь фильтр? Далее: грозовые тучи, от столкновения которых проливается дождь, не представляют ли небесного эквивалента тех каменных прессов, которыми выжимается сок из растения Сомы? Нужно припомнить, что тучи называются в гимнах «Вед» *камями* или *скалами* (небесными). И на этом пункте аналогия с огнем представлялась вполне очевидной: тучи рассматривались также как небесные *арани*, от трения которых рождался огонь молнии —

арам-парат, «сын вод». Пролитие небесного Сомы, точно также как и приготовление земного, сопровождается Речью: это небесный глагол, который слышен в раскатах грома. Итак, Речь, подобно Соме и Агни, имеет свое *космическое обнаружение*, причем дело отнюдь не ограничилось этой «громовой» концепцией: параллельно представлению Сомы как дождя, развивалось подобное же *дождевое представление речи*. Корни этого последнего нужно искать в глубочайшей протитической древности. Речь искони понималась, как нечто текучее, льющееся, жидкое, — образ, прямо вытекающий из ритмической природы языка и оказывающийся достоянием не только индоевропейского племени, но и других народов. Мы до сих пор говорим: речь льется, песни текут, плавная речь и так далее. Например: «Тебя [Агни] гимны [голоса] наполняют, как великие потоки — океан». «Словно озеро, потоками наполняют тебя [Индру] молитвы, о, герой». «Стекаются гимны, как потоки в колодези», и так далее. В гимнах, посвященных Соме, представление речи (молитв, гимнов) как текущей жидкости, играет весьма видную роль и в разных оборотах проведено, как бы с намерением, параллельно концепции Сомы как текущей жидкости и как дождя. Так, в одном месте сказано, что гимны вздымаются навстречу Соме подобно волнам вод; в другом месте говорится, что Сома течет во главе потоков и во главе Речи. Но в особенности любопытен стих: «Пролей гимн [поэт обращается к Соме], как гром [проливает] дождь». Здесь как бы переменялись роли: не Речь, а сам Сома сравнивается с громом (что находится в полной гармонии с его концепцией, как божества поющего, поэта — *kavi*): о пении, шуме Сомы, говорится нередко. В качестве же дождя является здесь не Сома, как обыкновенно, но именно Речь. Это представление Речи не только как жидкости вооб-

ще, но именно как дождя или влаги небесной, крайне любопытным образом совпадает с таким же библейским представлением, наиболее ярко выраженном в знаменитом начале 32-ой главы 5-ой книги Моисея: «Внимайте, небеса, и я буду говорить / И ты слушай, земля, слова уст моих / Потечет, как дождь, учение мое / Прольется, как роса, вещание мое / Как ливень на всходы / Как проливной дождь на растения».

Итак, в громе звучала не только Речь, но звучал и Сома, и дождем изливался на землю не только Сома, но изливалась и Речь. В громе и дожде они оба находили свое космическое обнаружение. Но это обнаружение не ограничивалось водными и звуковыми явлениями космоса. К ним не замедлили присоединиться явления света и огня — черты, развившиеся под несомненным влиянием идеи Агни. Логическая сила индийского ума стремилась довести аналогию до конца, и этот ход мысли можно представить в следующей схеме. Огонь, Сома и Речь одинаково выходят из туч, которые для Агни суть небесные *арани*, для Сомы — *небесные прессы*; Огонь, Сома и Речь одинаково претворяются в воду и дождем или в дожде изливаются на землю. Но в этом процессе Агни, кроме того, обнаруживается со стороны своей огненной природы — в виде молнии; с другой стороны, как бог светлый и огненный, он обнаруживается в лучах солнца. Спрашивается: должна ли на этом пункте прекратиться аналогия между Агни, с одной стороны, и Сомой и Речью — с другой. Систематизирующая мысль индуса хотела, чтобы аналогия была доведена до конца. Но она не могла бы этого сделать, если бы в основной идее Сомы и Речи не таились признаки представлений света и огня. Влияние концепции Агни только содействовало раскрытию этих признаков.

10. Световая и огненная концепция Сомы и Речи

Обращаясь к рассмотрению световой и огненной природы Сомы и Речи, мы начнем с Речи: ее сродство со светом и огнем представляется более древним и более органическим, чем у Сомы.

Всякому, кто изучал древние языки и памятники, хорошо известен такой факт: в языке, в мифе, в религиозных воззрениях весьма часто наблюдается *ассоциация представлений света и звука*. Божества световые вообще и солнечные в частности представляются звучащими, поющими. У греков солнечный бог Аполлон есть в то же время поэт и предводитель муз: у индусов поют Зоря и Агни, и, как следует думать, звучащим представлялось Солнце (*surya* и *savitar*). Самый корень *svar*, от которого произведены названия солнца в санскрите (*svar*, *sūrya*), выражал первоначально не только понятия «светить», «сиять», но и «звучать», «петь», откуда, например, *svara* — «звук, шум». Глагол *ars* соединяет оба значения, и от него мы имеем, с одной стороны, *arka* — «гимн, песнь», а с другой *arka* — «луч, свет». Эта ассоциация оставила следы в самом тексте «Ригведы». Так, в мистическом гимне X, 71, где, по-видимому, дело идет о том, как люди впервые овладели священной Речью (*vāc*), находим, между прочим, и следующее (стих 4): «Один, глядя, не видит Речь, другой, слушая, не слышит ее». В стихе 7 того же гимна некие «друзья», по-видимому, певцы, охарактеризованы двумя эпитетами, из коих один представляется вполне подходящим: он значит «снабженные ушами», то есть, имеющие хороший слух, другой же, с нашей точки зрения, к делу не идет: он значит «снабженные глазами», имеющие хорошее зрение. Очевидно, было время, когда звуковые впечатления так тесно ассоциировались со световыми, что звук вызывал невольно

представление света (может быть, нечто вроде той аномалии, при которой человек, слыша ноты, ясно видит при этом различные цвета и при том так, что каждой ноте отвечает особый цвет). Эпитеты: *светлый, яркий, светonosный* и подобные нередко прилагаются к речи, гимнам, звукам, и, по большей части, как следует думать, не метафорически. Так, в ст. VII, 101, 1 гимны названы «светonosными» или «лучистыми», испускающими или несущими свет пред собою, *jyotiragrās*. «Сделай, — говорит стих I, 138, 2, обращенный к богу Пушану, — наши гимны сияющими». «Ты [Агни] — изобретатель светлой [яркой] речи», читаем в ст. II, 9, 4. Сюда же нужно отнести и одно место у Яски (один из древнейших индийских ученых, автор грамматического труда «*Nirukta*»), где он говорит, что комментатор «Вед» Аупаманьява производил слово *rshi*, «поэт», от корня *darṣ*, «смотреть», — и толковал это слово в том смысле, что *rshi*—это тот, кто «увидел» гимны, кому боги «показали» гимны. Вестергаард («*Ueber den ältesten Zeitraum der Indischen Geschichte*», 32) находит здесь указание на существование письмен у индусов в эпоху «Вед»; я же думаю, что это указывает вовсе не на письмена, которые в ту эпоху не были в ходу у индусов, а именно на указанную ассоциацию звука и света. Древние могли выражаться так: я вижу звук, я слышу свет... Добавлю к сказанному, что это явление представляется общечеловеческим (как и дождевая или водная концепция Речи), и данные, сюда относящиеся, можно найти и у других народов, кроме индоевропейских, — между прочим, в «Библии».

Вот именно эта ассоциация явилась весьма важным звеном в развитии *космической концепции Речи*.

В явлении грозы были собраны все три элемента, усматривавшиеся в природе Речи: 1) *вода*, скопленная в тучах и изливающаяся оттуда дождем; 2) *звук*, выхо-

являющийся из туч в виде грома; 3) *свет*, обнаруживающийся как молния. В молнии Речь и Агни как бы совмещались. Они совмещались и в лучах солнца и в каплях дождя. Этого было вполне достаточно, чтобы Речь могла получить *космическое значение*, аналогичное тому, которое принадлежало Агни. Позже (вероятно, около конца эпохи «Вед») на этой почве был построен образ верховного и изначального божества, вездесущего, всепроникающего, всеобъемлющего, и это великое божество было представлено как *Речь*. Такую идею мы находим в гимне X, 125, где выведена на сцену сама Речь. Она говорит о себе так: «Я шествую вместе с Рудрами, Васавами, Адитьями и всеми богами, я Митру, и Варуну, обоих, несу, я (несу) Индру и Агни, я (несу) обоих Ашвинов» (ст. 1). «Я Сому обильного несу, я (несу) Тваштара и Пушана, Бхага, я даю богатство совершающему возлияния, ревностному, приносящему жертву, выдавливающему сок (Сомы)» (ст. 2). «Я — царица, собирательница благ, мудрая, первая из (божеств) достойных поклонения. Это меня боги распределили по многим местам — (как) обитательницу многих (мест) и (как) путеводительницу повсюду» (ст. 3). «... Кого я люблю, того делаю мощным, жрецом, потом, мудрецом» (ст. 5). «Я натягиваю лук Рудре — для стрелы, для убиения того, кто ненавидит молитву. Я сообщаю людям боевое воодушевление. Я проникла небо и землю» (ст. 6). «Мое рождение среди вод, в океане, оттуда явилась я ко всем существам и головою касаюсь я самого неба» (ст. 7). «Я, как ветер, развеваюсь, охватывая все существа. Превыше неба, здесь превыше земли — столь великой я стала» (ст. 8).

Всякий, кто изучал текст «Ригведы», не колеблясь, отнесет этот гимн к числу наиболее поздних, сложенных в конце ведической эпохи. Образ Речи, как верховной богини и царицы богов, должен быть рас-

смаатриваем — как конечный результат мысли, которая в течение веков разрабатывала космическую и также культовую идею Речи. Это был продукт того же религиозного творчества, которое к концу эпохи «Вед» создало образ божества *Brahmanaspati* («Владыка молитвы»), представителя и патрона жрецов. Вач (*Vāc* — Речь) гимна X, 125 — как бы женский эквивалент этого жреческого бога и вместе с ним с течением времени растворилась в идее Брахмы, принадлежащей уже следующему, послеведическому периоду. И так, образ богини *Vāc* в том виде, как является он в приведенном гимне, не может быть причислен к древнейшим. *Но это не исключает глубокой древности отдельных черт образа и самых основ, из которых он развился.* Таково, например, утверждение стиха 5-го, что Речь, кого любит, делает вещим и могучим, идея, возводящаяся к тому древнейшему представлению о магической и экстатической силе языка, на которое мы указали выше. Рождение Речи в океане (конечно, небесном), среди вод, есть также отголосок глубоко древнего воззрения на «жидкую», «дождевую» природу Речи, на ее небесное происхождение из грозовых туч. Равным образом я считаю очень древним 2-ой стих, и, возможно, его следует отделять от аналогичного ему стиха 1-го. Во втором стихе сказано, что «*Речь несет Сому*», и это, в своем источнике, не что иное, как та идея о связи экстаза речи с экстазом напитка, о которой мы говорили выше. Пока упоминаю об этом мимоходом: ниже мы воспользуемся указанным стихом для объяснения мифа о сошествии Сомы с небес на землю. Отметим еще те черты, которыми Речь сближается с космическим Огнем. Она родилась среди вод (небесных), как и Агни; как он же, она вездесуща, проникает небо и землю и распределена по многим местам. Последняя черта особенно любопытна: Речь, единая в своей сущности,

представляется раздробленной на множество отдельных речей, молитв, гимнов и так далее, и находящейся в одно и то же время и в устах людей, и в громах, и в световых явлениях. Такого рода мысль (и нередко в подобных же выражениях) высказывается и об Агни: он один, но распределен по многим местам. Нельзя не видеть здесь следов воздействия космической концепции Агни на развитие аналогичной идеи Речи.

Под тем же влиянием, параллельно «огневой» и «световой» идее Речи, развилась «солнечная» концепция Сомы.

Известно, что в позднейшее время, в эпоху брахманическую, Сома был отождествлен с луной, и само слово сома получило значение «луны». В гимнах «Риг-веды» можно указать всего два-три места, и то несомненно позднего происхождения, где мы находим первые следы этого отождествления. Происхождение идеи Сомы-луны неясно. Несомненно одно: в древнее время и в цветущую эпоху ведизма ее не было, а была *солнечная концепция Сомы*, впоследствии забытая. Эта последняя нашла себе выражение в тех местах гимнов, где Сома сравнивается с солнцем, изображается с его атрибутами и, наконец, прямо отождествляется с ним, причем снопы солнечных лучей играют роль фильтра или решета Сомы.

Как могла возникнуть эта солнечная идея Сомы?

Я думаю, что ее первоисточником было другое, более древнее и более распространенное представление Сомы — как *самца-оплодотворителя*. В гимнах весьма часто Сома характеризуется эпитетами, которые значат «бык» и «самец». Эта черта восходит еще к индоевропейской древности, что видно из совпадения ее с аналогичной характеристикой греческого Диониса, который в памятниках искусства часто изображается в виде быка и с этой стороны выставлен в «Вакханках» Эври-

пида (стихи 920 и далее, 1159). В этом-то качестве самца индийский «Вакх» и был назван Soma, что первоначально значило «оплодотворитель». Вот именно как оплодотворитель по преимуществу, да к тому же называющийся soma, он и был приведен в связь (а может быть, и отождествлен) с другим оплодотворителем, который назывался Savitar, а этот Савитар в известную эпоху отождествился с Солнцем, взятым со стороны его оплодотворяющей и животворящей силы. Этому сближению Сомы с Савитаром-Солнцем, конечно, содействовала та аналогия, которая проводилась между Сомой и Агни, ибо Савитар может быть рассматриваем как одна из форм небесного огня, как солнечная манифестация Агни. Сома шел, так сказать, рука об руку с Агни: вместе с ним он был в тучах, в дожде, в земле, на небе, в растении, вместе с ним был помещен и в солнце, а этот шаг стал возможным и легким потому собственно, что к отождествлению с солнцем уже вели исконное изображение Сомы как самца-оплодотворителя и совпадение имен Soma и Savitar¹⁸⁴. Этот процесс можно было бы проследить по разным намекам и следам, сохранившимся в гимнах, но это вовлекло бы нас в область специального исследования, и я ограничусь здесь указанием на стихи IX, 67, 23–26, где Агни и Савитар являются в роли Сомы, с его функциями и атрибутами.

Но как возникло само представление Сомы, как самца? Оно шло из двух источников. Во-первых, из дождевой концепции: Сома был дождь-оплодотворитель, бог небесной влаги, а стало быть и растительности, — очень древняя идея, совпадающая с аналогичными чертами Вакха-Диониса, а во-вторых, — из эротических элементов вакхического культа, оставивших следы в гимнах и объясняющихся, между прочим, возбуждающим действием напитка. Есть немало мест в гимнах, из

¹⁸⁴ Оба — от одного и того же корня sū, «оплодотворять».

анализа которых мы можем извлечь воззрение на Сому, как на божество половой любви, как на Эроса. Напиток Сомы представлялся жидкостью оплодотворяющей, и верили, что если дождь оплодотворяет землю, то не только потому, что в каплях дождя заключен Агни, но также и потому, что там скрывается чудесная, плодотворная эссенция Сомы. Сома, как и Агни, явился одним из древнейших *космических Эросов*.

Итак, подобно Огню, Сома и Речь были в одно и то же время божествами и культовыми, и космическими. Раз космическое их значение было установлено, центральная идея (связи Сомы с Речью), которую мы очертили выше, не могла уже ограничиться пределами культа: сфера ее приложения должна была расширяться, — от напитка и молитв культа ее перенесли к Соме и Речи космоса.

11. Мистика Сомы.

Миф о сошествии Сомы с неба на землю

Центральная идея, именно психологического и культового происхождения, гласила: экстаз Речи производит экстаз Сомы, а последний, в свою очередь, вдохновляет Речь. Теперь, вынесенная за пределы психологической и культовой сферы и получив значение космическое, эта идея будет формулирована так: *всепроницающее стихийное божество, именуемое Сомой, пребывающее на небе и на земле, в дожде и в солнце, было создано творческой мировой Речью, и обратно: космический Сома в свою очередь дает бытие космической Речи.*

Этот космический Сома изображается как владыка богов, как творец всего сущего, как начало начал. Так, в стихе IX, 86, 10 он назван родителем богов, в IX, 87, 2 — столпом неба, основой земли, в IX, 96, 5 — ро-

дителем неба, земли, Индры, Вишну, Огня; он стоит выше всех существ (IX, 54, 3) и неоднократно именуется «древним», «первым», «исконным и «первобытным» (pratha, pūrvya).

Но оказывается, что этот исконный бог, творец всего сущего, был некогда сам рожден божеством еще более древним, чем он. Об «исконном рождении» Сома говорит, например, IX, 3, 9: «Этот бог, исконным рождением выжатый [рожденный] для богов»... Другой стих, совершенно параллельный только что приведенному, открывает тайну «рождения» Сома: «Этот бог, рожденный *исконным вещанием*, течет струею»...

Исконное вещание или *слово*, упоминаемое в этом стихе, очевидно, тождественно с той Речью, о которой говорит мистический стих IX, 97, 22: «Его [Сому] создала Речь [vās] любящего [любвеобильного] Духа». Это изречение представляется конечным продуктом несколько сложного процесса — наслоения положений: 1) Речь произвела Сому, и 2) Сома произвел Речь. В самом деле: Речь, создавшая Сому, представлена здесь не как самостоятельное божество, а как принадлежащая «любящему Духу», то есть, им произведенная, изреченная. Но в этом любвеобильном Духе не трудно угадать метаморфозу самого Сома: он взят здесь, конечно, как *Эрос космический*. Термин «любящий» выражен в тексте причастием *venat* от корня *ven*, «любить» а от того же корня мы имеем название *vena* — «*любовник*», прилагаемое к Соме-Эросу.

Сома-Эрос образовал существенный элемент теософии и мистики «Вед». Он вошел в нее вместе с понятием Земли и Неба, как первозданной космической четы. Но его отношения к этой чете крайне запутаны. По всему видно, что тут наслоились самым причудливым образом идеи различных эпох. Мы можем разбить их на пять рубрик: 1) Земля и Сома образуют чету. Это

древнейшая из рассматриваемых идей, наследие той эпохи, когда господствовал культ Матери-Земли, так талантливо воспроизведенный Бахофеном в связи с его теорией «материнства». Земля еще не имела супруга, культы Неба и Солнца еще не возникали, но уже был представитель мужского, оплодотворяющего начала — Сома. 2) Земля и Небо образовали чету двух сестер (*dyaus*, «небо», встречается в «Ведах» не только в мужском, но и в женском роде). Сома был их оплодотворитель, — вариант первой идеи, характеризующийся прибавкой Неба. 3) Земля и Небо образовали супружескую чету, причем Небо превратилось в божество мужского пола и из сестры стало супругом Земли. Сома состоит при них в качестве оплодотворяющего начала. 4) Сома представлен сыном Земли и Неба, — идея, пробивавшаяся разными путями, между прочим, и путем представления о Соме, рождающемся [в растении] от Земли, оплодотворенной дождями Неба. 5) Сома — отец, владыка Земли и Неба, — идея, шедшая от более старых воззрений на Сому, как на верховного оплодотворителя, и подновленная более поздним представлением Сомы, как творца всего сущего, а следовательно, также Земли и Неба.

Эта теософия, соединенная с психологическо-культовой идеей Сомы, дала его мистику.

Мистика вакхического культа зиждется на сознании, что священный напиток, который пьют люди и боги, есть только одно из обнаружений какого-то всемирного начала, представляющего собою творческую силу космоса и находящего свои другие обнаружения в различных и преимущественно грандиозных явлениях природы, — в солнце, в дожде, в грозе. Приобщаясь напитку Сомы, человек тем самым приобщался великой, стихийной, космической силе, он претворял в себя частицу оплодотворяющей силы, разлитой в мироздании, стано-

вился обладателем творческого начала, на котором основана жизнь вселенной. Это был, наряду с Агни, неоскудевающий источник бессмертия, равно необходимый и для богов, и для людей. Люди, употребляя Сому, осуществляют свое относительное, человеческое бессмертие, или, лучше сказать, к тому бессмертию, которое уже дано им огнем, они прибавляют другое, дар Сомы. Таким образом, они еще более приближаются к богам и мнят себя обладателями «божественности». Чары и восторги экстаза, производимого Сомой, получают с этой мистической точки зрения более глубокий и таинственный смысл: это — наитие всемирного божества, Возбудителя вселенной. Это — великая тайна: в человека вселился величайший бог, — движущая сила космоса внедрилась в трепетное сердце смертного. Никакие нечистые силы, никакая смерть не страшны теперь человеку, он стяжал магическую силу, его бессмертие совершилось, и сами боги — в его власти: «Мы выпили Сому, мы стали бессмертны, мы пришли в область света, мы обрели богов...», VIII, 48, 3.

Параллельно легендам об открытии огня развивались легенды о сошествии Сомы с небес на землю. Без сомнения, было несколько вариантов этих сказаний, но все они, конечно, возникли из одного источника: из глухих воспоминаний о том, как впервые отдаленные предки открыли цветок Сомы и стали добывать из него опьяняющий напиток. Существенную часть этих традиций образовало, так сказать, наложение идеи экстаза Сомы на более древнюю идею экстаза Речи, причем в основу мифа легло старое положение, гласившее, что Речь создала, взлелеяла, принесла экстаз Сомы. С течением времени образы, в которых была выражена эта древняя религиозная идея, заслонили самую идею, — и получился миф, смысл которого был почти забыт. В этом процессе особенно видную роль играл образ птицы вообще и со-

кола (или орла) в частности — образ, который в числе других служил для обозначения Речи. Представление Речи в виде птицы идет издревле. Оно сквозит в гомеровских «крылатых словах» (ἑταῖα πτερόεντα) и в соответствующих оборотах «Ригведы». Так, в одном месте богини молитв охарактеризованы эпитетом, который значит «имеющие непронзенные крылья», что намекает на их пернатую природу (I, 22, 11). Вообще представление полета (не только птицы, но также, например, стрелы) казалось наиболее подходящим к природе Речи. Речь понималась как нечто перелетающее из уст говорящего в уши внимающего. Бог молитв, Брахманаспати, стреляет из чудесного лука, которого тетива — это закон, а стрелы — молитвы; он ими целит в уши людей (II, 24, 8). В ст. X, 114, 5 говорится, что «мудрецы-поэты, вдохновенные жрецы, превращают в различные формы единую прекрасную птицу». Эта птица, судя по контексту, очевидно, Речь.

Таким образом, древняя формула «Речь создала, взлелеяла, принесла экстаз Сомы» могла быть выражена короче и образнее так: «Птица принесла Сому». В своем первоначальном виде эта формула находится в приведенном выше стихе X, 125, 2, где Речь говорит о себе, что она несет Сому, Тваштара, Пушана, Бхага. Выше я упомянул, что считаю возможным отделить этот стих от аналогичного ему первого стиха, где Речь «несет» других богов: Митру, Варуну, Агни, Индру, Ашвинов. Я считаю это возможным, во-первых, потому, что второй стих отличается своим размером как от первого, так и от остальных стихов гимна, что указывает на его происхождение из другого источника. Во-вторых, двое из божеств, которых Речь «несет» во втором стихе, именно Тваштар и Пушан, суть боги, родственные Соме и представляющие собой как бы олицетворение известных сторон идеи Сомы: Тваштар — это творец-художник,

дубликат Сомы-Эроса, а Пушан — это обособление оплодотворяющей (дождевой) функции Сомы, это — Сома как бог изобилия. Что же касается Бхага, то в нашем стихе это слово могло первоначально быть нарицательным, как оно иногда употребляется в гимнах, и служить лишь эпитетом Пушана в значении «благодетель», «податель благ». Итак, рассматриваемый стих, в сущности, говорит, что «Речь несет Сому».

Но эта старая редакция была заслонена другой, возникшей из представления Речи в виде птицы. Формула «Речь несет Сому» была заменена формулой: «Птица, или точнее сокол [орел], несет Сому [или цветок Сомы]». Так возник знаменитый миф о чудесном соколе, принесшем цветок Сомы. Наиболее полное выражение этот миф получил в гимнах IV, 26, и IV, 27. Я ограничусь кратким изложением содержания этих двух гимнов, исходя из той их интерпретации, которую я предложил в своем «Опыте изучения вакхических культов» и в статье, помещенной в «Revue linguistique» за 1885-ый год.

Оба гимна составляют нераздельное целое и заключают в себе диалог или спор между самим Сомой, который выставляет на вид свои подвиги, свою мощь и так далее, и неизвестным лицом, может быть, автором обоих гимнов, который этой похвальбе Сомы противопоставляет восхваление сокола, принесшего цветок Сомы.

Сома повествует о своих воплощениях — в Ману, праотца людей, в мудреца Какшивана и других, говорит о себе, что он — Солнце, что он дал людям землю, посылает дожди, и что сами боги послушны его желаниям. Он приписывает себе также подвиги Индры. На эту похвальбу автор гимна возражает превознесением заслуг сокола: эта птица выше всех птиц, она сама, по своей воле, принесла Сому с высочайшего неба и прочее. Возражая на эту хвалу соколу, Сома указывает (в начале гимна IV, 27) на свою прирожденную муд-

рость и мощь, говорит, что он сам улетел с неба в виде сокола, по своей воле, а вовсе не сокол принес его. Затем опять идет реплика, и возражающий подбирает прерванную нить своей речи, продолжает восхвалять сокола, излагает легенду о том, как некий стрелок Кришану пустил стрелой в сокола и отбил одно перо, и кончает указанием на Индру, который пьет напиток, так чудесно принесенный божественным соколом.

Анализ этих гимнов обнаруживает, что было, между прочим, два варианта мифа: 1) сокол (или вообще птица) принес Сому, и 2) сам Сома, превратившись в сокола, прилетел с высоты небесной на землю. Первоначальное значение сокола здесь стушевано, но можно указать на его эпитет «обладающий быстротой мысли» (в ст. IV, 26, 5), как на глухое воспоминание о том, что это была Речь.

Возможно, что первоначальный смысл мифа не был забыт абсолютно и мог сохраняться в памяти тех или других певцов или жрецов. В более позднее время, в эпоху, непосредственно следующую за ведической, он выплыл наружу и нашел себе выражение в некоторых из тех легенд, которые мы находим в так называемых «Брахманах» — огромных сборниках теологических и литургических толкований и легенд, накопившихся в школах индийских богословов. Так, в Шятапатха-Брахмана помещена легенда о том, как Сома был принесен не соколом, а Речью. В Каушитаки-Брахмана повествуется о том, как *ритмы* принесли Сому, превратившись в птиц. Я не могу смотреть на эти легенды, как на измышление досужей фантазии индийских теологов более позднего времени. Они по прямой линии происходят от тех древних ведических воззрений на Речь в ее отношениях к Соме, которые я старался изобразить выше в их последовательном развитии.

В заключение скажу несколько слов об отношении моих толкований к известной теории Куна. Этот великий ученый, в своем классическом трактате «Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks» блестящим образом развил так называемую «грозовую» теорию происхождения мифов о сошествии огня и напитка. Из вышеизложенного читатель мог убедиться, что я принимаю в общем эту теорию, но не могу ею ограничиться; я пытаюсь идти дальше, чтобы под грозовой мифологией Сомы найти более древний пласт мифа. Таковыми представляются мне старые идеи о связи между Речью и Напитком. Речь, Напиток, Огонь были обоготворены раньше явлений небесных. Эти последние, в том числе и грозовые (Молния, Гром, Дождь), впервые, как я думаю, и были обоготворены потому собственно, что в них прозревали — скрытое или явное — присутствие Огня (скрытого в дожде, обнаруженного в молнии), Напитка (в дожде) и Речи (замаскированной в дожде и молнии, явной — в громе). Движение шло от земли к небу, от культа к космосу, от психологии к метеорологии.

ПИРЫ И ИГРИЩА, как главный предмет обличения

(выдержка из монографии «Язычество и Древняя Русь»)

I

В своем первоначальном виде «Слово нѣкоего Христолюбца» преследует только одно: пиршества и сопряженные с ними игры, песни и забавы. Таков наш памятник при своем возникновении в середине XI века. Ни о чём другом не говорилось в нём ни слова. Всё остальное нанизывается уже сверх этого, причем настолько заглушает первоначальный замысел, что только вчитываясь очень внимательно, можно его доискаться. Однако, вставка Б вносила прежде всего сведения о схожем: о кутье и трапезе роду и рожаницам, а затем, во вставке В, запутываясь в этом противоположении «законного обѣда» и «незаконной трапезы, мѣнимой роду и рожаницамъ», компиляторы опять-таки развивали дальше то же самое. Они как бы говорили, что лучше уж прямо пировать с язычниками и по-язычески, чем предавать своему нечестью какое-то христианское обличье и примешивать к нему «чистыя молитвы». В данном месте первоначальный замысел, значит, развивается без перерыва и дальше. В «Словѣ Григорія Богослова како погани суще языци кланялися идоломъ», где последовательность вставок видна яснее, и оказалось, что самые первые касались именно рожаничной трапезы, то есть, прежде всего

внесено было опять-таки известие о некоторого рода пиршестве. Ни о чём так часто не упоминают и другие поучения, как о разного рода идоложертвенных молениях. Только об играх и забавах, песнях, гудцах, скоморохах, гусях, позорищах, кошунах еллинских и баснях жидовских, плясках и тому подобном говорят наши памятники еще чаще. Но ведь всё это тесно сопряжено с пиром, особенно, когда пир брачный. Красной нитью проходит, стало быть, один мотив: борьба против пиров и игрищ. Вот на чём с самого начала сосредоточилось внимание христианских просветителей.

Это обстоятельство заставляет при исследовании древнейших редакций памятников, поставленных в центре настоящей работы, отвлечься от вопроса о составе древнерусских языческих верований, но вместе с тем и дает возможность продумать одну из самых важных задач истории литературы: взаимные отношения христианства и поэзии. Таково и будет содержание следующих глав.

Что церковь прежде всего преследует пиры, песни и игрища, это бросается в глаза и при самом первом и беглом знакомстве с литературой наших древних поучений. Поэтому оно никогда и не замалчивалось. Пьянство, песни и игры бесовские, всевозможные пиршества: тризны, брачные пиры, праздничный разгул, скоморошество, а отсюда вся целиком народная поэзия всегда и церковью, и фольклористами, и историками литературы признавались последним приютом язычества, последним напоминанием о нём и его последним пережитком. Считается, что христианская аскетическая мораль не терпела и не может терпеть всего этого. Ревнители древней народной поэзии оттого несколько исподлбья посматривают на христианство, не мирясь с его ригоризмом, не пожалевшим «человеческую, слишком человеческую», а, может быть, и нечес-

тивную, но такую заманчивую своей пестротой, красоту поэзии. Широко распространено также мнение, что именно восточная церковь была в этом отношении особенно сурова. Считается, что она тут последовательнее западной, что наши средние века оттого и не дали нам почти никакой художественной литературы, кроме этого чуда из чудес, единственной блеснувшей звезды: «Слова о полку Игореве». Отсюда всё средневековое, у нас тем более, но и на западе, кажется суровым и сумрачным, напряженно раздумывающим только о будущей жизни и требующим в настоящей отречения от мира и презрения плоти. Так смотрят даже многие из тех, кому знакома поэзия трубадуров, труверов и миннезингеров, там, на западе, даже судя по тому, что дошло до нас, такая богатая, яркая, жизнерадостная, воспевающая славные боевые схватки, прекрасных дам, пиры, пляски и забавы под свежей весенней зеленью, словом поэзия, сама назвавшая себя «любовью, радостью и молодостью» (*amors, joie e joven*).

При свете таких именно взглядов прежде всего рассматривается летописный рассказ о пирах Владимира¹⁸⁵, этого «ласковаго князя», в сенях или в терему которого до сыти пила и ела его дружина, потому что «Руси веселіе пити», заседая совсем так, как рыцари Артура вокруг заколдованного Круглого стола. Пирьы Владимира и стали точкой отправления, местом встреч и местом подвигов наших «славных и могучих богатырей». Думается потому Владимир и канонизирован довольно поздно, что уж очень он был ласков на своих

¹⁸⁵ Обычно под 996 годом; Л. Лейбович, «Сводная Летопись, составленная по всем изданным спискам летописи» (Выпуск I, «Повесть Временных Лет», Санкт-Петербург, 1876 г.), стр. 98–99; А. Шахматов, «Разыскания о древнейших русских летописных сводах» (Санкт-Петербург, 1908 г., в «Летописях занятий Императорской археографической комиссии», т. XX), стр. 568–569.

пирах¹⁸⁶, ласков и к женам, многожен удивительный, которому даже его христианские панегиристы приписывают двенадцать жен¹⁸⁷. Первое, что сделал Владимир, крестясь, по словам одного из этих панегиристов, это и был разрыв со всеми женами, и с Рогнедой¹⁸⁸, и с грекиней и чехиной и так далее. С этого времени у него была лишь одна жена Анна. Это известие об изменении образа жизни Владимира вполне подходит к общепринятой теории о христианском ригоризме и подтверждает его. Однако жены женами, а пиры пирами. Крестясь, Владимир должен был перестать быть многоженом. И уже, конечно, не мог он иначе вступить в брак с византийской царевной. Но ведь пиры Владимира вносятся в летопись, как особенность христианского, а не языческого периода его жизни. Пирами описывается отпразднование посвящения Десятинной Церкви¹⁸⁹. Так говорил внесенный в летопись рассказ о походе на Корсунь¹⁹⁰. Неизбежно ли тогда одно связано с другим, то есть, женолюбие и принцип «Руси есть веселіе пити»? Действительно ли пирование должно было прекратиться с принятием христианства вместе с гаремной жизнью в Берестове? Вот сомнения историко-культурного характера, тесно связанные с пониманием истинного смысла всех этих нападков наших поучений на пиры и трапезы с «моленнымъ брашномъ» и сопряженные с ними «игры и пѣсни бѣсовскія».

Я уже приводил по другому поводу, но в связи с тем же наставлением «Слова Христолюбца» это выра-

¹⁸⁶ Е. Голубинский, «История Русской церкви» (2-ое изд. Общества истории и древностей Российских, Москва, 1901 г.), II, 1, стр. 185.

¹⁸⁷ А. Шахматов, «Корсунская легенда о крещении Владимира» в «Сборнике статей в честь В. Н. Ламанского» (Санкт-Петербург, 1909 г., Издание Академии наук), II, стр. 1148; «Разыскания...», стр. 136.

¹⁸⁸ Там же, стр. 1151.

¹⁸⁹ Лейбович, стр. 98.

¹⁹⁰ Шахматов, «Корсунская легенда...», II, стр. 1117.

жение: «Святїи отци не въсбраниша намъ того еже пити и ясти и в законъ и в подобно время». Тут, конечно, не просто трюизм, вовсе не разрешение вообще принимать пищу. Дело идет именно о пиршестве. Наши проповеди довольно часто бичуют пьянство и изображают все его последствия в самых мрачных красках¹⁹¹. Они представляют дьявола восклицаящим: «Николиже тако веселюся и радуюся о жертвѣ поганныхъ человекъ, яко же о пьянствѣ християныхъ»¹⁹². Но прямого требования воздержания от крепких напитков и вообще анти-алкоголизма в наших проповедях нет. Действие алкоголя само по себе вовсе не считается скверным. «Слово о недѣли Іакова брата Господня» высказывается в этом отношении совершенно ясно: «Рече бо пророкъ: хлѣбъ сердце человекѣ укротитъ, а вино возвеселитъ. А ми же егда піемъ, то не въ веселие, супротивъ закону Божее творимъ: питие на веселие дано, а не на піанство»¹⁹³. Противоположение веселья пьянству указывает не на ригоризм, требующий аскетизма, а лишь на *упорядочение пиршественного веселья*. «Слово святыхъ отецъ о піанствѣ» говорит: «Питие убо умнымъ на веселие есть, а несмысленнымъ, иже упиваются часто, во пьянство»¹⁹⁴. Мораль не далекая от пословицы «пей, да дело разумей». В этом же направлении существовали и более подробные наставления: не надо пить больше трех чаш¹⁹⁵, не надо пить до обеда¹⁹⁶. Так

¹⁹¹ Таково особенно поучение о пьянстве у Срезневского, «Сведения и заметки...», III, стр. 321 и далее.

¹⁹² А. Пономарев, «Памятники древне-русской церковно-учительной литературы под ред. проф. А. Н. Пономарева» (Санкт-Петербург, 1894–1897 гг., издание журнала «Странник»), III, стр. 103.

¹⁹³ Там же, стр. 69.

¹⁹⁴ Там же стр. 102.

¹⁹⁵ Голубинский, «История Русской церкви», I2, 1, стр. 815–816 и указанное выше слово у Срезневского, «Сведения и заметки...» (т. I, главы I–XI в «Сборнике отделения русского языка и словесности Ака-

учат даже канонические памятники не только мирян, но и священников. Поэтому термин «упорядочение» и будет самым точным. Под него подойдет и увещевание священников не ходить на пиры не званными¹⁹⁷.

Иначе и не могло быть. Чтобы понять это, стоит лишь вдуматься в экономические условия того времени. Мы ведь имеем дело с обществом, живущим само-достаточным хозяйством. Имущий отличается от неимущего, прежде всего, количеством запасов различных продуктов потребления. То же самое в деревне и в городе. В городе живут владельцы весей и сел. Кто поит и кормит, не только угощает: этим самым богатый и благотворит. Благотворительное значение пира выразилось ясно в одном из ответов митрополита Иоанна II. Он говорит о пирах в монастырях, устраиваемых мирянами. Известие странное. Казалось бы, каким образом могли пиры иметь место в обителях? А между тем митрополит и их не бичует как вопиющее нечестие. Нисколько. Приведу это любопытное место целиком:

«Иже в монастырѣхъ часто пиры творять, съзываютъ мужа вкупѣ и жены, и в тѣхъ пирѣхъ другъ другу преспѣваетъ, кто лучей створить пирь, си ревность не о Бозѣ, но отъ лукаваго бываетъ ревность си и [де]сною лестью приходящии и образъ милости и духовное оутѣшенье привидящимъ [и] творящимъ пагубу. Подобаеть сихъ всею силою възбраняти епископомъ, наоучаючи яко пьянству злу царства Божия лишаться; яко пьянство иного зла послѣдуетъ»¹⁹⁸.

демии наук», т. I; т. II, главы XLI–LXV в том же «Сборнике», т. XII), III, стр. 321 прим.

¹⁹⁶ «Памятники древне-русского канонического права» (Санкт-Петербург, 1880 г., «Русская историческая библиотека», издаваемая Археографической комиссией, гл. VI), I, 273 и 279, ср. 920.

¹⁹⁷ Там же I, 104 и II. Срезневский, «Сведения и заметки...», II, LVII стр. 309.

¹⁹⁸ «Памятники древне-русского канонического права», I, 16, § 29.

Далее и развивается эта последняя мысль. Но ведь запрет опять не самых пиров, а их безудержности, их обилия, проистекающего из желания выказать щедрость. Эта черта в ее хорошем, а не плохом смысле, не как похвальба, а скорее как неразумное усердие, выставляется в самом конце этого ответа; иначе трудно понять следующие слова: «...и мнѣть, что добро творятъ нищелюбѣя, иже ко мнихомъ любы, [и] не приимати мзды»¹⁹⁹.

Пир, таким образом, одновременно и милостыня. Древний пир всегда был более или менее для званых и не званых, и никогда, ни в коем случае, как в наши времена, не для избранных. Широко должно быть известно, что идет пир и что заготовлено столько, что хватит на всех. Только при этом условии прихода на пир незваных, как установленного обычая, и имеет смысл запрет священникам являться без зова.

Но пир одновременно и жертва. Трудно проследить в какой мере и всегда ли, но нельзя сомневаться в том, что почти каждое «моление», каждая жертва, каждое справление того или другого праздника или просто обряда — всё это было сопряжено с пиршеством. Для нас особенно важно вникнуть в это застарелое чувство, по которому принесение обильной жертвы и самая возможность совершать великое моление составляют главную надежду и центральную религиозную заботу человека. Это чувство не исчезло; оно лишь претворилось. Обилие праздничного стола — показатель довольства, источник радости, предмет гордости и в нынешнее время. Праздничный разгул, в котором часто обвиняют крестьян, и который кажется безумным, исходит из этого древнего бытового пиршества, когда не жалели запасов, потому что и девать их было, строго говоря, некуда, и потому что именно к этому времени и

¹⁹⁹ Там же.

для этой цели и скоплялись запасы всякого съедобного добра, варилось пиво, готовилась обильная пища для себя, и в виде моления, и для всякого, кто захочет прийти, для званых и незваных, особенно же для людей веселья, позднее для скоморохов.

Наши памятники упоминают о двух таких молениях-пиршествах. Одно из них моление в бани навьям, сохранившееся и до сих пор почти в таком же точно виде. Всего подробнее об этом рассказано в компилятивном «Словѣ Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ». Топят бани, думая, что придут мыться предки и потому сыплют пепел, по состоянию которого судят о том, явились ли предки или нет. Тут же ставят мясо, яйца, масло и после всё это сами едят. Другое подобное моление это те трапезы роду и рожаницам, что особенно беспокоили проповедников и стали предметом двоеверия.

Фольклористов и мифологов род и рожаницы интересовали всего более в связи с вопросом о том, прав ли был Прокопий, отрицавший у наших предков самое существование представления о судьбе. Веселовский сопоставил ряд сказок, иллюстрирующих верования в уготованную и раз навсегда predetermined человеку судьбу или долю с представлением о случае, встрече, причём оставил открытым вопрос о том, что преобладало в славянском мирозерцании: оба верованья борются между собою²⁰⁰. Недавно профессор Сонни, напротив, старался показать, что все сказки о Доле ан-

²⁰⁰ «Судина и Среча принадлежат, во всяком случае, двум исключаящим друг друга мирозерцаниям, разнообразно помирившимся в славянском представлении судьбы. И не в одном славянском: *sors* и *fors*, *moira* и *tyxh* точно также отличаются содержанием идеи» — «Разыскания в области духовного стиха XIII века», «Судьба-Доля в народных представлениях славян» («Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук», Санкт-Петербург, 1890 г.), т. 46, стр. 172–261.

гичного происхождения²⁰¹. Профессор Владимиров высказал предположение, что род — не что иное, как современный домовый, судя по пуганью детей родом, упомянутому в «Словѣ Даниїла Заточника»²⁰². Так обстоит дело в ученой литературе. Нам пока важно другое — всего существеннее сама обрядовая трапеза. «Слово Іоанна Златоуста о томъ како погани кланялися идоломъ» называет эти требы «великими». Очевидно, население придавало им большое значение, и сам размер жертвы мог подходить под такое определение. То же «Слово» называет рожаничную трапезу «вторую». Значит, отдельно от обычной ставилась еще одна, жертвенная, и ставилась сначала, вероятно, так же на показ, как трапеза навьям в бане, а после съедалась в молитвенном настроении. Из чего состояло приношение, сообщает одна из рассеянных по сборникам канонических статей, называя крупичные хлеба, сыры и черпала добровонного вина²⁰³. Другая такая же статья говорит, что «крают хлеб», и кроме сыра упоминает еще мѣд²⁰⁴. Те же яства перечислены и в «Вопросахъ Кирика»²⁰⁵. Что эти трапезы были сопряжены и с питьем, на это указывает выражение «черпала добровонного вина». Еще определеннее свидетельство «Вопросовъ Кирика», где сказано «горе пьющимъ рожаницѣ».

Всё это вызывает представление о рожаничной трапезе, как об особом обрядовом пиршестве, а о самих них, как о тех феях, являющихся при рождении мла-

²⁰¹ «Горе и Доля в народной сказке» в «Университетских известиях» № 10 (Киев, 1906 г.); ср. еще Поливка, «Новые данные для истории рожаниц» в «Этнографическом обозрении» № 189.

²⁰² Пономарев, «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы», III, стр. 319.

²⁰³ Н. Тихонравов, «Памятники отреченной русской литературы» (т. I и II, Москва, 1863 г.), III, отд. III стр. 86.

²⁰⁴ Срезневский, «Сведения и заметки...», II, LVII, стр. 314.

²⁰⁵ «Памятники древнерусского канонического права», I, 31, § 30.

денцев, о которых мы все знаем с детства по сказкам аббата Перо и их очень популярным переделкам. Рожаницы, конечно, не свойственны древнему религиозному сознанию, только славяно-русскому. Все индоевропейские народы молились и заклинали, справляли требы и верили своей первобытной верой не только схоже, но и почти одинаково, а элементы их верований, культов и обрядовых действий роднят их со всем человечеством. Это обстоятельство заставляет исследователей древних религий расплываться по широкому раздолью сопоставлений и сближений. Отсюда шаткость построений. Но оттого менее всего достигает истинного понимания древнего религиозного уклада тот, кто самого начала сосредотачивается на поиске национального. Особенности сказывались, конечно, лишь в подробностях. Поэтому и не вдаваясь в сложный вопрос о значении и смысле культа рода и рожаниц, об отношении их к понятиям фатума и судьбы, о том, насколько прав был Прокопий, сказавший, что славяне не знали фатума и, наконец, как надо понимать веру в судьбу и долю, какие она должна была претерпеть изменения на пути своего развития у простого народа и у волхвов, носителей сокровенной мудрости, у более развитых простых людей и на самой высшей ступени осмысления у философов древности, — оставив всё это в стороне, приведу всё же одну аналогию из мира не русского и даже не славянского. Мне она кажется особенно существенной потому, что взята не из пестрой неустойчивости сказочных образов, а из быта и обряда. Наши рожаничные трапезы более всего напоминают «ставянье приборов» феям, известное из фольклора Запада. Оно засвидетельствовано и даже воспроизведено в пьесе трувера Адама де-ла Галь «*Le jeu d'Adam*»²⁰⁶,

²⁰⁶ См. мою статью «Литературная история Арраса в XIII веке» в «Журнале Министерства народного просвещения» за февраль 1900 г., стр. 284.

произведении XIII века. Феи являются вслед за их вестником *Herlequin*, и публика должна была видеть, как усядутся они за стол, и слышать их прорицания о самом авторе пьесы. Чтобы можно было так подшутить, надо было, конечно, чтобы вера в фей-рожаниц уже исчезла. Но о них помнят еще долго; вера эта исчезла далеко не бесследно. Она дожила едва ли не до времени Перо, то есть, до XVII в. В процессе Жанны д'Арк упоминается тоже о трапезах феям-рожаницам в той местности Лотарингии, откуда была родом Орлеанская дева²⁰⁷.

Итак, роженицы — прежде всего моление, объект жертвы и жертвенного пира. Они окутывали мысль и чувство, укоренены были в привычках, освящены созданиями воображения и имели значение в самом главном и основном — в хозяйстве. Если мы вдумаемся теперь в положение приходского духовенства, то станет совершенно ясно, во-первых, почему тут была наиболее подходящая почва для двоеверия, а во-вторых, почему центральное духовное управление должно было с особой заботливостью отнестись к прекращению именно вот этого моления народного.

Нам трудно себе представить приход без земли и священника, вовсе не ведущего никакого хозяйства. Однако «церковная земля» явление весьма недавнее. Оно не восходит дальше Екатерины²⁰⁸. В XVI веке к некоторым церквям была приписана земля, а к некоторым нет²⁰⁹. Чем же жил священник? Он в таком случае зависел исключительно от так называемых «слав» то есть, сборов с прихожан натурой, как это делается до сих пор, и от отправления треб²¹⁰. Но ни сборы, ни требы не могли быть правильны в первые века христиан-

²⁰⁷ Anatole France, «*Vie de Jeanne d'Arc*» (Париж, 1908 г.), II стр. 12–13.

²⁰⁸ Голубинский, «История Русской церкви», II, 1, стр. 542, прим.

²⁰⁹ Там же.

²¹⁰ Там же, стр. 536–538.

ства. Ни то, ни другое не могло иметь характера обязательности. Население надо было еще приохотить к молебнам, крестинам, христианскому браку и христианскому погребению. В другой связи мы сейчас увидим, что всё это было весьма мало распространено. Оттого не плата за потребу, как плата за труд, должна была выдвинуться на первое место, а приношение, как приношение жертвенное. Различие между тем и другим, то есть, приношением—платой и приношением—жертвой, громадное. В первом случае происходит простой переход ценностей из одних рук в другие. Священник за оказываемые им услуги становится обладателем известных ценностей и, каких, безразлично. Он принимает натурой, но нет препятствия к тому, чтобы ему было заплачено деньгами. Во втором случае вся тяжесть, всё значение в самих продуктах приносимых и отчуждаемых по религиозным побуждениям, и священник только пользуется ими, как представитель культа. В первом отношении мирянину нужна треба, то есть, крестины, похороны, венчание, молебен, а плата за это, пожалуй, даже тягостна, как в силу материальных, так и религиозных причин. Во втором случае хочется принести. Веками в это отчуждение продуктов привыкли вкладывать надежду; главное религиозное отправление было именно в этом. Тут священнику надо было не требовать, просить, может быть, вымогать, тут нужно было совершенно другое и очень опасное для чистоты веры: обставлять выгодный священнику по существу прием продуктов так, чтобы приносящий чувствовал удовлетворение, чтобы это успокаивало его и отвечало потребностям его темной веры. Так подошли мы вплотную к возникновению тех именно проявлений двоеверия, какие бичует «Слово Христолюбца».

С самого момента распространения христианства на Руси устанавливается два приношения этого по-

следнего типа; это кануны (от греческого *κάνεον*, «корзина»²¹¹) и кутья. Кутья имела, вероятно, более широкое значение, чем теперь, но какое, мне дознаться не удалось. Канун приносился накануне, то есть, под праздник. И то, и другое доставлялось охотно; заключаю это из того, что центральное церковное управление сдерживает рвение, запрещает его слишком большое обилие. В довольно позднем памятнике в «Сказаніи Изосимы о отреченныхъ книгахъ» XV века²¹² находится такое любопытное место: «Носять масленую ядь и молочную и яицы съ просѣирами въ церковь, или съ кутьею, а то все вмѣстѣ попове покажутъ и свящаютъ; таковая дѣйствуя попъ, да извержется сана своего: развѣе достойно кутію чисту и канунъ вносити въ церковь и свящети, и то во олтарь не носити, а брашно на потребу нищимъ, а не свящати съ кутьею».

Тут ясно сказываются и приходят в столкновение два взгляда на вещи: приносивший хотел освящения, для этого и нес, это ему всего важнее, как и теперь освящение пасхального розговена для многих важнее самого присутствия на заутрени. Священник шел на встречу, и вот кутья, очевидно в угоду прихожанам, вносится в алтарь. Самое раннее запрещение этого торжественного освящения кутьи мне встретилось в определениях Владимирского собора, названных «Правило Кирилла митрополита»²¹³. В пункте 1-ом сказано: «Ничто же да не внесено боудеть въ Божии алтарь, ни коутья, ни ино что отиноудъ». Тоже повторено и в «Епископском поучении новопоставленному священнику»²¹⁴: «Въ алтарь не носи коутѣ, ни пива». В «Сло-

²¹¹ Там же, стр. 535.

²¹² «Памятники древнерусского канонического права», I, 791. Памятник поздний, самого конца XV, но известие очевидно касается глубокой древности.

²¹³ Там же, 99—100.

²¹⁴ Там же, 105.

ве Христороубца» сказано только «а лише коутья», и эти слова принадлежат к самым первым вставкам. Надо ли заключать отсюда, что в XI в. кутья считалась вообще не допустимой? Это остается не ясным. Но, во всяком случае, можно признать канун и кутью первыми, и возникшими, и оставшимися лишь наполовину запрещенными обрядами церковного двоеверия.

Что касается кануна, то можно пойти и дальше. Канун, название превратившееся в календарное обозначение, может быть в таком распространенном смысле и зашедшее на Русь, стал праздником и празднеством, не только предметом и сроком приношений, но и пиршеством, а отсюда и временем игрищ. Этот последний характер кануна засвидетельствован 8-ым пунктом «Правил Кирилла митрополита»: «Все слышахомъ і въ субботу вечеръ собираются вкупъ мужи и жены, и играютъ и пляшутъ бестудно, и скверну дѣють въ ночь святаго въскресенія, яко Дионусовъ праздникъ празднуютъ нечестивіи елини вкупѣ мужи и жены, яко и кони вискають и ржутъ, и искверну дѣють. И нынѣ да останутся того»²¹⁵.

Суббота вечером — это ведь, несомненно, канун. Что канун значит и праздник со всеми его обычными радостями: обильной пищей и питьем — можно заключить из апокрифической легенды о святом Николае, сохранившейся в древней письменности, где бражник, встретив у ворот рая Николая Угодника, исполняющего тут обязанности апостола Петра, оправдывается, что сам святитель велел кануны справлять, то есть, бражничать²¹⁶. Никола Угодник потому упомянут в подобном рассказе, что в его честь совершаются «братчины николецнины» — общественные пиршества, воспетые в

²¹⁵ Там же, 100.

²¹⁶ См. мою работу «Микола Угодник и святой Николай» (Санкт-Петербург, 1892.), стр. 55.

былинах о Василии Буслаеве. И братчина связана с канунами. Братчинами долго назывались деревенские праздники то есть, теперь уже праздники в честь того святого, которому, посвящена деревенская часовня²¹⁷, а когда-то, несомненно приуроченная к чему-нибудь другому, весьма вероятно и к культу предков. Так влекла сама жизнь, самый древний уклад ее, заместителей языческого жречества, всё ближе притягивая их к тому же обрядовому обиходу, к тем же, только заново и по новому осмысленным потребностям населения, к тем же, но во имя нового, преследуемым выгодам самих священнослужителей.

Но одними ли требами, славами, канунами жило приходское духовенство? Профессор Голубинский предполагает, что выходившие из среды крестьян священники оставались крестьянами, то есть, продолжали жить земледельческим трудом²¹⁸. Это очень вероятно по аналогии с последующим, хотя прямых указаний на подобное положение вещей нет. Не будет ли тогда позволительно провести и другую аналогию с последующим, аналогию с положением тех, кто находится на попечении крестьянских обществ, не владея землей? «Слово Христолюбца» в обращении к священникам говорит им: «Того бо ради пьете и ясте и дары емлете у нихъ. Аще ли поучити ихъ не хочете, да не примѣшайтесь къ нимъ». Поучение, таким образом, различает две разные вещи: дары с одной стороны, и питье и едение у паствы — с другой. Нельзя ли понять это в самом прямом и буквальном смысле? Как будто бы ничего не мешает этому, а аналогия на лицо. Еще так недавно «ученик», то есть, вольнонаемный учитель, которого приглашали не совсем еще обнищавшие деревни для обучения ребятишек грамоте столовались,

²¹⁷ Голубинский, «История Русской церкви», I2, 1, стр. 539.

²¹⁸ Там же, стр. 543.

переходя из дома в дом, от одних родителей своих воспитанников к другим. Они именно «пили и ѣли у нихъ». Самый простой способ платы натурой. Не находился ли когда-то и священник в том же положении?

Представление о чём-либо подобном возникает невольно при знакомстве с запрещением «Святительского поучения новопоставленному священнику»: «Не звань не ходи на пирь и на покормъ»²¹⁹. Или когда читаешь такое наставление священником: «Яко пси пакостивии налезаете чюжая трапезы и не можете насытитися от неоудържанія своего и домы чюжая обходите и непозвани, гдѣ яко скоти на заколеніе питаетеся и піете яко въ оутель мѣхъ вливаете»²²⁰. Как может ходить домовитый, оседлый, имеющий собственное хозяйство священник «на покормъ»? И что значит это выражение, если в нём нельзя видеть только что указанной формы общественной оплаты пастырского труда. Что она должна была приводить к недоразумениям, к объяснениям и столкновениям самого грубого свойства — это понятно, и этим и объясняется только что приведенное наставление, но не отсюда ли и стремление сделать самих священников хозяйственными, стремление и их самих приобщиться к хлебопашеству, получить сразу, раз и навсегда землю, вместо этого очередного прокорма?

Таковы обстоятельства, делающие более чем необходимыми увещания на соборах: «Възлюбленіи, бѣгайте жьрты идолюкоѣ и трѣбоккладенья и всея слоужбы идольскыя». Эти слова внесены в «Слово Христолюбца» непосредственно вслед за тем как оно приняло форму, сохраненную текстом Паисьева сборника. Жизнь как бы предлагала мириться этим двум боровшимся началам: христианскому мирозерцанию и древнему укладу языческих жертвоприношений. И ко-

²¹⁹ «Памятники древнерусского канонического права», I, 104.

²²⁰ Срезневский, «Сведения и заметки...», II, LVIII, стр. 309.

гда не устоят священники перед открывавшимся соблазном, когда потянет их злая воля приобщиться и к этим запретным для них «вторым трапезам» роду и рожаницам, которые они должны были бы всячески искоренять, когда они «смѣшаютъ нѣкыя чистыя молитвы съ проклятымъ молениемъ идольскимъ», тогда будет справедлив этот резкий упрек, бросаемый последней окончательной редакцией «Слова Григорія Богослова о томъ како погани кланялись идоломъ»: «Череву работни попове уставиша трепарь прикладати Рожества Богородици къ рожаничнѣ трапезѣ, отклады дѣючи. Таковии нарицаются кормогузцы, а не рабы Божьи».

Центральное управление церковью, стало быть, боролось со злом действительным, с опасностью, вытекавшей из природы вещей. Но мы теперь увидим, что бороться, так сказать, по всей линии, без компромиссов, ставя требования настоящего воздержания, осуждая крепкие напитки как таковые, пиры как слишком плотское празднование, и добиваться того, чтобы новообращенные христиане действительно «стончили плоть»²²¹ и «праздновали не еллински, а духовно», не могло, не имело ни охоты, ни оснований. А отсюда и то двойственное отношение к пирам, какое было указано в начале этой главы, и то своеобразное восхваление пиров Владимира, какое мы видели в летописи.

Христианство распространялось у нас постепенно. «Уничтожение язычества в древней Руси, — писал еще Буслаев, — можно определить не столько веками, сколько местностями. В киевской области, например, уже в XII веке господствовало христианство, тогда как северо-восточная Русь была погружена в язычество»²²². Профессор Голубинский считает, что Владимир крестил всё

²²¹ Выражение одной из проповедей Феодосия Печерского.

²²² «Летописи русской литературы и древности, издаваемые Н. Тихонравовым» (Москва 1859–1862 гг.), I, отд. III стр. 94.

восточнославянское население Руси²²³, но высказывает предположение, что Новгород во время строительства святой Софии был еще настолько языческим, что епископию новгородскую пришлось обнести стенами, и отсюда — кремль на левом берегу Волхова²²⁴, сохранившийся и до сих пор, тогда как княжеский двор, несомненно, стоял вовсе не тут, а на торговой стороне, то есть, на правом берегу. В настоящее время христианизация представляется, однако, всё с большей определенностью процессом не только географического распространения, но, кроме того и в самой тесной связи с этим, еще и распространением от сословия к сословию, вниз и в ширь по скале социальных отношений. Крестилась при Владимире Русь не в ее нынешнем географическом смысле, а в более первоначальном этнографическисословном²²⁵. Крестилась знать, сначала киевская, потом новгородская; только позднее христианство захватывает более широкие слои населения и всё более отдаленные от Киева области. «Русь» и означает первоначально знать; так называются захватившие власть и осевшие на юге варяги, в противоположность их северным сородичам в Новгороде, еще долго продолжавшим носить имя варягов. Таково мнение А. А. Шахматова; таково же — профессора Ключевского²²⁶.

Сами обстоятельства распространения христианства тесным образом связаны с ростом сначала власти руси, а после и русской государственности. А. А. Шахматов основные черты этого процесса для

²²³ Голубинский, «История Русской церкви», I2, 1, стр. 172—179.

²²⁴ Там же, стр. 176, прим.

²²⁵ Голубинский этого последнего вовсе не берет в соображение. Для него Русь — народ. Оттого и крещение понято им иначе.

²²⁶ А. Шахматов, «Разыскания о древнейших русских летописных сводах» (Санкт-Петербург, 1908 г., в «Летописях занятий Археографической комиссии», т. XX), стр. 324; Ключевский, «Русская история» (Москва, 1906 г.), т. I, стр. 197.

IX, X и XI столетий представляет как «борьбу между варяжским севером и русским югом»²²⁷. «Странный оборот принимает эта борьба; северный князь остается не раз победителем; он захватывает Киев, изгоняет соперника; но потом оседает в Киеве, и становится сам уже русским, а не варяжским князем: “И быша у него мужи Варязи и отътолѣ прозвашася Русью”. Вспомним Олега, Игоря, позже Владимира, наконец, Ярослава. В этой борьбе проигрывает тот или иной русский князь, но выигрывает русский юг; напротив, побеждает князь варяжский и проигрывает варяжский север. Ясно, что государственность покоилась на юге на более прочных основаниях. Соревнование между русским и варяжским началами оканчивается полным торжеством начала русского»²²⁸. Остается только прибавить к этим словам: а одновременно и торжеством христианства, — чтобы картина получила свою совершенную законченность. Варяги стремятся в Византию и по пути захватывают вместе с собой в том же вихре и натиске славян и частью финнов, более других чужь, но одновременно с этим сами ославляются, и Владимир «отъ племени варяжска»²²⁹ поклоняется Перуну, Дажьбогу, Стрибогу, божествам славянским. Этому вихрю и натиску северных народов опытная в дипломатии и богатая Византия противопоставляет приглашение их в свои полки под свою имперскую дисциплину и крещение, то есть, подчинение своей церкви, навстречу варварам в их собственную среду вносившей христианскую веру²³⁰. Митрополия в Переяславле, при Владимире и Святополке и в первое время при Ярославе, была по-

²²⁷ Шахматов, «Разыскания...», стр. 327.

²²⁸ Там же.

²²⁹ Древняя проложная статья о Владимире, там же, стр. 309, примечание 2.

²³⁰ См. об этом статью В. Г. Васильевского о варяго-русском полку в Византии, в т. I собрания сочинений (Санкт-Петербург, 1908 г.).

следним этапом, последней остановкой христианства. Отсюда оно, частью оваряженное, частью славянизованное, движется дальше уже русским и отныне русский и будет значить христианин, и Русь вскоре назовется святою Русью.

Теперь нам всего важнее близость христианства на Руси как к государственности вообще, так и к правящим классам. Что крестилась сначала именно знать, эту существеннейшую особенность первой поры христианского учения и так называемых «новых людей» то есть, вновь избранных Благостью Божией себе в сыны, ярко изображает часто приводимое обращение древней проповеди на неделю мытаря и фарисея: «Не хвались родом, ты, благородный, не говори: отец у меня боярин, а мученики христовы братья мне»²³¹. Тут намек на варяга Туры и его сына. Проповедь эта, таким образом, показывает, что в сознании людей того времени кичиться знатностью значило выставлять свое варяжское происхождение, а наравне с этим напоминать и о своей принадлежности к христианству. И в самом деле, наши древнейшие проповеди почти все обращаются к богатым и знатым. Их они поучают и только их и имеют в виду. Насколько укоренилось это воззрение, что христианство для знати, можно судить из этих не требующих никакого комментария слов поучения, приписываемого либо святому Нифонту, либо святому Афанасию: «Смиренна челоувѣка не осудить Богъ. Мощно убо спастися аще кто и имѣнїя неимать, или вдова или сирота»²³². Говорить это имело смысл только перед обществом, видевшем в христианстве религию высшего сословия. Но вот другое свидетельство, в «Ответах митрополита Иоанна II», где констатирует-

²³¹ Шахматов, «Разыскания...», стр. 310 и прим.

²³² Пономарев, «Памятники древнерусской церковноучительной литературы», III, стр. 42; см. также прим. на стр. 263.

ся это воззрение в еще более ясных выражениях. Речь идет о христианском браке; оказывается, что не только он не стал еще обычным, но возникает сомнение, действительно ли и простые люди должны венчаться в церквях. Митрополит, конечно, отвечает: да, самым настоящим образом, и требует наложения епитимьи на тех, кто «кромѣ благословенья творять свадьбу». Вот слова вопрошания: «Оже не бываетъ на простыхъ людяхъ благословенье и вѣнчанье, но боляромъ токмо и княземъ вѣнчати; простымъ же людемъ, яко и меньшицѣ поимають жены своя с плясаньемъ и гуденьемъ и плесканьемъ»²³³.

Итак, если священники ходили «на прокорм», или и ели у паствы, то не к крестьянам ходили они со двора на двор, как в нынешние деревенские праздники. Это происходило в сенях богатых и знатных домов, где трапеза или законный обед были одинаково близки к пиру. Священник вращался в кругу правящих, на первых порах и долго потом, он вхож в княжеские дворы. Его называют рядом с дружинниками; входит в употребление давать попам и монахам дипломатические поручения. Уже возникает термин дьяк²³⁴. К этой-то близости к княжеским дворам и в их дружине я и вёл всё дело. У богатых имели место и «отклады» и вторые трапезы Роду и роженицам, и моление навьям, и тем еще соблазнительнее становилось приобщиться к этим обильным брашням и многому питью. Для нашей задачи это существенно и в другом отношении. Христианство на Руси уложилось в уже готовые формы дружинного быта, приспособилось к нему, влило в него новый смысл, увлекло дальше к знакомой уже из греческой канонической литературы государственности. Но пока

²³³ «Памятники древнерусского канонического права», I, 18, § 30.

²³⁴ Обо всём этом смотри Голубинский, «История Русской церкви», 12, 1, стр. 560–563.

корсунские греки и их потомки, ютившиеся преимущественно около Десятинной церкви²³⁵ и митрополичьего двора, это лишь отчасти зависевшее от князей духовенство, добиваются десятины и самостоятельной юрисдикции, как это выражено в уставах псевдо-Владимира и псевдо-Ярослава²³⁶, — коренное русское духовенство всё более вживается в устои дружинного быта, влияет на него, но и само подвергается его влиянию.

Ярким световым пятном среди сумерек наших древностей встали эти три очерченные А. А. Шахматовым фигуры: преподобный Никон, Ян, сын Вышатин, и Глеб Святославич²³⁷. Мы уже знаем, что все три они были близки друг к другу, обменивались знаниями и мнениями и все три, каждый по своему, боролись с язычеством. Ян, сын Вышатин — типичный дружинник и сын дружинника. Его отец при Ярославе принимал участие в несчастном походе Владимира Ярославича на Царьград, последнем походе Руси против римской империи. Вышата тогда попал в плен и преподобный Никон со слов его сына рассказывает, при каких обстоятельствах это случилось²³⁸. Самого Яна мы видим сначала данщиком Святослава Ярославича, потом тысячником Киева, потом (уже девяностолетним стариком) воеводой Ярослава. Он умер в 1106 году и это обстоятельство вписано в Летопись, потому что он многое сообщил составителям; «еже и вписахъ въ лѣтописаныи семь, отъ него же слы-

²³⁵ О корсунских полах смотри Шахматов, «Корсунская легенда...», II, стр. 1102 и далее, 1127 и далее и стр. 1136.

²³⁶ Оба устава у Лейбовича, стр. 296–306; о их подложности и о том, что они всё-таки имеют историческое значение — у Голубинского в «Истории русской церкви», I2, 1, стр. 399–408, 420 далее; о происхождении Устава Владимира также Шахматов, «Корсунская легенда...», II, стр. 1127 и далее.

²³⁷ Шахматов, «Разыскания...», стр. 435, 438–439, 443–444.

²³⁸ Там же, стр. 442–443 и текст стр. 584.

шахъ»²³⁹, — говорит то лицо, которому принадлежит продолжение летописи в начале XII века. Ян Вышатич был в близких отношениях с преподобным Феодосием Печерским, и тот напроорочил Яновой жене Марии, что она будет похоронена рядом с ним²⁴⁰. Что Ян Вышатич был дружинником-христианином и христоролюбцем, что он всецело принадлежал к числу «новых» и «верных» людей, видно из замечания о нём составителей летописи, вписавших его кончину. Они называют его «старецъ добрый»; он жил «въ старости маститѣ, живѣ по Закону Божию; не хужѣй бѣ первыхъ праведниковъ»²⁴¹. О столкновении князя Глеба Святославича с новгородским волхвом сказано всего несколько слов²⁴². По «Повести временных лет» дают и ему оценку подобную Яневой: «Бѣ же Глѣбѣ милостивѣ убогымъ и страннолюбивѣ, тщанье имѣя къ церквамъ, теплѣ на вѣру и кротокъ, взоромъ красенъ»²⁴³. Никон был на его стороне в борьбе за Тмуракань с Ростиславом, хотя и Ростислав хвалил Никон за то, что тот, когда пришел Святослав восстановить на столе сына, отнюдь не поднял руки на дядю своего и только потом, когда удалился Святослав, вновь выгнал Глеба из Тмутаракани²⁴⁴. Тут рано сказала одна из наиболее дорогих «новым людям» мыслей, мысль именно христиан-дружинников, что не должны князья «крамолу ковать» друг на друга, что следует наблюдать право первородства и быть солидарными друг с другом перед общими врагами — поганой степью²⁴⁵. В такой поэтической форме эта мысль будет выражена в «Слове о полку Игореве».

²³⁹ Лейбович, стр. 211.

²⁴⁰ Лейбович, стр. 168–169 (под 1091 г.).

²⁴¹ Там же, стр. 211.

²⁴² Шахматов, «Разыскания...», стр. 604.

²⁴³ Лейбович, стр. 156.

²⁴⁴ Под 1065 г. в Шахматов, «Разыскания...», стр. 597.

²⁴⁵ См. речь Ярослава перед смертью. Там же стр. 585.

Всего важнее нам однако сам Никон, печерский монах и писатель. Он ведет деятельную жизнь. Мы видим его то в обители, где он редактирует заново летопись, то в Тмутаракани, где он основывает на острове монастырь святой Богородицы²⁴⁶. По поручению тмутараканцев он едет в Чернигов к Святославу просить его сына Глеба на княжение и привозит его с собою²⁴⁷. Его зовут «великим Никоном», позднее он будет игуменом Киево-Печерского монастыря. И вот этот центральный человек общественной жизни юга Руси, носитель и литературный выразитель воззрений новых людей несомненно ближе всего стоит именно к дружинникам и дружинным воззрениям. Его идеалы, если можно так выразиться о монахе, не церковные, а светские. Он прежде всего патриот²⁴⁸. В его сознании уже сложилось представление о единстве Руси под властью Владимировичей, которых скоро его преемник по летописанию назовет Рюриковичами²⁴⁹. Печерская обитель была вся по своим стремлениям как бы не только подвижнически-церковной, но и светской в том смысле, что она стоит и хочет стать ближе к князьям и их дружине, чем к митрополичьему двору. С этим последним она ведет борьбу; она хочет подчиняться одному только князю и когда она будет возведена в Лавру, эта борьба увенчается успехом; она в церковном отношении получит право сноситься непосредственно с Византией²⁵⁰. Но всё это наступит позднее, а в XI веке, когда не забыт

²⁴⁶ «Житие Феодосия Печерского» у Яковлева в «Памятниках русской литературы XII и XIII вв.» (Санкт-Петербург, 1872 г.), стр. XVIII.

²⁴⁷ Там же, стр. XXVIII.

²⁴⁸ Факты о Никоне см. Шахматов, «Разыскания...», стр. 423 и след.; это понимание личности Никона, однако, всецело на моей ответственности.

²⁴⁹ А. А. Шахматов считает, что впервые назван Рюриковичем Игорь в Начальном своде, «Разыскания...», стр. 316, 321 и 339.

²⁵⁰ Д. И. Абрамович, «Исследование о Киево-Печорском Патерике» (Санкт-Петербург, 1902 г.), стр. 75–77.

еще русский митрополит Илларион, сам поспособствовавший основанию обители²⁵¹, Печерский монастырь в лице Феодосия и Никона отзывается на политические события, спорит и мирится с князьями, принимает сторону то одного то другого, то есть, делает именно всё то самое, что происходило и в княжеских сенях, живет теми интересами, какими жили и дружинники, участники и сообщники, а в значительной мере и вдохновители княжеской политики²⁵².

В никоновской редакции Древнейшего свода точка зрения дружинника сказывается так ярко, когда дополняются сведения о столкновении Ярослава Мудрого с его братом Мстиславом Тмутараканским. Преподобный Никон замечает об этом последнем князе: «Бѣ же Мстиславъ дебелъ тѣлѣмъ, чѣрмнѣнь лицѣмъ, великома очима, храбръ на рати, милостивъ, и любяще дружину по велику, имѣния не щадяще, ни пития, ни ядения браняще»²⁵³.

Характеристика эпического героя. Особенно любопытны для нас слова Никона о щедрости. Всякий знакомый со средневековой поэзией запада вспомнит при этом эти часто повторяемые похвалы певцов всякого рода, древнегерманских скопов, трубадуров, труверов, миннезингеров и жонглеров более поздних времен, для которых щедрость первое качество, и скардность — самое презренное свойство. Никон на деле показывает любовь Мстислава к своей дружине, когда при осмотре поля битвы на Альте заставляет его воскликнуть: «Кѣто сему не радъ? Се лежитъ сѣверянинъ, а се варягъ, а

²⁵¹ См. «Летопись об постройке пещеры Илларионом». Текст Шахматова, «Разыскания...», стр. 587.

²⁵² Шахматов, «Разыскания...», стр. 421–422 и 436–437.

²⁵³ Там же, стр. 582.

дружина своя цѣла»²⁵⁴. Не очень это по-христиански, но дружинники не могли не ценить подобных чувств.

Но если близок Никон по мирозерцанию к княжеским данщикам и дружинникам, можно ли обобщать это? Если даже подобные взгляды были свойственны всей Печерской обители, то и тогда, разве это показатель? Среда возникновения наших проповедей иная, хотя и близкая. Может быть, в указанных чувствах и понятиях лишь влияние дружинников, сказавшееся на летописцах, как таковых, и эти взгляды и чувства вовсе не характерны для всего духовенства?

Мне думается, что, раз нельзя сомневаться в постепенной христианизации Руси сверху вниз, через высшие классы общества, властью князей, раз мы знаем, что еще до крещения, именно среди варягов княжеской дружины, нашлись первые мученики за веру Христа, что христианство шло через Византию, при посредстве ее влияния на северных варваров, а влияние это должно было сказаться прежде всего именно на варягах, привлекаемых в Царьград и для целей своих военно-торговых экспедиций по великому пути из варяг в греки, и потому что им охотно предлагали там службу, обсудив всё это, нельзя сомневаться: да, «новые люди» нашлись прежде всего в княжеских сенях, за стольным пиром, среди ратных людей, и эти особенности их должны были сказаться. Близость, а может быть и тесная дружба Яна Вышатича и Никона, это в некотором роде сотрудничество их и единомыслие — не только показатель, но и необходимое следствие, образ, который, должно было бы воссоздать воображение по требованиям логики, если бы этот образ не дала сама жизнь, живая и запечатленная черным по харатейной или пергаментной белизне. Духовенству, и пришлому, и туземному, а последнему еще более, нужны были и княжеская ласка и княжеская щедрость; только через ее по-

²⁵⁴ Там же, стр. 580.

средство можно было обосноваться и стать самостоятельством. И вот эти-то необходимые качества князя христианство нашло готовыми в формах еще языческого дружинного быта. Дружинник не только ходит на прокорм к князю, он столуется у него, для него просторны княжеские сени, и варятся мёд и пиво, и ставятся трапезы, и идут пиры²⁵⁵. Пир — право дружины; сени князя ее достояние; сама воля князя как бы составляет одно с волею дружины; князь силен только «любя дружину и с ними думая о строи земльнѣмъ»²⁵⁶. Тут христианство не только не могло достигнуть ничего большего, как внести упорядочение, но ничего другого ему и не надо было.

Профессор Голубинский, очерчивая быт духовенства в домонгольскую пору, приводит это известие из Ипатьевской летописи под 1150 годом; дело идет о Белгородском князе Борисе, сыне Юрия Долгорукого: «Въ тоже время Борисъ пѣшеть въ Бѣлгородѣ на сѣньници съ дружиною своею и съ попы Бѣлогородскими»²⁵⁷.

Слово «пѣшеть» Голубинский переводит попросту «пьянствовал»²⁵⁸. Зачем так строго и вообще зачем оценивать с точки зрения нашей морали? Князь Борис делал то, что и надлежало князю. Он совершал «медопитие» или «пивопитие» со своей дружиною. Народное воображение правильно оценивает подобные образы, когда Владимира заставляет пировать с богатырями, но ни о каком пьянстве не упоминает. Княжеский пир, как и братчина — акт обрядовый, установленный издревле. Неразрывно связаны на нем с угощением и подарки. Это — проявление щедрости, былинная шуба со своего пле-

²⁵⁵ Brunner, «Deutsche Rechtsgeschichte», (Лейпциг, 1887 г.), т. 2, стр. 197.

²⁵⁶ Шахматов, «Разыскания...», стр. 569, 24–25.

²⁵⁷ Голубинский, «История русской церкви», I, 2, стр. 561–562; известие из Ипатьевской летописи под 1188-ым годом.

²⁵⁸ Голубинский, «История русской церкви», I, 2, стр. 562, прим.

ча, серебряные ложки дружины Владимира²⁵⁹. А повод для щедрости всегда один и тот же: щедростью силен богатый, когда сила нужна не только, чтобы достигать богатства, но чтобы сохранить его. Всякий дружинный князь должен знать: «Яко сребрьмъ и златъмъ не имамъ палѣсти дружины, а дружиною налѣзу серебро и злато якоже дѣдъ мои и отьць мои доискася дружиною»²⁶⁰.

Староанглийский поэт, автор «Беовульфа», говорит о первенце такого же родоначальника славного княжеского рода, каким стал Рюрик, о его далеком со-родиче, только занесенном не на крайний восток, а на крайний запад Европы; он воспеваает этого князя в таких выражениях:

*Swā sceal geong guma, gōde gewyrcean,
fromum feoh-giftum on fāder wine,
þāt hine on ylde eft gewunigen
wil-gesīðas, þonne wīg cume,
lēode gelæsten: lof-dædum sceal
in mægða gehwære man geþeôn*²⁶¹.

А когда дело дойдет до главного героя Хродгара, тогда появится это описание его великолепного Хеорта, этой залы для медопития: *medo-ārn micel*. Поэт говорит нам, что имя его широко славилось и имело большое значение и объясняет почему, заставляя Хродгара щедро раздавать там подарки:

*Him on fyrste gelomp
ādre mid yldum, þāt hit wearð eal gearo,
heal-ārna mæst; scōp him Heort naman,*

²⁵⁹ Лейбович, стр. 99; Шахматов, «Разыскания...», стр. 569.

²⁶⁰ Там же.

²⁶¹ Стихи 4–11: «Так хорошо будет делать молодой человек [растая] богатые дары друзьям отца, чтобы за это, позднее, когда он будет старше, они стояли за него в его предприятиях: будет повсюду расти слава о его деяниях].

*se þe his wordes geweald wīde hāfde.
 He beōt ne ālēh, beāgas dælde,
 sinc āt symle. Sele hlifade
 heāh and horn-geāp²⁶².*

Medu-seld, medo-heal или beor-sele, для пивопития — вот, чем славится и где причина успехов князя или княжича. Beagas sine āt symle — вот, на что не должен он скупиться, как не поскупился Владимир выковать серебряные ложки для своей дружины.

Христианство несло с собою на Русь и более строгую мораль. Оно учило: «Паче же всего достоить челоуѣку въздержатися отъ бесѣдъ женьскихъ и отъ меду питья»²⁶³. Оно называло добродетелями: «Кормлю не сладку, одежу не хупаву, храми не красни»;²⁶⁴ но эта суровость застревала у порога княжеских сеней, а только через них лежал путь, и здесь было первое пристанище. При том же и мирские, суетные блага жизни тоже сулились тому, кто, «пришедше к крещению», станет истинным христороубцем. Мы это достаточно видели. В княжеских сенях, среди медопития, сказывались высокие христианские добродетели: милость, нищелюбие и страннолюбие. Эти добродетели прежде всего необходимы были самим «новым людям». Они зависели от князя, от важных людей. Неужели можно было не поощрить и не одобрить княжескую щедрость, поскольку она была нищелюбием и страннолюбием? Как было ополчиться на эти пиры, когда они были и для незваных, когда на них и благодаря им, только и

²⁶² Тот же текст, стихи 76–82: «Быстро случилось ему [достигнуть того], что при помощи людей возникла и была совсем готова огромная палата; он надумал назвать ее Хеорт, так что далеко распространились и власть и значение этого слова. Он одержал свои обещания: раздавал на пиру кольца и драгоценности. Зала возникла высокая и просторная».

²⁶³ Пономарев, «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы», III, стр. 22.

²⁶⁴ Там же, стр. 24.

можно было получить милости и учить милосердию? Так слились две добродетели, и отсюда эта двойственная и двоякая, сразу с двух различных точек зрения одобряемая и хвалимая широкая щедрость Владимира, описанная летописью.

Оттого христианская проповедь прежде всего должна была поставить себе задачей упорядочение уже данного жизнью дружинного пира. Оно упорядочивало и самый быт, внося идею государственности: правильность престолонаследия, незыблемость суда, единство крещеной Руси и ее политическое самосознание перед лицом уже наступавшей языческой и магометанской степи. Оно отстаивало интересы дружины, потому что дружина была близка его носителям, и отсюда восхваляла щедрость. В такой связи надо понимать это восклицание одной проповеди, приведенное Голубинским и названное им весьма замечательным: «Вижу бо многи бьюща дружину свою изъ беззаконныхъ накладовъ, дондеже продадятся поганымъ. Окаянне! Кого еси выгналъ въ поганьство мала ради прибытка? Такого же человекъ, паче же христїанина!»²⁶⁵. Дело идет здесь не о княжеской дружине, а о более скромной, о подчиненных людях просто знатных бояр. Но слова эти не теряют от этого своего значения. Заступаясь за зависимых, христианство бичевало, однако, и их, останавливая их требовательность и домогательства. И вот возникает этот дружинно-христианский идеал князя, какой набрасывает вступительная статья в Начальный свод. Осуществил этот идеал, конечно, Владимир. Автор настолько увлекся тоном эпopeи, что идеал оказался не только вообще позади, но чуть ли не в языческой древности: «Вась молно стадо Христово съ любовью, приклоните ушеса ваша разумно како быша древнии

²⁶⁵ Впервые сообщено А. В. Горским, «О древних словах на св. четвередесятницу. Прибавление к творениям святых отцов», XVII, стр. 45; см. Голубинский, «История Русской церкви», 12, 1, стр. 822, прим.

князи и мужие ихъ и како оборааху Русьскыя земля и иныя страны приимаху подъ ея. Тии бо князи не събирааху мьнога имѣния, ни творимыхъ вирь, ни продажъ вскладааху на люди; нъ оже будяше правыя вира, и ту възьма даяше дружинѣ на оружие. А дружина его кормяхуся, воююще иныя страны и биющеся а рѣкуще: “Братие! потянемъ по своему князи и по Русьской земли”. И не жадааху, глаголюще: “Мало ми есть, княже, двѣ сътъ гривны”. Они бо на вскладааху на своя жены злотыхъ обручъ, пѣ хождааху жены ихъ въ серебряныхъ. И расплодили были землю Русьскую»²⁶⁶. Велико ли расстояние от этих взглядов до «Беовульфа»?

Свидетельство древнеанглийского «Беовульфа» я привел выше не только потому, что это классический памятник для дружинного быта, и именно на него ссылагается Бруннер, чтобы выяснить основу и сущность этого строя. «Беовульф» — произведение несомненно христианина. Автор его — тоже христианин-дружинник. Оттого сходство его взглядов с воззрениями «новых людей» времен Ярославичей пойдет и далее. Дружинник-христианин приветствует постройку Хеорта этого «heel reced», «medo-ārn» Хродгара, потому что

*on innan eall gedælan
geongum and ealdum, swylc him god sealde,
būton folc-scare and feorum gumena*²⁶⁷.

И он также проповедует упорядочение пиров. Прекрасен Хеорт, и часто там пировали. Но завистлив враг рода человеческого, и восстал страшный Грен-

²⁶⁶ Статья эта у Лейбовича, в Прил. № 1, стр. 219 приведен текст Шахматова «Предисловие к Начальному Киевскому своду» («Известия отделения русского языка и словесности», т. XIII, 1908 г.), стр. 53 отдельного оттиска.

²⁶⁷ Стихи 71–74: «Он там со всеми: и с молодыми и со старыми кроме [разве] иноземцев и отдаленных соседей делился всем тем, что Бог ему послал».

Наши проповеди далеки от того, чтобы «swutol sang scopes» или «hearpan swēg» считать украшением пира. Напротив, всякие «гоусельная гласы», «заморь-ные писки», «гудѣніе» и «плясци» — всё это наступает уже после «бесов възвеселительной» чаши. Только когда упьются люди и «начнутъ бѣси своя потребы выно-сити», тогда, как представляется автору поучения, на-ступает время песен и плясок, поистине бесовских. От-того они изображаются вот в какой обстановке: «Инъ свары и лаяніа и за власы рваніа, инъ кровопролитіе и оубиство, инъ же любодѣяніе и блудъ и всяку нечис-тоту и стоудъ, инъ же високоуміе и гордость, инъ же игры бѣсовьскыа и пѣсни и плясаніе и, что потреба много глаголати, всяку казнь сатанину и всяко коварь-ство вражіе исполнять»²⁷¹.

Нет, как будто, не в застольных песнях упорядо-чение пира. Застольные песни существовали и у нас, и в княжеских сенях они были обычным развлечением. В подтверждение этого, в чём впрочем было бы и так странно сомневаться, приводится обыкновенно очень известное место Патерика, где рассказывается, как Феодосий Печерский посетил князя Святослава Яро-славича²⁷², тогда временно занявшего великокняжеский стол в Киеве. «Тако всѣмъ играющимъ и веселящимся, яко обычаи есть предъ княземъ» — сказано здесь, за-нял преподобный Феодосий свое место. На этот же са-мый рассказ ссылаются, однако, и как на доказательст-во того, насколько нетерпимо относились «новые лю-ди» к играм и песням на пирах. Преподобный Феодо-сий, слушая музыку и пение, «бѣ въ край его [князя] сѣдя и долу нича, яко же мало въсклонився рече къ то-му: то боудеть ли сице на ономъ свѣтѣ; тоу абіе онъ о

²⁷¹ Срезневский, «Сведения и заметки...», II, LVIII, стр. 322.

²⁷² В. Яковлев, «Памятники русской литературы XII и XIII» (Санкт-Петербург, 1872 г.), стр. LIII.

словѣ блаженнаго оумилився и мало прослезився повелѣ тѣмъ престати». И повествование продолжает: «Оттоле аще коли приставляше тѣхъ играти, ти слышавше блаженнаго пришедша, то повелеваша тѣмъ престати отъ таковыя игры»²⁷³. Распоряжение, по-видимому, вполне и необходимо согласующееся с правилами христианского поведения.

Особенно много песен пелось и шла особенно оживленная пляска на свадебных пирах. Тут они согласно укладу древних обрядов были обязательны. Они составляли (и это сохранилось и поныне) основной обряд бракосочетания, его главное и самое важное действо. Как относятся к этому наши проповеди, мы уже знаем. «Слово Христолюбца» говорит: «То не бракъ, а идолослуженіе». Канонические правила приказывают священникам отнюдь не присутствовать при песнях на пирах. Подробно останавливаются на этом соблазне для священников «Ответы митрополита Иоанна II»: «Игранье и плясанье и гуденье входящимъ, вѣстати симъ, да не осквернять чювьства видѣньемъ и слышаньемъ, по отечьску повелѣнью; или отинудь отмѣтатися тѣхъ пировъ, или въ то время отходити, аще будетъ сблазнъ великъ и вражда не смирена тщеванье мниться»²⁷⁴. Схоже говорит и «Поучение новопоставленному священнику» XIII века: «Аще боудуть на брацѣ ли въ пирѣу позоры, отходи преже видѣния»²⁷⁵. Статья из Дубенского Сборника и из Пандектов Никона Черногорца обобщает это вообще на всех христиан: «Крестьяномъ позваномъ на бракъ не подобаетъ плескати и плясати»²⁷⁶.

²⁷³ Там же.

²⁷⁴ «Памятники древнерусского канонического права», I, 8–9.

²⁷⁵ Там же, стр. 104.

²⁷⁶ Срезневский, «Сведения и заметки...», II, LVII, стр. 313; ср. там же LV, стр. 286.

При таком взгляде на застольные песни упорядоченный пир представляется, конечно, без всякого «swutol sang scopes» и без всякого «hearpan swêg». Допускаемые тут духовные наслаждения состоят вот в чём: «Начнуть бесѣды благы бесѣдовати кождо о своей потребѣ разумнѣй. Наказаніе любятъ. Премудрыхъ философъ ищутъ. Философі языкъ на отвѣтъ готовятъ, углубляютъ удицю слова въ глубину божественнаго разума, простираютъ мрежу святаго писанія въ море словесныхъ рыбъ, острятъ мысль заклати неразумныя въ разумъ истинный. Господіе же велиціи начнутъ събирати оумъ и простирати любовь къ всѣмъ, къ нищимъ милованіе и своя домочаднымъ разсмотреніе. И всѣмъ немощнымъ и бѣднымъ помогати хотять, любятъ честь, тщатся на большая. И что много глаголати! Кждо по числу своихъ санъ оустраетъ. Отци духовные на спасеніе своихъ чадъ оучать, въ покаяніе зовутъ, къ вышнему Іерусалиму путь кажутъ. Таже и простая чада кждо свою потребу глаголютъ»²⁷⁷.

Таково христианское пиршество или, вернее, его христианская половина. Другое поучение наглядно противопоставляет духовные развлечения на пирах христианина и не отставшего от игр бесовских двоеверца: «Да егда въ пиру или индѣ гдѣ соберутся, то подобаетъ христیانомъ сиеце рещи: тако глаголетъ апостоль Павелъ, или Іоаннъ Богословъ, или Исаяя пророкъ или инъ который отъ святыхъ; но вмѣсто того вси вѣщаютъ: се глаголетъ онъ си скоморохъ, или онъ си кошунникъ і игрецъ — тѣмъ бо многи себѣ пути готовить ведущая на пагубу»²⁷⁸.

Значит сомнения нет: всякий светский, как бы мы сказали теперь, разговор, всякий интерес к светской литературе и поэзии — «пути, ведущие к гибели». Ни-

²⁷⁷ Срезневский, стр. 321; Пономарев, III, стр. 95.

²⁷⁸ Пономарев, III, стр. 106.

какого потворства, никакой снисходительности ни к человеческим слабостям, ни к эстетическим потребностям.

Сопоставленные данные, таким образом, показывают совершенно ясно два диаметрально противоположных отношения к искусству в связи с радостями пиршества. В одном случае, там, на западе, в образе изображенном англосаксонским поэтом-дружинником, сами по себе застольные песни и застольная музыка признаны благом, совершенно так же, как благом признано и самое дружинное пиршество. Весь вопрос в том, чтобы они и остались благом; надо упорядочить их вместе с пиром, христианизировать их, как и весь быт, как всю жизнь. Оттого англосаксонский поэт, как христианин, и самую песню, этот «*swutol sang scopes*», представляет особой: она поет не о подвигах героев, а о создании мира Богом. И такие песни были на западе повсюду. Таковы произведения соотечественников нашего поэта, Кэдмона и Кюневульфа. Таковы старофранцузские поэмы, тянущиеся от «Песни о святой Эвлалии» и «Песни об Алексее человеке Божиим», до поэмы Васа о святом Николае уже XIII века. Таковы старонемецкие «*Heliand*», «*Muspili*», «*Ludwiglied*» и другие. На западе, несомненно, «упорядочивалась» и поэзия, христианизировалась и она. Оттого образ христианского дружинного пиршества мог быть вполне во всех отношениях выдержан. Запад, воспринявший христианство из Рима и раньше нас, как будто оказался не так строг. Он не искореняет вообще всякое светское веселие, а христианизует — в том числе и то, что на востоке зовется огулом песнями бесовскими. В конце западного процесса сближения христианства и светской поэзии — трубадуры и Данте.

Однако исконная народная поэзия ведь именно у нас не исчезла. Искоренить ее не удалось. Долгие века полчищами ходят по Руси скоморохи; поются старины,

шумным разгулом и пляской справляются и свадьбы, и праздники. Поэзия жила и развивалась. Когда в XIX веке начнут всё это собирать по всем медвежьим углам, по всем дебрям и далям, когда запишут и слова и напевы песен из уст народа, быстро возникнет целая библиотека во много десятков томов. Богатство окажется чуть ли не неисчерпаемым. Церковь не уступила до конца; она осталась непреклонной. Светское веселие, светское искусство так и не перестанут слыть бесовскими. Но будто устояла поэзия — боролась, так что не совладать с ней не удалось. Сказывается одновременно и удивительная живучесть народной поэзии и полная непоколебимость церкви. И странной представляется эта борьба, в которой победа не за тем, кто, однако, несомненно вышел победителем. Такова основная дилемма в развитии поэзии на востоке Европе. На нее иногда смотрят как на одну из наших особенностей, входящих в общую теорию контраста.

Шаг вперед в понимании обстоятельств дела поможет нам сделать «Поучение Зарубчаго Чернеца Георгія». Оно учило: «Смѣха бѣгай лихаго; скомороха и сла точьхара и гудця и свирця нѣ оуведи оу домъ свои глума ради; поганьско бо то есть, а не крестьяньско, да любяи та глумлѣнья погань есть и съ крестьяны причастья не имать; дьяволи бо то суть всегда сли съ мысци и созваньи и весѣлья блудская бо то есть краса и радость бѣсящихся отрокъ; а крестьяньскы суть гусли, прекрасная доброгласная псалтыря; еюже присно должни есмы веселитися»²⁷⁹.

Обращаю внимание на последние слова. Христианство устами Зарубчаго Чернеца Георгия сулит свои собственные духовные радости, свое искусство, свои песни. Что пение псалмов рано установилось на Руси и их умели петь, видно из Патерика. Несколько раз, то

²⁷⁹ Срезневский, «Сведения и заметки...», I, VII, стр. 56–57 1-го вып.

есть, упорно изображается преподобный Феодосий поющим псалмы²⁸⁰. Он прядет кудель, что было обычным его занятием, прядет на продажу и для книг, которые переплетал великий Никон, и подпевает псалмы. Из бесхитростного рассказа Патерика его образ как будто еще новым венцом святости окружает «доброгласная псалтыря». И так характерно это монастырское пение за работой. Простой человек и до сих пор не умеет работать иначе как под песню. Рабочая песня изначальная не только крепкая быту, но важная составная часть его. Ритм рабочей песни учит работать, налаживает на работу, воспитывает неустойчивое легко воспламеняемое внимание. Псалом заместил посиделочную песню. Не один Феодосий пряд в Печерском монастыре; не один он, конечно, и пел за работой псалмы²⁸¹.

Нельзя ли теперь по крайней мере точно установить различие в отношении церкви к пирам и тесно связанной с ними поэзии? Христианство ничего не противопоставляло пирам. Их надо было либо признать, либо оспаривать. Возможно было лишь первое, а отсюда — компромисс, то есть, упорядочение, превращение пира из языческого, требного, с моленным брашном в трапезу или «законный обед», причем светское, дружинно-бытовое значение пира остается, конечно, без перемены. Остаются в силе даже подарки, получающие обличье христианской милостыни. К поэзии отношение иное: место древней нечестивой должна занять новая поэзия, то есть, «доброгласная псалтырь». Рядом с гудцом и со скоморохом не сядет за пир священник; пусть будет прогнан с позором этот отдавшийся бесам нечестивец. С ним борьба не на живот, а на смерть, и борьба эта именно за пиром. Только такой пир можно

²⁸⁰ Яковлев, «Памятники русской литературы», сравни стр. XXI, XXIII, XXXII и другие.

²⁸¹ Там же, стр. XXIV.

затишью, но многожды дождю і вѣтромъ дышущю или выялицы, то все приемлемъ, радуясь, позоры дѣя на пагубу душамъ, а въ церкви покрову сущю і завѣтрию дивну і не хотятъ прити на поученье, лѣннятся...».

Неясно ли, что не только одно «заветрие», не только одно «поучение» противопоставляется здесь позорам и игрищам? Нет ли тут чего-то такого, чего поучение не договаривает? Стоит лишь представить себе обстановку, в которой произносилась проповедь, чтобы ответить на эти вопросы. Ведь проповедь говорилась в одной из тех старинных церквей, «дивное заветрие» которых мы, наконец, оценили. В какой церкви? Если в самой святой Софии в Киеве или в другой, в Новгороде, то по стенам тянулись фрески. Если бы мы могли увидеть их целиком, а не в жалких остатках! Но, может быть, проповедь была сказана в одной из деревянных церквей. Они были не совсем такими, какими мы нашли их сохранившимися от XVII века далеко на самом севере, но были подобны им. «Дивное заветрие» было, действительно, дивно. Это была красота, красота архитектурного замысла и внутреннего убранства, красота искусства, захожего, чужого, как и само христианство, но ставшего вместе с христианством родным и близким, своеобразным. Вот, чего не договаривает проповедь и на что она лишь намекает словами «заветрие дивно». Христианское учение в области образовательных искусств пришло не с пустыми руками. Вытесняя прежнее искусство, тут оно несло и полными пригоршнями распространяло, свое, новое, укоренившееся с веками, преобразившее прежнее и само преобразившееся под влиянием этого прежнее.

Церковь звала в свое «дивное заветрие», чтобы праздновали люди «не еллински, а духовно», не одной проповедью, не одним Словом Божиим; она стремилась привлечь и наслаждением, красотой. Но церковь, по-

сколько она красивый храм, сияющий убранством, не мыслится иначе, как полная звуков. Церковная архитектура, церковное украшение вместе с «четьем-петьем» теперь давно стали привычными, холодными, убогими. Но чем дальше вглубь веков, тем меньше казенщины, значит, больше почина и теплой веры, значит, и больше искусства. От 1052 года до нас дошла летописная запись о том, что прибыло три певца из Греции «с роды своими», и Татищев прибавляет тут: «И учаху въ Руси пѣти на восемь голосовъ, отличаша церковное отъ мірскихъ пѣсень употребляемыхъ ихъ ко увеселенію»²⁸⁶. Этим окончательно отрывало себя новое искусство «новых людей» от языческого; но ведь это новое искусство так скоро сроднилось со старым, если не слилось с ним. Оно обновило и оживило то, что было исстари. Всякая новая школа в искусстве входит, воинствуя против старой, и кажется, будто само искусство гибнет и уничтожается. Ведь на место его хочет водвориться нечто, что не сразу станут называть художеством, то есть, не сразу отождествят с прежним по общим признакам, а, напротив, по более частным станут и с той и с другой стороны, и поборники старого, и провозвестники нового, называть какими-то другими словами. Таков закон наиболее существенных художественных обновлений. Разве не противопоставляли реализм поэзии, как будто реализм — не поэтический принцип?

Итак, и у нас, как и на западе, христианство бичевало и разрушало на первых порах языческое искусство, но будет неверно отождествлять всякое искусство с язычеством, а христианство, даже самое аскетическое, считать противником всякого искусства. В таком свете мы неправильно поняли бы развитие нашего художественного сознания.

²⁸⁶ Лейбович, стр. 134 и прим. 10.

Но поэзия? Можно ли сказать что-либо подобное не относительно изобразительных искусств и музыки, а о самой поэзии, и при том не прямо церковной?

Приведенное выше место из «Слова» о том, «яко не подобает крестьяном кланяться недѣлѣ», отвлекло нас от дружинных пиршеств, отвлекло нас собственно и от всего того, что может быть возводимо к этой основной монаде-прародительнице: песне-пляске. Если церковная архитектура и церковное пение отразились на судьбах зодчества и музыки у всего народа, то есть, и на светском строительном искусстве и на светской музыке, — то такое соображение слишком далеко и слишком обще, чтобы можно было на него опереться для каких-либо выводов. Влияние церковного искусства тут только косвенно. Ни украшать вообще постройки, ни совершенствовать вообще пение, церковь, очевидно, не стремилась. Она скорее искореняла тут различные искусства, поскольку они не имеют к ней отношения. И сразу скажу, что, например, пляску надо считать искореняемой как таковую, без всякой подстановки ей чего-либо схожего или нового. Разумеется, пляски и танцы на всём протяжении Европы, всюду, где сказалось влияние христианства, сохранились вопреки ему. Особенно ненавистны христианству, как выражаются наши поучения «пляшущие жены».

«Пляшущая бо жена невѣста сатанина нарицается и любовница діаволя, супруга бѣсова; не токмо сама сведена будетъ во дно адово, но и тѣи, иже с любовію позоруютъ и вслостѣхъ разжигаются на ню похотію, прелщающе святыя мужи плясаниемъ, яко же дщи Иродіада. Пляшущая бо жена моногимъ мужемъ жена есть; тою діаволь многи прельщаетъ во снѣ и на явѣ. И вси любящеи плясати со Иродиєю в негасимый огнь

осудятся»²⁸⁷. Итак о плясках нечего и говорить. Но поэзия давно уже оторвалась от пляски. А в современных народных песнях: в колядках, волочобных — христианская стихия бросается в глаза. Особенно же — духовные стихи. Речь о них как бы сама, наконец, напрашивается тем, что для параллели с нашими отношениями была привлечена поэма о Беовульфе. Упомянутая в нём песня о мироздании соответствует ведь именно духовному стиху.

Мало известно о происхождении и истории нашего духовного стиха. Всё, что можно сказать об этом, черпается обыкновенно из него же самого. «Стих о сорочке каликах со каликою» и стих, названный «Воскресение. Иван Богослов» берутся, как характеристика создавшей его среды. Она — не совсем народная. «По очевидному влиянию книжному на состав духовных стихов, — писал Буслаев, — надобно полагать, что они обязаны своим происхождением не простонародью вообще, а избранной массе, которая впрочем, не составляла особого сословия, а только случайно являлась в виде корпорации. Всякий книжный человек мог входить в эту корпорацию, но, без сомнения, не все члены ее были людьми грамотными, так как и теперь поют духовные стихи безграмотные слепцы»²⁸⁸. Но что такое эта «избранная масса»? Просто ли народные грамотеи, когда-то одинаково из высших и низших слоев населения? Во всяком случае, церковь оказывается тут ни при чём. Где связь с церковью? Между церковью и духовным стихом стоит главное его содержание: апокриф. Значит, самостоятельно (совершенно так же «естественно», как «естественно», то есть, по принципу

²⁸⁷ Пономарев, «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы», III, стр. 104.

²⁸⁸ Ф. И. Буслаев, «Народная словесность» (Санкт-Петербург, 1887 г.), стр. 455. «Сборник отдела русского языка и словесности», т. XLII, № 2.

humanum errare est возникло язычество, колыбель поэзии) на смену прежней, новым и вящим заблуждением явилась поэзия двоеверия, ересей, богомилства, христианской мифологии — апокрифический духовный стих. Это не была уступка христианства, не компромисс, не приспособление; всё это произошло помимо него, под его лишь косвенным влиянием, из недр самого народа. Народ ответил песней навстречу вносимому в его среду свету Христова учения, и песня эта — духовные стихи. Их нельзя изучать независимо от отреченных книг, с их легендами, вошедшими позднее в состав сказов. Духовный стих представляется как бы явлением уникальным, чем-то стоящим в стороне, каким-то отклонением. Ему как будто нет места на широких путях эволюции поэзии. Так, в сущности, обстоит дело и с религиозной поэзией на народных языках запада. Историки литературы упоминают песни и о святой Эвлалии и об Алексее Божьем человеке, потому что это произведения, весьма интересные по языку, потому что они восходят к такой глубокой древности, — но все попытки их понять сосредоточены на происхождении *chansons de geste*, «веселой науки» трубадуров, миннезанга, древнегерманской эпopeи и так далее; то, что можно было бы назвать западным духовным стихом, оставляется в стороне, после сообщения о нём отрывочно, к общему сведению.

Оттого само существование духовных стихов в сущности не нарушает относительной стройности в понимании разбираемых здесь явлений и в нём нельзя видеть основания для разрешения указанной дилеммы. Да, может быть, у нас христианство как бы признало дружинно-обрядовые пиры и стремилось лишь упорядочить их. Тут была почва для возникновения двоеверия, но церковь сразу же, вместе с упорядочением пиров, искореняет это двоеверие. Поэзия, тесно связанная

с пирами, вызывает совсем другое к себе отношение. Тут по всей линии признается необходимым лишь одно только искоренение. Оно не удалось. Что-то воспрепятствовало этому, но это обстоятельство не меняет вопроса. Что же касается искусства, то допустимо церковью только искусство церковное, богослужбное. Если оно повлияло и на светское, то из этого как будто отнюдь не вытекает, чтобы церковь хотела вступить в какое-либо соглашение, допустить сама или тем менее вызвать какое-либо обновление чуждого ей, исходящего из языческих основ мирского искусства.

Однако в самое последнее время явилась возможность объяснить это странное упорство и странную живучесть народной поэзии. Рядом с этим и возникает представление о внецерковной, но покровительствуемой церковью христианской поэзии, наряду с христианским зодчеством. Христианская поэзия, которую хотели увидеть романтики, по-видимому, действительность, а не мечта, — и в это понятие должно войти очень многое такое, что раньше рассматривалось вне связи с христианством.

Уже давно при изучении старофранцузской эпопеи было обнаружено, что некоторые *chansons de geste*, например, «Fierabras» и «Pèlerinage de Charlemagne», чуть ли не нарочно только для того и сочинены, чтобы воспеть священные реликвии, находившиеся в Moustier st. Denis и выставлявшиеся в торжественной процессии в день святого Индикта («Le lendit de st. Denis»). Этому наблюдению долгое время не придавалось никакого общего значения, и менее всего были склонны историки литературы делать отсюда какие-либо заключения о происхождении *chansons de geste*. Эти последние, согласно теории, восходящей еще к гипотезе Лахмана и Вольфа о гомеровском эпосе, считались поздними спевами, переработанными поэтами, но в основе своей ко-

ренящимися в народной поэзии, в германских или сло-
 женных под влиянием германских кантилен, вполне
 схожих с нашими былинами. Это мнение всего про-
 страннее изложено было Готфридом Готфридом, но от него не
 отступали ни Гастон Дюлоа, ни Пио Райна, ни Нироп.
 Народ творит себе эпос, воспевая исторические со-
 бытия, и вначале эти былины более или менее близко
 воспроизводят то, что было на самом деле;
 позднее, правда, память изменяет, события путаются,
 вводится много легенд, одно событие влияет на
 изображение другого и далее, — но сущность, ос-
 новное ядро может быть восстановлено на основании
 исторических данных. Гласила теория. Главное за-
 труднение составляла лишь вопрос, почему не все
 события воспеты в песнях, почему есть народы, не об-
 ладающие эпосом, например, провансальцы, почему
 народное воображение не могло породить эпоса, например,
 таким сравнительно малым событием, как стычка арь-
 ергарда Карла Великого с басками в Пиринеях, когда
 погиб Роланд. Возник также вопрос, почему так мало
 сохранилось от меровингского эпоса, и закрадывалось
 сомнение, существовал ли он. На этот последний во-
 прос постарался ответить Курт Вогел, восстановивший меро-
 вингский эпос по данным хроник²⁸⁹.

Итак, предполагая, что событие сразу непо-
 средственно отражается в песне, и задача историка ли-
 тературы следить лишь за дальнейшей судьбой этой
 или этих песен. Нечего до самого последнего
 времени внес в эту историю лишь Фореч, высказав
 предположение о том, что между песней и событием
 стоит еще сказание, т. е. воспоминание о событии,

²⁸⁹ Об изучении старопровансальского эпоса см. G. Paris, «Manuel de l'ancien français» (Париж, Наскелл) и Voretzsch, «Einführung in d. St. d. alt-franz. Literatur» (Галле, 1905) стр. 130 и след.

еще не принявшее ни одной из поэтических форм, знакомых исторической поэтике.

Оказалось, однако, что наблюдению над такими *chansons de geste*, как *Fierabras* и *Pèlerinage de Charlemagne* суждено было получить самое неожиданно большое значение. Прежде всего, «Песнь о Роланде» — самая знаменитая из всех мировых эпопей — была поставлена в самую тесную зависимость от монастыря в Ронсевальском ущелье. Там показывали славные доспехи Роланда, там показывали и могилу героя, и место битвы. Кому показывали? Кто мог видеть всё это в глухом и отдаленном монастыре в забытом ущелье Пиренеев? Ответ не заставил себя ждать. Всё это показывали целым полчищам паломников всех наций, шедших на поклонение к раке Якова Кампостельского в Испании. Песня о Роланде стала знаменита лишь потому, что знаменит был этот монастырь в Ронсевальском ущелье, важная станция на пути к Якову Кампостельскому. Не Ронсевальский ли монастырь, спрашивается тогда, вызвал к жизни и сами песни? Выяснилось, однако, что это не совсем так; в самое недавнее время эта близость паломничества и монастырских святынь с *chansons de geste* послужила темой самого кропотливого и внимательного изучения, и открыла целый новый мир в области понимания источников и дальнейшего развития эпоса не только французского, но эпоса вообще, причём как будто поникла старая теория кантилен, и весь вопрос о народном эпосе должен теперь быть пересмотрен заново. Всю его поэтику опять необходимо несколько перестроить. Как самое общее и самое неожиданное следствие этих изысканий, оказалось ближайшее участие церкви и церковных людей в развитии самой светской из всех светских, героической и национальной поэзии.

Поль Мейер на конгрессе историков в Риме обратил внимание на существование чего-то вроде особого института паломников-жонглеров. Полчища паломников сопровождали жонглеры. О них существуют сведения по всей так называемой «французской дороге», тянувшейся от перевала через Альпы на юг в Рим. Это был главный путь паломничества. Особое название «les gomes» носили те, кто ходил в град Петра. Шли от монастыря к монастырю, шли и, очевидно, шли не молча... Однако из сообщения Поля Мейера возникло не объяснение песни на ходу и даже не объяснение *chansons de geste* как особого рода дальнейшей переработки песен. Жозеф Бедье, проследивший шаг за шагом, этап за этапом, указанную Полем Мейером «французскую дорогу» в Италию, пришел к тому выводу, что надо раз и навсегда окончательно расстаться с гипотезой о кантиленах. Нет решительно никаких данных утверждать, что когда-либо во Франции существовал эпос в форме песен, схожих с нашими былинами. Свое содержание авторы *chansons de geste*, эти жонглеры-клерики, жонглеры, бродившие по монастырям, черпали из легенд монастырского происхождения, черным по белому записанных и относящихся к существующим иногда даже до сих пор монастырским святыням. Такого легендарно христианского происхождения Гильом д'Оранж, Жерар де-Руссильон, Ожье Датчанин, Рауль де Камбрэ и другие герои *chansons de geste*.

Бедье ничего не обобщает и нисколько не претендует на то, чтобы его исследование оказалось путеводным для изучения эпической поэзии вообще. Он совершенно определенно, точно железным кольцом, замыкается в истории только одного старофранцузского эпоса. Со свойственной французам определенностью в формулировке своих взглядов, не лишенной узости и исключительности, он отлично предвидит

возможность приложения сравнительного метода, и сознательно отвергает малейшее пользование им. Свой вывод он коротко и ясно сформулировал в соответствующем адресованном мне письме: «Если у вас были былины, то у нас кантилен никогда не было». *Chansons de geste* — особенность только французской поэзии, и рассматривать их нужно только на ее почве, а они здесь являются произведениями определенных поэтов, сочинявших их, пользуясь материалом монастырских местных сказаний и легенд, для вразумления всех тех, кто ходил или может отправиться в паломничество по французскому пути, или, не уходя из дому, захотел услышать об попутных святынях. С течением времени этот первый замысел был извращен и забыт, интерес вызывают уже сами описываемые события и сами герои, но первоначально то, что называется национальной эпопеей, — нечто вроде поэтического паломнического путеводителя²⁹⁰. Поэзия, значит, служила церкви; церковь воспользовалась поэзией, совершенно так же, как она воспользовалась ею и для распространения житий святой Эвлалии и святого Алексея человека Божия; явление это не может удивлять после того, как открыто и религиозное происхождение средневековой драмы. Но это поэзия писанная, искусственная; это не песни, а ряд поэм, сочиненных поэтами.

²⁹⁰ Joseph Bédier, «Les legendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste» в двух томах (Париж). Теория Бедье прекрасно изложена на русском А. А. Смирновым в статье «Новая теория происхождения старофранцузского эпоса» в «Записках нефилологического общества», вып. IV, стр. 83 и далее (Санкт-Петербург, 1910 г.). Смирнов в критической части своей статьи выразил и те сомнения, какие вызвал Бедье у большинства его многочисленных рецензентов. Подводя итоги, Смирнов говорит: «Вместо теории происхождения эпоса мы получим теорию его развития. Вместо монастырского источника всего эпоса мы получим монастырский период, через который прошел весь эпос, основательно переработанный» (стр. 125).

Так смотрит на добытые его работой выводы сам Бедье. Мне важен лишь этот образ жонглера-клерика, жонглера-паломника, близкого монахам, начитанного в монастырских легендах. Я спрашиваю: не принадлежала ли к тому же типу «избранная масса», создавшая, по мнению Буслаева, наши духовные стихи, и не эта ли самая «избранная масса» создала еще и нашу былевую поэзию? Мы увидим, что и русский эпос как будто пережил момент весьма схожий с тем, что обнаружено работами Бедье относительно эпоса французского. Нельзя не поднять подобных вопросов, читая исследования А. А. Шахматова о «Корсунской легенде».

Шахматов вообще стоит на точке зрения очень близкой взглядам Курта. Он часто в разысканиях о летописных сводах делает заключение о восхождении летописной записи или летописного рассказа к былине или народному сказанию²⁹¹. Самое блестящее исследование его в этом отношении — восстановление былины о Мстише Лют Свенельдовиче²⁹². Шахматов отождествляет его с Никитой Залешаниным, героем дошедших до нас былин. Этот Мстиша, значит, отец Добрыни Никитича (Мстишин-Микитич) и матери Владимира Малфреды. Первоначально и Никита Залешанин был отцом Добрыни. Былинные сведения об этом Мстише-Миките, какими пользовались летописцы, сбивчивы. По одним это он убил Игоря, когда тот собирал дань в земле древлян, дань, отданную раньше его отцу Свенельду. По другим он сам убит Олегом Святославичем древлянским за то, что охотился в его владениях; следствием чего была борьба Ярополка с Олегом, кончившаяся гибелью последнего. Тот же Мстиша или Мстислав отождествляется с Мстиславом Владимиро-

²⁹¹ Шахматов, «Разыскания...», стр. 27, 65, 75–78, 81, 95, 109–113, 125–127, 331–334 и т. д., особенно же 477–480.

²⁹² Там же. 355–377.

вичем, братом Ярослава Мудрого, славным тмутараканским героем. Не менее сбивчиво и то, что говорилось и пелось о Свенельде. Исторический Свенельд, по-видимому, воевода и боярин Святослава. Но он же назван и боярином Игоря и воспитателем Святослава. Всё это вполне в духе обычных хронологических несообразностей былинных спевов. Нам особенно важно во всём этом то, что Свенельд и Мстиша — родоначальники Владимира по матери, Малфреды, родня Добрыни Никитича, а об этой Малфреды можно думать, что она была христианка и подарила одно село (Будутино) Десятинной церкви; во всяком случае о ней говорят «какие-то записи Киевской Десятинной церкви» и сообщение о ней «явно связано с Десятинной церковью»²⁹³.

Вот это последнее заставляет с особым вниманием отнестись к исследованию Шахматова о «Корсунской легенде».

То, что Шахматов назвал Корсунской легендой — особое сказание о том, как Владимир крестился в Корсине. Легенда возникла в XI веке, и происхождение ее — клирос Десятинной церкви, в состав которого входили потомки вывезенных из Корсуни греческих попов²⁹⁴. Ни автор Древнейшего свода, ни преподобный Никон этой легенды не знали, и они заставляют Владимира креститься в Киеве²⁹⁵. Эта Корсунская легенда важна нам тем, что ее содержание (или, если так можно выразиться, фабулу) Шахматов видит в былине. Он тут восстанавливает мнение, уже высказанное Костомаровым. Согласно Корсунской легенде поход в Корсунь сопряжен с желанием Владимира добыть себе важную жену — «цесаревну». На лицо все признаки

²⁹³ Там же, стр. 377.

²⁹⁴ Шахматов, «Корсунская легенда...», II, стр. 1087 и далее.

²⁹⁵ Там же, стр. 1102–1108 и др.

народно-песенной темы о добывании невесты²⁹⁶. Прибавлю от себя, темы не только эпической. Тема эта в своем чистом виде находится в хороводной песне: «Ходит князь вокруг города». Эта тема сплетается и с другой, которую можно было бы назвать темой «укрошение строптивой невесты»²⁹⁷. Итак Корсунские попы — клирошане Десятинной церкви, составляют сказание о походе на Корсунь, и их главная цель — возвеличить корсунские святыни, находящиеся в Десятинной церкви, находящиеся также и в Новгороде, и во Пскове. Но они пользуются содержанием народной быliny. Прибавлю еще, что рассказ о добывании невесты в Корсуне, а, может быть, и в самом Царьграде, совершенно тождествен с рассказом о женитьбе Владимира на Рагнеде, в котором главная роль выпала на долю Добрыни²⁹⁸. А Рагнеда не забыта и в христианских легендах²⁹⁹. Она далеко не представляется только языницей. Сообщалось, что она крестилась одновременно с Владимиром и приняла монашество. Нельзя ли, стало быть, и ее столько же, сколько и Малфредь, признать, если не жертвовательницей Десятинной церкви, то чтимой в каком-либо монастыре?

Между исследованием Шахматова и работами Бедье то сходство, несколько неожиданное, и, как мне кажется, чрезвычайно важное для изучения эпических сказаний европейских народов, что и тут, и там обнаружена связь между церковными святынями и национальным эпосом. По теории Бедье оказывается, что в монастырях Франции и Италии, куда заходили паломники, составлены были легенды о героях, чьи гробницы находились в этих монастырях, и о святых реликвиях, завезенных в

²⁹⁶ Там же, ср. стр. 1152–1153.

²⁹⁷ Обе темы см. в моей «Весенней песне» т. II, стр. 285–297.

²⁹⁸ Шахматов, «Разыскания...», текст стр. 614.

²⁹⁹ Шахматов, «Корсунская легенда...», II, текст стр. 1095, примеч. 1151

них из далеких стран; впоследствии эти легенды, написанные сначала по латыни, были, переложены в поэмы на национальных языках особым составом бродячих жонглеров, сопровождавших паломников. По теории Шахматова древнейшая церковь в Киеве описывает происхождение своих святынь в легенде, содержание которой широко черпает из народных былин³⁰⁰. При этом оказывается также, что целый ряд героев русского эпоса, отчасти и тех, кого воспевают известные нам былины (Добрыня, Владимир, Анастасия, Никита Залешанин), отчасти известных лишь по летописям, но бывших в древнейших недошедших до нас эпических песнях (Рагнеда, Олег, Мстиша Лют Свенельдович), — так или иначе связаны с древнерусскими святынями. Таково сходство, таково и различие.

Из теории Бедье вытекает, как совершенно необходимое следствие, что некоторые церковные круги, монахи и клерики, способствовали не только косвенно, но и прямым воздействием, развитию поэзии. Христианство дало средневековой поэзии не только поэтические легенды о святых, вроде песен о святой Эвлалии и об Алексее Божьем человеке, не только *chansons d'outree* крестоносцев, не только драматические *Miracles* и легенды о Богородице, не только благочестивые песни, перерабатывающие любовную лирическую песню, но кроме того (и всего вероятнее), прежде всего этого еще эпические поэмы, *chansons de geste*. Существовали ли до них какие-либо эпические народные песни или нет, оставим этот вопрос открытым. Теперь нечто подобное как будто бы вытекает из исследований Шахматова и относительно Руси. Невольно возникает предположение, что все эти герои былины:

³⁰⁰ Аналогия была бы еще полнее, если бы Корсунскую легенду можно было предположить записанной сначала по-гречески. И основания для такого предположения есть. Шахматов считает, что автор — грек.

Мстиша-Микита и его сын Добрыня, Малфредь, Рогнеда в качестве добываемой невесты, не говоря уже о самом Владимире, воспевались не без участия в этом клироса Десятинной церкви, что они стали героями поэзии не языческой, а уже христианской. Были ли они сами христиане, то есть, были ли христианами их исторические прототипы, какое это имеет значение? Мы узнаем о Малфредии, что о ней помнят в Десятинной церкви, наряду с блаженной княгиней Ольгой, о Рогнеде, что она постриглась и, может быть, основала монастырь, а Добрыня, этот уже не предполагаемый, а действительный былинный герой, прежде всего характеризуется, как говорит о нём Вс. Ф. Миллер, как Купало, то есть, креститель³⁰¹. А кроме этого Добрыня ведь еще и Змееборец³⁰², такой же, как и Георгий Победоносец и Федор Тирон и Алеша с его не безынтересным теперь патронимом Попович. Только Мстиша Лют Свенельдович остается в стороне: когда он превратится в Никиту Залевшанина, о его христианизаторской деятельности говорить не будет. Она либо забыта, либо ее и не было, и он только отец Купалы-Добрыни. Нам остается спросить себя: надо ли думать, что греки-клирошане, составители Корсунской легенды лишь черпали сюжеты из эпических песен, либо под их влиянием возникали и уже христианские эпические песни?

Я вполне сознаю всю смелость этих соображений, ведущих дальше и без того уже смелые, хотя такие привлекательные и правдоподобные, построения Шахматова. Но пусть эти соображения останутся лишь вехами, они всё-таки намечают путь исследования.

³⁰¹ «Очерки русской народной словесности» (Москва, 1897 г.), стр. 144 и далее. В «Хронографе» редакции 1512 г. сказано: «А Добрию посла в Новгород и повеле всех крѣстити», приведено у Шахматова в «Корсунской легенде...», II, стр. 1079.

³⁰² Вс. Ф. Миллер, там же.

Пусть они не будут приняты вовсе как таковые, но могут пригодиться, как точка отправления для исканий. Когда-то в основных мотивах народных эпосов всех европейских народов видели мифологию. Их языческое происхождение казалось для германо-романо-славянского мира таким же несомненным, как и для древних греков и римлян. На смену мифологической теории явилась историческая, ограничившая слишком стремительное восхождение вглубь веков. История эпоса была заключена в довольно строго установленные хронологические границы, а для германских, романских и славянских народов срок эпоса как такового, как бы древен он ни был, оказался отнюдь не заходящим за пределы христианской эры. Но старое представление о языческом эпосе продолжало тяготеть над пытливостью историков литературы. Его долго нельзя было преодолеть. Однако изучение пиров и игрищ, как главного предмета обличений древнерусских проповедей, заставляет теперь, с одной стороны, усомниться в языческом происхождении тех песенных тем, что в той или иной степени полноты дошли до нас, а с другой — возбудить вопрос о возникновении чего-то такого, что до сих пор никак нельзя было предвидеть: не только *христианизированного*, но и прямо *христианского эпоса*. Становится всё более вероятным, что христианство, принесшее с собой новые формы зодчества и живописи, новую музыку и новую праздничность, пересоздало саму поэзию, вложило в нее новое содержание, может быть, обновило ее и новыми формами, настолько, что поэзия эта изменилась до неузнаваемости.

Оттого — да будет мне разрешено преодолеть научную робость — укажу на новый ряд сближений, тесно связанных с этими соображениями, что и вернет нас в главной задаче настоящих глав: в пирам и игрищам.

Тип певца за пиршеством перед князем, какой мыслится для всего домонгольского периода, разумеется, — Боян, вещий Велесов внук «Слова о полку Игореве»³⁰³. Сомневаться в существовании подобного типа нет решительно никаких оснований. Мы узнаем о Бояне главным образом то, что когда-то этот «соловей старого времени» «пѣснь творилъ» князьям. «Живыя струны» под его «вѣщими перстами» сами «къ княземъ славу рокѣтахуть»³⁰⁴; судя по другому месту «Слова», случалось Бояну, правда, и укорять князей³⁰⁵, но главная его задача была именно в том, чтобы петь «славу». «Вещий», он оценивал события. То же самое делает несколько иначе (не будем заострять внимание на отличии) и автор «Слова»³⁰⁶. О том, что действительно существовал обычай петь славу князьям, оценивая их деятельность, можно судить по заметке Волинской летописи, на которую обратил внимание еще Срезневский³⁰⁷. После победы Даниила Галицкого над ятвягами, «многы крестьяны отъ плѣнения избависта и пѣснь славну пояху има [Даниилу и Роману]». Можно ли думать, что «новые люди» станут преследовать пенье славы князьям, очевидно происходившее на пирах? После указанной тесной связи новых людей с дружинным бытом, этого никак нельзя предположить. Невозможно допустить что-либо подобное и вообще, раз именно у князей ищет поддержки церковь. В «Слове о полку Игореве» мы видим перед собой не только само-

³⁰³ Все сноски на «Слово о полку Игореве» сделаны по тексту Ф. Е. Корша, «Исследования по русскому языку» (т. II, вып. 6-й, Санкт-Петербург, 1909 г.)

³⁰⁴ Стихи 24–25, стр. 2.

³⁰⁵ Ср. стихи 451–455, стр. 21.

³⁰⁶ Ср. последние строки.

³⁰⁷ Срезневский, «Древние памятники русского письма...», стр. 198.

го автора дружинником-христианином, но такой же христианин и прославляемый тут Боян или «баян», как предложил покойный профессор Жданов³⁰⁸. Одна из его припевок была такова:

*Ни хытьру, ни горазду,
ни пѣтицу [ни зверю, ни] г[ор]а[з]ду
суда Божія не минути³⁰⁹.*

Мысль христианская. Главная теза, что «крамолы» и «которые» князей «начясте наводити поганнѣ на землю Русьскую» — тоже мысль христианская. Она совпадает точь-в-точь со взглядом на борьбу со степью преподобного Никона, и начало этого бедствия относит к тому же времени, что и его редакция Древнейшего свода.

Конечно, скоморохов ни в коем случае нельзя считать даже терпимыми ни церковью, ни христианством вообще³¹⁰. Но изобличать и преследовать «потешных людей», как бы ни назывались они: жонглеры, шпильманы, мимы, скоморохи или игрецы, и отрицать вообще поэзию — вещи разные. Не пора ли признать это? Не пора ли разбираться в явлениях, различая оттенки? Поучения, направленные против язычества, дают возможность составить довольно длинный список запретных развлечений и забав. В этом перечне нет однако ни одного выражения, которое можно было бы отождествить с песнями, подобными песням Бояна (или баянов), то есть, со «славами» князьям. Вот этот перечень: «плясаніа и всякіа игры», «позоры дѣюще», «на улицахъ града уродословіа и глумленіа»,

³⁰⁸ Собрание сочинений, т. I (Санкт-Петербург, 1904 г.), стр. 345.

³⁰⁹ Стихи 504–506, стр. 23.

³¹⁰ «О преследовании скоморошества» смотри у Ал. Веселовского, «Разыскания в области духовного стиха», VII, прил. к т. XLV в «Записках Академии наук...», стр. 149–222 и Фаминцын, «Скоморохи на Руси» (Санкт-Петербург, 1889 г.), стр. 159–167.

Итак, главное бытовое условие, необходимое для моих построений — паломничество — налицо. Налицо и то, что именно корсунские клирошане заинтересованы тем, чтобы использовать паломничество для своих целей. Что слепец, хромец, прощенник, калека подводят нас к каликам переходим — на это я вижу вполне ясное указание в духовном стихе о «сорока каликах со каликою». Сюжет стиха³¹⁶ — излюбленный на Руси от Киево-Печерского патерика³¹⁷ до повести о Савве Гридцыне рассказ о кознях и соблазнах злой жены, схожий с историей молодого Иосифа и его собственной проделкой над братом Веньямином в «Библии». Но это только сюжет, фабула, внешность. Не существеннее ли бытовые черты?

Сюжет прекрасного Иосифа, соединенный с сюжетом Беньямина, отлично подходил к тому, чтобы прославить и возвеличить калик. Они не какие-нибудь «воры-разбойники», а благочестивые пилигримы, идущие ко Гробу Господню. Их, конечно, не совратить никакими женскими прелестями, хотя бы обольстительницей была сама княгиня Апраксия. Весь несложный замысел стиха ведет к опоэтизированной калик, называемых «добрыми молодцами», а то даже богатырями³¹⁸. Идут они от монастыря Боголюбова³¹⁹ или из са-

³¹⁶ Я пользовался следующими изводами этого стиха: Кирша Данилов, «Древнерусские стихотворения» в издании Шеффера (Санкт-Петербург, 1901 г.), стр. 93–100, тоже Бессонов, «Калеки переходящие» (Москва, 1861 г.), стр. 7, № 4; Бессонов, там же, стр. 21, № 6 (из сборника Даля); Рыбников, «Песни» (Москва, 1860 г.), I, 39, тот же стих у Бессонова, стр. 20, № 5; Гильфердинг, «Онежские былины» (2-е изд., Санкт-Петербург, 1894–1900 гг.), № № 72, 86, 96, 173, 301; Григорьев, «Архангельские былины» (Санкт-Петербург, 1904 г.), стр. 179, № 8 (44); Ончуков, «Печорские былины» (Санкт-Петербург, 1904 г.), № 47.

³¹⁷ Разумею историю Моисея Угрина в издании Яковлева, стр. СХLIV и далее.

³¹⁸ Гильфердинг, № 72; Григорьев № 8; Рыбников и Бессонов, № № 4, 5 (стих Рябинина) и 6, и Ончуков, № 47.

³¹⁹ Кирша Данилов, Бессонов, № 4.

мой Корелы богатой³²⁰ или из города Мурома³²¹, «ко граду Еросѡлиму / Ко святой святыни Богу помолитесе / А во Ердань рѣки окупатисе»³²². Когда они «становятся во единый кругъ», чтобы просить милостыню, любо глядеть на них, любо и слушать;

*А и будутъ въ городе Киевѣ
Среди двора княженецкова,
Ключи-посохи въ землю потыкали,
А и сумочки изподвесили,
Подъсумочья рыта бархата;
Скричатъ калики зычнымъ голосомъ:
С теремовъ верхи повалилися,
А з горницъ охлупья попадали,
В погребехъ питья сколыбалися³²³.*

Ничего нет, и не может быть жалкого, униженно-го, просительного в той милостыни, которую они просят. Что милостыня гораздо выгоднее всякой «золотой горы», и «рек медвяных», и «садов да с виноградами», потому что всё это могут отнять «вельможи люди пребогатые» — это разъяснено в стихе «Вознесенье: Иван Богослов»³²⁴. Поэтическая идеализация калик переходящих, конечно, представляет дело так, как желательно, а не как было на самом деле, но нам важна именно идеализация; она говорит про калик:

*Будутъ они сыты да и пьяны
Будутъ и обуты и одѣты,
Они будутъ тепломъ да обогрѣты,
И отъ темныя ночи пріукрыты³²⁵.*

³²⁰ Бессонов, № 6.

³²¹ Гильфердинг, № 173.

³²² Гильфердинг, № 72 стихи 25–29.

³²³ Кирша Данилов, стр. 95 у Бессонова, № 4, стихи 81–89.

³²⁴ Этим стихом и начинается сборник Бессонова.

³²⁵ Бессонов, № 3, стихи 114–118.

Эта же идеализация, когда встречаются калики Владимира, заставляет его послать их в «стольный Киев град», и там сама княгиня примет их, и примет не как-нибудь, а посадит

*За те столы убранья;
А и столники, чашники
Поворачиваютъ, пошевелеваютъ
Своихъ они приспешниковъ;
Понесли-та ества сахарныя,
Понесли питья медвяныя, —
А и те калики перехожия
Сидятъ за столами убраными,
Убираютъ ества сахарныя
А и те вить пьютъ питья медвяныя
И сидятъ они время-часъ другой³²⁶.*

Итак, калики перехожие за пиром. Одна версия стиха даже называет его «столова богатырская»³²⁷. Если верить на слово бытовой черте каличьего стиха, мы получаем как раз необходимый для наших рассуждений образ.

Однако я оговариваю его нарочно, чтобы мне не было приписано подобное преувеличение. В памяти сказителей XVIII и XIX веков сохранился образ калики, угощаемого на пиру лишь в качестве нищей братии. Стих о «сорока каликах со каликою» не дает нам нужного образа. Тут ни в коем случае нельзя искать отголосков калики, певшего о богатырях, калики-участника княжеского пира. Участники пира и сказители богатырской эпопеи на пиру, по былинному мирозерцанию, скоморохи, а не калики³²⁸. Известный нам былевой русский эпос прошел через период скоморошьей

³²⁶ Кирша Данилов, стр. 95; у Бессонова № 4 стихи 118–128.

³²⁷ Гильфердинг, № 96, стих 47.

³²⁸ Вс. Миллер, «Очерки», стр. 52–63.

обработки, а сохранили его до времени записей крестьяне-сказители. Но я укажу на одну черту «Стиха о сорока каликах с каликою», которая мне кажется чрезвычайно древней и глубоко поучительной.

Уже давно было замечено, что в каждом поэтическом произведении, изучаемом лишь по более поздним изводам, самое древнее — в тех подробностях, что придают ему характер несообразности, и потому именно на самое странное, кажущееся вовсе не важным для общего замысла, и следует обращать самое тщательное внимание. Такой несообразностью мне представляется в разбираемом стихе эпизод самосуда³²⁹. По версии Кирши Данилова, отправляясь в путь, калики переходящие положили следующий завет:

А в томъ-та ветъ заповедь положена:

— Кто украдетъ, или кто солжетъ,

— Али кто пуститца на женской блудъ,

— Не скажетъ болшему атаману,

— Атаманъ про то дело проведает, —

— Едина оставить во чистомъ поле

— И окопать по плеча во сыру землю³³⁰.

Сообразно этой «заповеди», когда обнаружена княжеская чашка, подложенная княгиней³³¹ или Алейшей Поповичем³³² в «подсумочку» атамана или его брата Касьяна Офонасьевича³³³, либо Михайловича³³⁴,

³²⁹ Эпизод самосуда забывается чрезвычайно редко; о нём не упоминал лишь Рябинин, но его стих в сущности не только не окончен, а просто совершенно другой. Эпизод самосуда см. Гильфердинг, 72, 96, 173, 301; Кирша Данилов у Бессонова, № 4; Григорьев № 8 (44) и Ончуков, 47.

³³⁰ Бессонов, № 4, стихи 22–30; Кирша Данилов, стр. 94.

³³¹ Гильфердинг, № № 72, 96 и др.; Бессонов, № 5.

³³² Кирша Данилов у Бессонова, № 4, стихи 156–160.

³³³ Гильфердинг, № № 72 и 301; Кирша Данилов у Бессонова, № 4.

³³⁴ Гильфердинг, № 173 и Григорьев, № 8 (44).

либо Фомы Ивановича³³⁵ или Михайла Касьянова³³⁶, иногда по слову самого мнимого преступника³³⁷, и совершается самосуд. В самом этом эпизоде еще не только нет несообразности, но он вполне логичен, усиливая саму поэтизацию: калики не только не «воры-разбойники», но при малейшем подозрении они готовы казнить виновного товарища самой страшной казнью. Значит, момент самосуда может вытекать из основного замысла и в нём одном нельзя видеть какой-либо древней, забытой, но существенно важной черты. Так могло бы показаться — но пойдем дальше. Почему таким коварным и жестоким оказался к каликам двор Владимира? Откуда это желание заставить именно князя совершить несправедливость? Он, правда, не всегда поступает хорошо и в других былинах; но почему тогда не могут богатыри справиться с каликами и вернуть их назад? Олеша Попович³³⁸ и Никита Романович возвращаются ни с чем, а Добрыне Никитичу удастся лишь хитростью и лестью заставить калик произвести обыск³³⁹. Почему? Оттого, что они не калики, а богатыри, либо, и не будучи богатырями, такие, что с ними не совладать? Вот тут некоторая несообразность. Если бы эпизод о заповеди или зароке калик совершить самосуд должен был усилить впечатление о честности калик, вовсе не нужен был бы эпизод борьбы с каликами княжеских богатырей. Тогда развитие действия торопилось бы скорее к чуду, спасающему мнимо провинившегося калику и доказывающему его невинность³⁴⁰.

³³⁵ Гильфердинг, № 96.

³³⁶ Бессонов, № 6.

³³⁷ Гильфердинг, № 72.

³³⁸ Гильфердинг, № № 72, 96, 173; Григорьев, № 8 (44); Бессонов, № 4.

³³⁹ Григорьев № 8 (44).

³⁴⁰ Во всех версиях см. пр. 9-ое.

Но дело обстоит не так. Калики борются. Мало того, они возвращаются назад в Киев и уличают князя³⁴¹.

Вот этот момент борьбы калик с князем или его богатырями в связи с мотивом о самосуде, или иначе о *самостоятельной юрисдикции* калик, представляется мне основным содержанием стиха, отражающим древние бытовые отношения. Мы уже знаем из псевдовладимирова завещания, что и наша церковь, по примеру запада, добивалась собственной юрисдикции над церковными людьми, среди которых мы находим прощенника, хромца, слепца, то есть, калик. Не этим ли и представлялись сильными калики? Не отсюда ли — их распря с владимировым двором (его, как типичного князя, окружали богатыри- дружинники), распря как раз по тяжёбному делу?³⁴² А если так, то вот он: наглядный показатель связи церкви с певцами, которых мы теперь можем назвать русскими жонглерами-клериками, начитанными в монастырских преданиях, сопровождавшими паломников. Не важно, что репертуар калик почти всегда апокрифичен. Церковь старательно «исправляла» и не всегда могла исправить даже строго-церковные книги, она исправляла, конечно, и «мирские составленные псалмы»; что она не допускала петь их в церквях — мы уже знаем; она должна была исправлять и каличьи стихи и старины, и это последнее было, конечно, всего труднее; отсюда — разрыв с каликами, уклон калик в ереси и раскол; там удержаться на высоте было легче — с тех пор как церковь, уже более не нуждаясь в каликах, стала лишь терпеть их и терпеть только как нищих, отнюдь не допуская их учительства. Но всё это потом, а вначале?.. Не нашли ли

³⁴¹ Эпизод чуда на лицо во всех полных версиях, но он разнообразится; у Кири Данилова чудо однако лишь в том, что закопанный Касьян Михайлович остался жив.

³⁴² Этот последний эпизод всего подробнее развит у Кири Данилова.

мы теперь тип певца, допустимого на пиру и до трех позволенных чаш, певца, упорядочивавшего и христианизировавшего «swutol sanc scopes», с согласия самой церкви получавшего «beagas sine āt symle», отнятые от кошунников, скоморохов, гудцов, свирцов и всех прочих исполнителей песен и игр и бесовских?

Полученные из разбора духовного стиха «О со-рока каликах со каликою» выводы косвенно подтверждаются известием двух интереснейших записей, извлеченных профессором Д. В. Айналовым из «Отчета Публичной библиотекой за 1894 год»³⁴³.

Первая запись:

«Въ лѣто 6671 (=1163). Поставиша Іоана архієпископомъ Новоугородоу. При семъ ходиша во Іерусалимъ калицы і при князе руستمъ Ростиславе (†1168).

Се ходиша изъ Великаго Новагорода отъ святой Софѣи 40 мужъ калици ко граду Іерусалимоу ко гробу Господню. И гробъ Господень целоваша и ради быша. И поидоша, взявше благословеніе у патріарха и святыя мощи. И придоша въ Великій Новгородъ къ святей Софѣи. И даша святыя мощи въ церковь владыки Іоану святымъ церквамъ на священіе, а собору святыя Софѣи даша копкаръ, во веки имъ кормленіе, а собѣ во вѣки славы оукоупиша. И святой владыка Іванъ и весь соборъ священническій благословиша ихъ всѣхъ 40 моужь. И поидоша по градамъ съ великою радостію, славящи Бога. Придоша въ Русу къ святому Борису и Глѣбоу; аже сидитъ соборъ, ины даша имъ святыя мощи; а оу святого Бориса и Глѣба стоятъ 6 мужъ притворянь и ины дата имъ скатерть во веки имъ кормленіе. И благословишася у собора вси

³⁴³ Д. Айналов, «Некоторые данные русских летописей о Палестине», стр. 14–16 отдельного оттиска из «Русского паломника», «Отчет Публичной библиотеки за 1894 г.», стр. 113–115 (Х. М. Лопарева).

40 моужь и пондоша по градомъ. И придоша во градъ Торжокъ къ святому Спасоу; аже седить соборъ, святого Спаса священники; они же даша имъ святыя мощи святымъ церквамъ на освященіе; аже стоять у святого Спаса 12 моужь притворянь, ины даша имъ чашу свою во веки имъ кормленіе».

Значение этой, на первый взгляд, более ранней записи, по-видимому, проясняется только из последующей; однако уже сразу бросается в глаза, что это древнее упоминание о «сорока каликах», известных нам из духовных стихов, представляет их людьми церковными. Они исполняют по представлению автора записи важное дело: доставляют мощи и священные предметы в церкви. Путь их лежит свободно по городам», нов Русу и в Торжок они приходят, когда там заседает «собор», то есть, съезд приходских священников, схожий с тем собором при святой Софии в Киеве, о котором была речь выше. Подаренные каликами священные предметы: скатерть, капкаръ, чаша, дарятся церковным людям клирошанам и притворяням, и от них «на веки им кормление».

Вторая запись:

«Въ лѣто 6837 (=1329). Ході князь велики и Иванъ Даниловичъ в Великій Новгородъ на мироу. И постояше въ Торжоку, и придоша къ нему святого Спаса притворяне съ чашею сію 12 мужъ на пиръ. И воскликнуша 12 моужь, святого Спаса притворяне: “Богъ дай многа лѣта великому князю Ивану Даниловичю вся Роуси. Напой, накорми нищихъ своихъ“. И князь великийи вопросилъ боярь и старыхъ моужь новоторжцевъ: “Что се пришли за моужи ко мнѣ?“. И ска-заша ему моужи новоторжци: “То, господине, моужи святого Спаса притворяне; а ту чашоу даша имъ 40 моужь калици, изъ Ерусалима пришедше“. І князь

велики, пришедше, посмотрѣвъ оу нихъ въ чашу, а постави ея на тѣмъ свое и рече имъ: “Что, брате, возьмете оу мене въ сію чашу вкладе?”. И тако рекоша ему притворяне: “Чимъ, господине, насъ пожалуешь, то возьмемъ”. И князь велики даше имъ гривну новую вклада. “А ходите ко мнѣ во всякую недѣлю и емлите у мене две чаши пива, а третью меду. Такъ-же ходите къ намѣстникомъ моимъ, и къ посадникомъ, и по бракомъ, а емлите собѣ по три чаши пива. А кто сію чашу избесчинить, инъ дастъ гривну золота да б берковсковъ меду князю и владыки. А кто на васъ подереть вотолу, инъ дастъ три крошни нитей, а цѣна имъ полтора рубля».

Прежде чем оценить значение второй записи во всей полноте, хочется обратить внимание на слова «и по бракомъ». Церковные люди, владельцы подаренной им каликами чаши, притворяне церкви Спаса, получают право ходить по бракам и вимать себе три чаши пива. Речь тут идет, очевидно, не о церковном браке; пиво — атрибут брачного пира, то есть светской, унаследованной от язычества его части; это тот брак, что бичуют наши проповеди, классическое место песен и плясок.

Свет на происхождение и смысл обеих записей проливает прежде всего это упомянутое во второй записи присуждение князем притворянам церкви Спаса некоторой «десятины». Употребляю нарочно это выражение, чтобы вызвать представление о связи по духу записей о «сорока каликах» с псевдо-владимировым уставом. Вот — церковные люди, которым не только разрешается побираться по бракам (или которые претендуют на получение подобного разрешения), — причѣм оскорбителям их угрожает штраф в пользу князя и владыки, — но принадлежит и некоторое право на часть княжеского достояния, обязательное и для наместников и посадников. Притворяне не добиваются цер-

ковной юрисдикции, как слепцы, хромцы, прощенники и подобные, упомянутые в псевдо-владимировом уставе. Они остаются под защитой князя, но защищает их и владыка. Таково правовое положение притворян, которое им приписывает вторая запись.

Выгоды, которые приходится или должны прйтись на долю церковных людей Новоторжского Спаса, очевидно, и вызвали вторую запись, то есть, рассказ о посещении Иваном Даниловичем Торжка и встречи с притворянами. А первая запись? Айналов признал, что упоминаемая тут чаша та же, что и во второй записи. Мне кажется, что это тем более так, что первая запись и возникла-то под влиянием второй. Она не старше, а моложе второй, хотя сообщаемые в ней события и отнесены ко времени на двести лет более древнему. Правда, в первой записи названы еще и другие церкви: новгородская София и церковь святых Бориса и Глеба. Но как можно судить по началу первой записи, «поставиша Іоана архієпископомъ Новоугородоу. При семь ходиша во Іерусалимъ калицы і при князе рустемъ Ростиславе» — перед нами отрывок какого-то извода Новгородской летописи, так что вполне естественно было упомянуть и другие такие же святыни в Новгородской земле.

Итак, мы имеем известие от XVI века о притворянах, получивших от князя привилегии, в числе которых — право взимать на свадьбах в свою пользу налог в виде трех чаш пива. Больше ничего достоверного нет.

Почему привоз священных предметов, дающих «во веки им кормление» приписан сорока каликам? Тут я и вижу подтверждение того, что и калики близки церкви, они ей не безразличны — это люди свои. Церковь, то есть, клирошане, придают им большое значение. Их путешествия в святую землю заносятся в летопись. На них ссылаются при указании происхождения святынь, совершенно так же, как во Франции в церкви

святого Динисия под Парижем жонглеры-клерики, певшие *chansons de geste* на ярмарке в день Индикта, сообщали о происхождении хранившихся у святого Динисия священных предметов и мощей. Но еще важнее нам право притворян посещать свадьбы. Придя к князю Ивану Даниловичу на пир в Торжке, они провозглашают ему многолетие и сами называют себя «нищими». Только ли это сближает их с давшими им чашу каликами? Молча ли они появлялись на пирах, и, в особенности, на пирах брачных? Упоминание о каликах, которые «собѣ во вѣки славы оукоупиша», заставляет меня видеть в этих притворянах тип близкий, даже родственный им. Весьма не правдоподобно предположить, что, получивши на брачных пирах вклады в чашу и дань пивом, они удалялись. Я позволяю себе видеть в этом известии косвенное доказательство того, что поэзия «мирских составленных псалмов», родоначальница духовного стиха, раздавалась и на брачных пирах, и тут, на этом самом нечестивом игрище и пиршестве.

Извлеченные из «Отчетов Публичной библиотеки» профессором Д. В. Айналовым записи во всяком случае представляют собой огромный интерес тем, что, благодаря им мы имеем возможность возвести представление о «сорока каликах со каликою» ко временам столь же отдаленным, как срок, отделяющий год второй записи (1329-ой) от того, к которому принадлежит сборник. А слово «калика», упомянутое в первоначальной статье первой записи, очевидно, значительно старше. Всё это заставляет признать, что каличьи духовные стихи занимают несравненно большее место в развитии и росте поэзии, чем это принято думать. Они — пережиток и последний этап главной, я сказал бы, классической поэзии «новых людей», создателей Руси.

Нет, «новые люди» были не вообще против всяких забав, радостей жизни, искусства и поэзии. Они

признали дружинные пиры, *потому что были сами дружинниками или друзьями дружинников*, они признали их целиком, как медопитие: *medo-settle*, признали и *beagas sinc āt symle*, то есть, раздачу подарков, признали и главное украшение медопития *swutol sanc scopes*, славы князьям Бояна или баянов и песни творимые «по былинам» старого и нового времени. Во всё это они вносили *упорядочение*, во всё вместе нераздельно и сопряжено. Различие между отношением их к пирам и забавам нет. Из того и из другого искореняется нечестие, пьянство, двоеверие. Пиршество должно идти чинно и не надо этого излишества, этих чаш «от лукаваго», чтобы не ворвался страшный враг Грендель или идолище поганое. Не надо и в песнях ничего нечестивого. Если наши поучения преследуют «кашуну еллинские и басни жидовския», они полагают пределы воображению и замыслу. И тут, конечно, возникает двоеверие, приходят мифы — кашуны из старой еще не изжитой эллинской поэзии, приходят и библейские апокрифы и ими пользуются, может быть, создают их еретики. Воображение еретиков пламеннее, они не заботятся об исправности, и «исправлять» приходится и книги, и «мирские составленные псалмы».

Христианство несет с собой и наставление суровое, непримиримое. «Святїи отцы жизнь сию ни во что вмѣнил», скажет «Слово святых отец о славе мира сего»³⁴⁴. Но это лишь одна эсхатологическая часть христианского учения, а вовсе не всё оно. Это лишь одна из двух основных его стихий³⁴⁵. «Новые люди», начавшие новую жизнь, полные надежды и доверия к вос-

³⁴⁴ Пономарев, «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы», III стр. 83.

³⁴⁵ Мысль о двух стихиях в христианстве заимствую из статей профессора Пибоди и Добшюца на 3-м конгрессе истории религий, «Transactions...» (Оксфорд, 1908 г.), I, стр. 305–321,

принятому христову учению, верили прежде всего в лучшие времена, в наступившее земное Царствие Божие и во все те утехи и успехи, что оно должно принести их родине, теперь шире и глубже осознанной, под влиянием пришедших вместе с христианством государственных теорий, и теснее объединявшейся перед угрозой наступавшей, становившейся всё более опасной поганой степи.

Менее всего может быть противопоставлено такому пониманию отношения наших поучений к пирам и забавам известие о посещении Святослава Ярославича преподобным Феодосием Печерским. Ведь Феодосий был схимник: он носил волосяницу; он выставял свое тело на терзание слепням и пел при этом псалмы; он никогда не умывался и ходил во вретище; его смирению не было предела; когда однажды он поздно возвращался от князя в монастырь, его велено было отвезти на повозке, запряженной оседланной лошадей, и отрок сидел на ней, правя; видя, что седок у него такой убогий, он предложил Феодосию поменяться местами; и преподобный согласился; он въехал в обитель верхом, везя на повозке княжеского отрока³⁴⁶. Феодосий, конечно, «жизнь сию ни во что вменял»; его вера была строго эсхатологическая, помнящая о страшном суде, боровшаяся с бесом, мрачная и воинствующая. Таково монастырское миросозерцание, вызывающее к покаянию. Но уже то, что в Патерике сообщается о порицании им постоянных увеселений, и это ставится в пример, само то, что следствием его проповеди было прекращение музыки, когда он являлся на пир, показывает ясно исключительность, высшую моральную норму, подвижничество в этой строгости преподобного Феодосия, а не обычный взгляд церкви и верующих того времени.

³⁴⁶ См. изд. Яковлева, стр. XX и XXIX–XXX.

Таковы выводы, к каким нельзя, мне кажется, не прийти, постепенно отвечая на все поставленные мною вопросы в связи с исследованиями Шахматова и схожими с ними по своим теоретическим приобретениям работами Бедье.

В заключение еще один вопрос. Он касается уже не одобрения или неодобрения искусства, поэзии, радости и праздничности жизни. Мы имеем возможность осветить и самое эстетическое сознание. Оно, разумеется, смутно. Древняя поэзия, как народная, так и искусственная, долгие века должна быть признана доэстетической. К такому выводу мне пришлось прийти при изучении самой праздничной и самой радостной народной поэзии, поэзии хороводных игрищ³⁴⁷. На смену прежней обрядовой целесообразности поэзии, только чуть мерцая, проявляется бесцельная, то есть, эстетическая целесообразность. И когда произошла эта замена, нет возможности проследить. Эстетическое сознание обособляется как таковое, несомненно, лишь довольно поздно. Его не знает первобытный человек, как он не знает правильного размышления, не думает силлогизмами, не мерит пространство геометрически, а время правильными сроками, которые можно исчислить. Он не видит красоту, хотя его радует красочность, он не созерцает, хотя любит, он творит и любит украшения, но для него нет разницы между убранством и отделкой. Но вот стал он «новым человеком». Обновилось религиозное сознание, просветился он «светом-почитанием книжным», различил тварь и Творца. Что же дало ему просвещение в эстетическом отношении, сделал ли он шаг вперед в любовании и достиг ли сознательного созерцания, научился ли он *напрягать внимание, чтобы воспринять красоту сущего?*

³⁴⁷ «Весенняя обрядовая песня», ч. II, стр. 314–345; та же мысль высказана в статье «Эстетика» в «Словаре» Брокгауза-Эфрона.

Этот вопрос вызван одной проповедью, целиком отразившейся в духовном стихе и обратившей на себя внимание еще в 50-ых годах, когда по Соловецкой рукописи это поучение было сообщено издателями «Православного собеседника»³⁴⁸.

Когда речь шла об осмыслении в наших поучениях язычества при разборе теории о Творце и твари была приведена длинная выдержка из поучения о постах. Там представлялось совершенство природы, созданной Богом. В ней «все въ уставѣ своемъ стоитъ» и «все Бога бояться и трепещеть и не преступаетъ повелѣнія Его». Такова оценка природы. Она моральная. Но в ней уже заключается в зародыше любование природой. Совершенство природы созерцается, как таковое. И это мысль глубоко христианская. Ее разрабатывает и ученое богословие. Бог познается по творениям Его, и отсюда созерцание возводится в обязанность или, во всяком случае, признается благом, делом богоугодным и благочестивым. Иначе смотрят те, кто признает апокрифическое учение о мироздании не только Богом, но и Сатанайлом. Тогда всё вредное, мрачное, злое считается делом подражателя Божия, падшего духа. Но это не меняет дела. В обоих случаях мы имеем перед собою *незаинтересованное воззрение* на мир, и именно это важно. Первобытный человек не знает его, он воспринимает природу только утилитарно, его взгляд эгоцентрический. Взгляд христианина ранней поры тоже эгоцентрический. Ведь тварь создана «на работу человеку». Но именно моральный взгляд на нее значительно меняет дело и содержит в себе первый проблеск и эстетического восприятия, насколько созерцание морального поступка может (и даже должно) быть признано моментом эстетическим. Момент моральный уже кончается с вы-

³⁴⁸ Пономарев, «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы», III стр. 53.

ражением одобрения. Момент эстетический начинается тогда, когда одобрение высказано, но само высказывание его и самое сосредоточение внимания на явлении, признанном благом, доставляет незаинтересованное наслаждение, то есть, наслаждение само по себе, а не предвидение для себя или других какого-либо блага.

Поучение, которое я имею ввиду теперь — апокриф. Оно основано на видении апостола Павла. Оно олицетворяет природу и заставляет ее вступить в разговор с самим Творцом. Солнце, море, земля негодуют на беззаконие человеческое и просят разрешения поразить нечестивцев. Точка отправления: «Толико человекцы преступаютъ заповѣдь Божию»³⁴⁹. Вывод необходимый из взгляда на природу, как на всецело подчиненную своему Творцу тварь Его. В самом деле, ведь мыслим ли грех, содеянный рекой или светилом? Грешит только человек. Как же не поставить его ниже — как может он тогда, несмотря на то, что тварь создана на работу ему, не оказаться ниже твари. Напрашивался такой вывод. Он должен был сорваться с уст тех, кто бичевал пороки. Нам в данном случае незачем показывать, где тут заблуждение. Оно даже очень грубо. Нам важно, что теперь природа поставлена еще выше. Она почти на недостижимой высоте. Стало быть, усиливается созерцание. Оно становится благоговейным. Неважно, что усиливается и моральный момент. Перед нами, конечно, еще не само зарождение эстетического сознания во всей его чистоте, это последнее приобретение наших духовных способностей. Но торопящаяся и необузданная, вырывающаяся из пут дозволенного, апокрифическая мысль тут уже пророчествует о чём-то таком, чему суждено возникнуть, и толкает, зовет сознание. Когда эта мысль перебродит в наиболее развитых

³⁴⁹ Пономарев, «Памятники древнерусской церковно-учительной литературы», III стр. 54.

народных кругах, тогда по-своему станет осознаваться то, что на западе образованные и начитанные в классиках узнают иначе, идя другим путем размышлений, созерцаний и художественных потребностей.

На славяно-русском востоке христианство было почти единственным культурно-историческим двигателем. То, что оно разрушало, было слишком первобытно, чтобы могло мыслиться какое бы то ни было *возрождение*. Возрождение было возможно только на латинском западе. От того, распространяясь на восток в ту пору, когда поникла византийская цивилизация, передовым и стал запад, идеи возрождения остановились в немецком Чернолесье. Они не могли дойти до нас: их ничто у нас ждало. Всё свое духовное достояние черпали мы почти до самого века просвещения из византийской христианской кошницы. И потому наша поэзия — не чудо какого-то сохранения или самостоятельного развития, а одна из отраслей того же дерева, росшего из такого же семени, но только вскормленного на новой почве для нового народа.

Общие взгляды, высказанные в предшествующих главах, основаны на некоторых параллелях с соответственными культурно-историческими явлениями на западе. Я воспользовался для этого тремя рядами фактов, причем они использованы различно.

Что касается построений Бедье относительно возникновения *chansons de geste*, то, мне кажется, я совершенно точно передал его взгляд и лишь воспользовался им в новой связи, указав через их посредство, какое принципиальное историко-литературное значение имеет исследование Шахматова о «Корсунской легенде».

Совершенно иначе обстоит дело в отношении фей западных мифологических представлений и в анг-

лосаксонской поэме о Беовульфе. Тождество западных
фей судьбы и русских рожаниц требует гораздо более
веских доказательств. Это вопрос, требующий пере-
смотра. Еще хуже обстоит дело с самим «Беовульфом».
Внимательный читатель должен был заметить, что мой
взгляд на эту поэму как на произведение христианско-
апокрифического характера и особенно понимание Бе-
овульфа-змееборца по аналогии со змееборчеством
Акриты, Армури, Георгия Победоносца, Федора Тирона
и Алеши Поповича расходится с обычной в истории
литературы точкой зрения.