

PL
MAG. WOSCZ. 1911
L. 112
K. 100 wa. 1. 1. 1911

2902.

Евг. Кагаровъ.

*Въ Ред. Русск. Финан. Вѣдѣн.
Зам. отвѣта.*

МИФОЛОГИЧЕСКІЕ ОЧЕРКИ.

(Отд. оттискъ изъ V т. „Вопросы Теоріи и
Психологіи Творчества“).

—*—
INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
0-330 Warszawa, ul. Nowy Swiat 30
Tel. 26-68-63

ХАРЬКОВЪ.

Типографія „Мирный Трудъ“, Дѣвичья улица, домъ № 14-й.

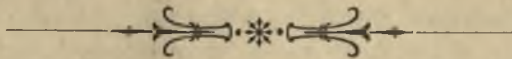
1913.

1
1
1
1
1

Евг. Кагаровъ.

МИВОЛОГИЧЕСКІЕ ОЧЕРКИ.

(Отд. оттискъ изъ V т. „Вопросы Теоріи и
Пеихологіи Творчества“).



INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 77
Tel. 26-68-63

ХАРЬКОВЪ.

Типографія „Мирный Трудъ“, Дѣвичья улица, домъ № 14-й.

1913.



18. 62

ОЧЕРКЪ СОВРЕМЕННАГО СОСТОЯНІЯ МИΘОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ ¹⁾.

В в е д е н і е .

Быть можетъ, ни въ одной наукѣ не господствуетъ такая масса различныхъ гипотезъ и мнѣній, какъ въ области миѳологіи. Отъ классической древности и до самаго послѣдняго времени предъ нами проходитъ множество великихъ и славныхъ именъ ученыхъ и мыслителей, проходить безконечною вереницею различные методы, научныя школы, направленія. Смѣна этихъ взглядовъ и теорій представляетъ собою одну изъ любопытнѣйшихъ страницъ исторіи науки вообще.

Миѳологическіе вопросы въ античную эпоху составляли предметъ философіи, которая завѣщала намъ, главнымъ образомъ, три метода толкованія миѳовъ: физико-аллегорическій, этический (психологическій) и историческій или такъ наз. эвгемеризмъ. Первое направленіе пользовалось наибольшимъ распространеніемъ; послѣдователи его усматривали въ миѳическихъ личностяхъ аллегорическое изображеніе различныхъ явленій природы. Такого взгляда придерживались многіе изъ раннихъ греческихъ

¹⁾ При составленіи настоящаго очерка пособіями для меня служили слѣдующіе труды: *Otto Gruppe*, Die griech. Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orient. Religionen I, Lpz. 1887; *erо же* Die mytholog. Literatur aus den Jahren 1898—1905, Lpz. 1908; *Josef Král*, O hыnejsím stavu badání mythologického, *Listy Filol.* XXVІІ, 1900; *O. Jiráni*, Stav mythologického badání v posledním desítiletí, ib., XXXVІІ, 1910; *W. H. Roscher*, Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete d. griech. Mythologie u. die Bedeutung des Pan, *Archiv für Religionswissenschaft* I, 1898; *L. Bloch*, Antike Religion u. *W. Kroll*'я, Die Altertumswissenschaft im letzten Vierteljahrhundert, Lpz., 1905; *R. Wünsch*, Griech. u. römische Religion 1906—1910, *Arch. f. Religionswiss.* XIV, 1911; *L. H. Jordan*, Comparative Religion, its [Genesis and Growth, Edinb. 1905; *P. W. Schmidt*, Der Ursprung d. Gottesidee, eine historisch-kritische u. positive Studie, I, Münster i. W. 1912.

философовъ, а позднѣе—стойки. Психологическое направленіе видѣло въ образахъ мнѳическаго міра олицетворенія идеальныхъ качествъ и абстрактныхъ понятій (Анаксагоръ). Наконецъ, историко-политическая школа, называемая также эвгемеризмомъ, по имени ея основателя Эвгемера (316 г. до Р. Х.), утверждала, что боги и герои нѣкогда были обыкновенными людьми, а событія Олимпійскаго міра—земными происшествіями, т. е. что всѣ мнѳы имѣютъ подъ собою реальную историческую подкладку. Мысль эта пользовалась особеннымъ распространеніемъ въ школѣ первыхъ христіанскихъ мыслителей. Въ новое время на эту точку зрѣнія сталъ Гербертъ Спенсеръ.

Въ сторонѣ стоятъ двѣ другія гипотезы древне-греческихъ мыслителей о возникновеніи религіи. Критій считалъ лицами, создавшими религію для нуждъ государства, царей, жрецовъ и философовъ; эту теорію усвоили себѣ софисты. Несмотря на всю ея легкомысленность, ее приняли англійскіе деисты XVIII вѣка и руководители французской революціи, хотя вѣскія возраженія противъ нея высказаны были уже Цицерономъ и Секстомъ Эмпирикомъ. Другая гипотеза—о возникновеніи религіи путемъ договора или добровольнаго соглашенія—высказана была Секстомъ Эмпирикомъ, но большого распространенія не получила. Въ новое время ее восприняли Гоббсъ и Руссо.

На возрѣвнѣяхъ отцовъ церкви и на состояніи мнѳологической науки въ средніе вѣка и въ новое время вплоть до XIX-го вѣка я останавливаться не буду. Я прямо обращаюсь къ исторіи тѣхъ научныхъ школъ и направленій, которыя и въ наше время не утратили еще своего значенія, находя себѣ большее или меньшее число приверженцевъ. При этомъ, чѣмъ ближе данный писатель къ намъ по времени, тѣмъ подробнѣе останавливаюсь я на разборѣ его трудовъ, на ихъ значеніи въ общей картинѣ разработки мнѳологіи и исторіи религіи въ XIX и началѣ XX столѣтія.

I.

Теорія заимствованія европейскихъ мнѳовъ съ Востока.

Какъ извѣстно, еще отцы церкви утверждали, что мнѳы языческихъ народовъ не что иное, какъ искаженіе истинной богооткровенной религіи, сохранившейся лишь въ Библии. На эту точку зрѣнія стали Гергардъ Янъ Фоссъ (*Gerhard Jan Voss* 1577—1649),¹⁾ еп. *Avranches Huet*²⁾, *Bryant*³⁾ и др. И въ новое время находятся изслѣдователи, придерживающіеся по-

¹⁾ De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idololatriae l. IX, Amstelodami 1642.

²⁾ Demonstratio evangelica, Parisiis 1679.

³⁾ A new system or an analysis of ancient mythology wherein an attempt is made to divest tradition of Fable 1774.

добныхъ взглядовъ. Знаменитый *Гладстонъ* въ своихъ *Studies on Homer and the Homeric age*, Oxf. 1858 утверждалъ, что греческая мифологія возникла изъ двухъ источниковъ: изъ библейскаго преданія и воображенія; сюда же слѣдуетъ отнести англійскаго филолога *Paley* и др. Въ этихъ наивныхъ попыткахъ можно видѣть начало того „*ориенталистическаго*“ направленія въ мифологіи, которое приняло болѣе научный характеръ лишь со времени *Fr. Creuzer'a* (1771—1858) и, въ особенности, *Бенфея* (*Benfey* 1809—1881), выведившихъ многіе и западноевропейскіе мифы съ Востока.

Однимъ изъ главныхъ представителей этого направленія въ настоящее время является *Otto Gruppe*.

Въ 1887 г. вышло объемистое сочиненіе его: *Die griechischen Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen I* (Lpz. XVIII+706).

Первый отдѣлъ книги содержитъ обзоръ и критику всѣхъ предшествовавшихъ мифологическихъ системъ отъ временъ первыхъ греческихъ философовъ до *Mannhardt'a* и *Lang'a*. Эта часть имѣетъ несомнѣнную цѣнность. *Gruppe* говоритъ, прежде всего, объ античныхъ гипотезахъ происхожденія мифовъ, о взглядахъ св. отцовъ, гуманистовъ, деистовъ, Вольтера, о символикѣ Крейцера и его школы, о рационализмѣ Фосса, Леббока и *Lehrs'a*, о теоріи локальныхъ мифовъ *Forchhammer'a*. Полемика противъ всѣхъ этихъ теорій вполнѣ правильна и мѣтка. Затѣмъ авторъ переходитъ къ сравнительно-мифологической школѣ Куна и М. Мюллера и даетъ превосходный отрицательный анализъ ея мифологическихъ объясненій, хотя въ своей критикѣ заходитъ иногда слишкомъ далеко. Онъ не придаетъ никакого значенія уравненіямъ *Dyāus-Zeus*, *Usas-augora* и др. полагая, что съ нимъ не были связаны еще мифы, культы и вообще религіозныя представленія. Онъ не признаетъ такихъ индоиранскихъ сопоставленій, какъ инд. *Asura* и ираиск. *Ahura Mazda*, *Gandharva* и *Gandareva* и др., объясняя сходство именъ простымъ заимствованіемъ изъ Индіи. Возможность такого импорта, конечно, отрицать нельзя; но считать его правдоподобнымъ можно лишь въ томъ случаѣ, когда исключена другая возможность, а именно, что это иногда поразительное сходство именъ является общимъ наслѣдіемъ индоиранскихъ мифическихъ представленій; а устранить такое объясненіе *Gruppe* не удалось.

Вполнѣ осуждая направленіе Куна и М. Мюллера, *Gruppe* приходитъ къ слѣдующему конечному выводу: такъ какъ индоевропейскіе языки не знаютъ ни одного общаго имени божества, то не существовало никогда и общей „проэтнической“ религіи.

Послѣ этого *Gruppe* обращается къ восточнымъ религіямъ, съ цѣлью выяснитъ степень возможности непосредственнаго перенесенія мифовъ съ Востока въ Европу, и находитъ, что такое перенесеніе вполнѣ правдоподобно.

Правда, мощное вліяніе Востока на греческую культуру не подлежит никакому сомнію. Но вряд ли въ настоящее время, послѣ блестящихъ раскопокъ Эванса на Критѣ, вліяніе это можно приписывать однимъ только ханаанскимъ выходцамъ и соглашаться со словами нашего изслѣдователя: „Подобно тому какъ монахи слѣдовали за войсками Карла Великаго, іезуитская пропаганда—за испанскими и португальскими кораблями, такъ точно ханаанскіе миссіонеры прибыли, повидимому, вмѣстѣ съ купцами въ страну эллиновъ“.

Трудъ *Gruppe*, какъ видно изъ предыдущаго, имѣетъ, главнымъ образомъ, отрицательно-критическій характеръ. Собственная теорія автора заключается, повидимому, въ томъ, что всѣ древнія религіи произошли изъ *одного восточнаго центра* (очевидно, семитическаго); но какихъ-либо положительныхъ разъясненій *Gruppe* въ этой книгѣ намъ не далъ.

Какъ въ другихъ своихъ трудахъ¹⁾, такъ и въ послѣдней крупной и общей работѣ своей: *Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte*²⁾ онъ настойчиво проводитъ мысль о томъ, что всѣ европейскія божества и связанные съ ними мѣны происходятъ изъ восточной колыбели. Древнѣйшимъ крупнымъ центромъ, изъ котораго распространились дальше греческіе культы, былъ островъ Критъ, находившійся подъ сильнымъ восточнымъ вліяніемъ.

Отсюда вышелъ культъ Зевса. Этотъ критскій Зевсъ приравнивался къ богу дождя, почитавшемуся въ Газѣ. На связь Крита съ землями филистимлянъ указываетъ мѣо о Кассіопеѣ, героиня котораго стоитъ во главѣ многихъ критскихъ генеалогій. Культы въ Газѣ и на Критѣ обнаруживаютъ много сходства: такъ, напр., критскій культъ Аполлона Дельфинія соответствуетъ культу почитавшагося въ Газѣ бога Дагона. Повидимому, князья изъ Газы въ отдаленныя времена имѣли поселенія на Критѣ, разъ культъ ихъ общинъ оказалъ такое сильное воздѣйствіе на Критъ. Впрочемъ, этотъ островъ обнаруживаетъ въ своихъ культахъ и вліяніе Сидона, какъ показываетъ мѣо объ Европѣ, существѣ тождественномъ съ богиней Астартой.

Другимъ важнымъ центромъ, гдѣ сталкивались культы греческіе и семитическіе, былъ Кипръ, на которомъ издревле существовали финикійскіе культы; но, вслѣдствіе раннихъ сношеній своихъ съ Критомъ, Кипръ испыталъ на себѣ также и вліяніе послѣдняго. Аттичскіе культы нельзя объяснить простымъ заимствованіемъ изъ финикійскихъ поселеній въ Атикѣ, какъ невозможно и допустить возникновеніе ихъ во времена переселенія народовъ, но легко доказать, что многіе изъ нихъ взяты съ о-ва Крита. Это критское вліяніе, по мнѣнію *Gruppe*, имѣло мѣсто въ IX ст. до

¹⁾ Статя: Typhon-Zephon, *Philol.* 48 1889, S. 487 fg., ст. Aithiopenmy then, *Philol.* 47. 1889 S. 92, 328 ff.

²⁾ Въ коллекціи Iwan v. Müller'a *Hdb. d. kl. Altertumsw.* V, 2. 1906.

Р. Хр. Въ VIII в. на аттические культы оказываютъ сильное воздѣйствіе культы Бэотіи и Эвбеи, которые равнымъ образомъ заимствованы были съ Крита. Позднѣе вліяли на Аттику Аргось, Дельфы и др. Но и Эвбея и Бэотія получили свои древнѣйшіе культы съ Крита, хотя рядомъ съ ними шло вліяніе Востока, выразившееся въ перенесеніи мѣзовъ и культовъ изъ Берита и Библа (культъ Кабировъ, Адониса, Афродиты и связанные съ ними мѣвы объ Аталантѣ и сынѣ ея Партенопеѣ). Культы эвбейскіе и бэотійскіе, благодаря колонизаціи, распространились по большей части греческаго побережья, по Италиі, Сициліи, Фракіи. Локрида и Фокида получили старѣйшіе культы свои съ Крита, но отчасти усвоили себѣ нѣкоторые культы критскаго происхожденія также изъ Бэотіи и Эвбеи. Подобнымъ же образомъ изъ Крита заимствованы культы ѳессалійскіе, эгинскіе и культъ истмійскихъ общинъ, хотя и на эти мѣстности позднѣе оказали вліяніе культы эвбейскіе и бэотійскіе, а еще позже и локридскіе. Ахайя восприняла въ очень древнюю пору культы изъ Эвбеи и Бэотіи, позднѣе и изъ Аргоса; Элида—съ Крита, хотя и на нее вліяли Эвбея, Бэотія и Аргось. То же самое произошло и съ Мессеніей, Арголидой, Аркадіей, которыя всѣ усвоили себѣ критскіе культы, хотя и онѣ не избѣжали вліянія Эвбеи, Бэотіи и Аргоса. Аналогиченъ былъ религіозно-историческій процессъ, по *Gruppe*, и въ Македоніи, Фракіи и на смежныхъ островахъ, на Кикладахъ, въ Киренѣ, въ Доридѣ, Іоніи, Тевѳраніи и Пергамѣ, на Лесбосѣ, въ Троядѣ, въ Пропонтидѣ и Виѳиніи, Пафлагоніи и Понтѣ, на южномъ побережьѣ Малой Азіи, въ Этоліи и Акарнаніи, Эиирѣ, Додонѣ на іонійскихъ о-вахъ, въ Иллиріи и въ странахъ западныхъ, заселенныхъ греками.

Таковъ ходъ развитія мѣстныхъ культовъ Греціи по *O. Gruppe*. Итакъ, Критъ, позднѣе Бэотія и Эвбея, затѣмъ Локрида и Южная ѳессалія, наконецъ, Аргось становились попеременно очагами греческой культуры и религіи, откуда ея элементы распространялись въ направленіи отъ Востока къ Западу по всей Элладѣ. Критъ же, а отчасти и Бэотія восприняли свои культы съ Востока, изъ филистимлянскихъ общинъ, изъ Сидона, Библа и Берита.

Въ VII ст. наступаетъ эпоха, когда, почти одновременно съ паденіемъ могущества Аргоса, въ Олимпіи, Спартѣ, Тегеѣ, въ государствахъ Истма, въ Аѳинахъ, Фивахъ, Дельфахъ образуются самостоятельные культурные круги, изъ которыхъ аѳинскій, начиная съ середины VI стол., получаетъ перевѣсъ и съ V в. мало-по-малу поглощаетъ мѣстныя культуры. Для доказательства своихъ предположеній *Gruppe* главнымъ образомъ приводитъ діалектическія формы собственныхъ именъ. Такъ, въ подтвержденіе того, что культъ Аполлона и Аѳины въ Локридѣ происходитъ съ Крита, онъ ссылается на свидѣтельство Сервія въ комментаріи къ Энеидѣ Виргилія (VI, 566), будто Эакъ (*Aiakos*, по *Gruppe*—Аякъ), былъ сынъ Евро-

пы; о влияніи Крита на локридскіе и фокидскіе культы *Gruppe* заключаетъ изъ того, что на Критѣ была *Károhos áhra*, а на Парнасѣ *karóhiov ávtron* и т. д. (стр. 91). Но эти доводы, конечно, довольно сомнительны.

Вторая часть труда *Gruppe* содержитъ исторію главныхъ мифическихъ цикловъ, а третья—даетъ подробную картину развитія греческой религіи.

Въ древнѣйшую, критскую эпоху преобладаютъ хтоническіе культы (т. е. почитаніе душъ усопшихъ и демоновъ преисподней), фетишизмъ и чародѣйство, вытѣснившіе старыя, болѣе свѣтлыя религіозныя представленія, связанная съ поклоненіемъ жертвенному огню. Процессъ этотъ еще болѣе усиливается въ слѣдующую, баотійско-эвбейскую эпоху. Совершенно иной характеръ носятъ религія дальнѣйшихъ эпохъ, времени расцвѣта среднереческихъ (минойскихъ и локуро-ѳессалійскихъ) аристократическихъ государствъ и аргивской монархіи: хтоническіе культы отступаютъ на задній планъ, возникновеніе героической пѣсни даетъ религіознымъ представленіямъ новое содержаніе, изъ безконечнаго числа демоновъ выдѣляется незначительное количество боговъ, которые пріобрѣтаютъ антропоморфный обликъ, надѣляются человѣческими слабостями и страстями. Олимпъ становится ихъ жилищемъ. Вліяніе искусства, поэзіи на религію достигаетъ своего апогея въ эпоху расцвѣта іонійскаго эпоса, когда боги одаряются чисто-этическими качествами, не утрачивая, однако, своего былого отношенія къ силамъ и стихіямъ природы. Затѣмъ, начиная съ VI-го вѣка, въ Грецію проникаетъ мистицизмъ. Въ V стол. религіозное развитіе Эллады достигаетъ кульминаціоннаго пункта: то была эпоха Пиндара, великихъ аттическихъ трагиковъ, Геродота, Фукидида и Ксенофонта. Но уже въ концѣ этого періода робкое сомнѣніе, зародышъ грядущаго скептицизма, начинаетъ закрадываться въ сознаніе общества (Еврипидъ). Такъ готовится разложеніе греко-римскаго язычества, которому посвящена послѣдняя глава капитальнаго труда О. *Gruppe*.

Боговъ и героев греческой мифологіи *Gruppe* выводитъ съ Востока. Такъ, первоначальный образъ Зевса, ничего общаго не имѣющій съ историческимъ Зевсомъ Гомера, слагается подъ вліяніемъ слѣдующихъ элементовъ: 1) остатки культа небесныхъ свѣтилъ, нѣкогда процвѣтавшаго въ Месопотаміи; 2) группа обрядовъ, посредствомъ которыхъ первобытные люди старались воздѣйствовать на природу и, въ частности вызвать дождь; и 3) хтоническія представленія; оттого съ Зевсомъ приводится въ связь финикійское божество Эль, имя котораго передается посредствомъ греческаго *Króvos*. Имя Геры не что иное, какъ переводъ имени богини Assah въ Газѣ. Въ Аполлонѣ *Gruppe* видитъ божество филистимлянъ; Афродиту онъ также возводитъ къ семитическому культурному центру и т. д.

Этого же направленія держался въ послѣдніе годы своей дѣятельности и знаменитый историкъ Греціи *Эрнстъ Curtius* (1814—1896). Уже

въ статьѣ: Die griech. Götterlehre vom geschichtlichen Standpunkt (Preuss. Jahrb. 36), онъ признавалъ сильное вліяніе семитическихъ культовъ на греческіе. Такъ, образы Аѳины, Аѳродиты, Геры, Деметры, Коры перенесены были въ Грецію, по его мнѣнію, чрезъ посредство Финикій и представляютъ собою лишь нѣсколько измѣненную ассиро-вавилонскую Астарту. Въ своихъ „Studien zur Geschichte des griechischen Olympe (Sitzungsber. d. Königl. preuss. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe 1890), онъ доказываетъ, что греческій Олимпъ возникъ вслѣдствіе долгаго общенія грековъ съ другими восточными народами. Финикійяне принесли съ собою въ Грецію культъ великой семитической богини, и ея соединеніе съ Зевсомъ послужило основаніемъ для всей семьи олимпійскихъ боговъ; финикійскаго же происхожденія былъ Гераклъ. Къ исконнымъ, туземнымъ богамъ Эллады *Curtius* относить тѣхъ, которымъ и позже приносились въ жертву домашніе продукты: медъ, молоко, пряности и др. (т. наз. *νηφάλια ἱερά*—„трезвыя жертвы“), слѣд., прежде всего, это—нимфы источниковъ, а также боги небесныхъ свѣтилъ и явленій (Гелиосъ, Селена, Эосъ), которымъ приносились подобныя возліянія безъ вина. Къ нимъ относится и Зевсъ, какъ невидимый податель пицы и нитя. Божества эти отопли частью назадъ передъ нѣкоторыми заимствованными позже „олимпійскими“ богами. Сходные взгляды высказываетъ *Curtius* и въ статьѣ „Topographie und Mythologie“ (Rhein. Museum, L, 1895).

Такъ же точно *Otto Keller* въ книгѣ Lateinische Volksetymologie und Verwandtes, Lpz. 1891 производитъ имена миѳическихъ существъ Греціи и Рима отъ семитическихъ словъ. Напр., миѳъ о Гераклѣ напоминаетъ ему сирійскую легенду о Самсонѣ; такъ называемый Гераклъ Тирскій, по мнѣнію Keller'a,—одинъ изъ древнѣйшихъ типовъ греческаго Геракла, имя котораго раньше имѣло другое значеніе: такъ какъ Гераклъ Тирскій, подобно гомеровскому, былъ стрѣлкомъ изъ лука и, слѣдовательно, солнечнымъ богомъ, то имя *Ἡρακλῆς* производится отъ евр. *vasol*—„обходить“; Гераклъ есть обходящій небо солнечный богъ, по природѣ своей тожественный съ Вааломъ-Мелькартомъ. Въ первомъ же слогѣ имени Геракла скрывается, вѣроятно, семитическій членъ *ha*; греки, на основаніи народной этимологіи, стали называть его *Ἡρακλῆς*, какъ бы отъ *Ἡρα*+*κλέος*. Финикійскаго же происхожденія, далѣе, и имена Меликертъ и Мелеагръ, видоизмѣненія финикійскаго Мелькарта. Миѳъ о Мелеагрѣ и охотѣ на вепря Калидонскаго есть лишь иная форма миѳа о побѣдѣ Геракла надъ вепремъ Эримантскимъ. И Мелеагръ—солнечное божество финикійскаго происхожденія, тожественное съ Геракломъ. Затѣмъ, семитическаго происхожденія имена Химера (*Χίμαιρα*), *Μαχάρων νῆσοι*, Илиіеія (*Εἰλειθία*), Амальфея (*Ἀμάλθεια*), Персефона и мн. друг.,—имена, измѣненныя греками подъ вліяніемъ народной этимологіи. Не всѣ, однако, словопроизводства Keller'a возможно принять, хотя нѣкоторыя этимологіи

его, повидимому, вполне правильны. Къ нимъ можно отнести, напримѣръ, указаніе на фригійское происхожденіе Семелы, Діониса и связанныхъ съ нимъ существъ, предположеніе о томъ, что мнѣз о рожденіи Афродиты изъ морской пѣны возникъ вслѣдствіе ложной этимологіи ея имени (отъ ἀφρός и θύω) и т. д. Но, наряду съ этимъ, *Keller* признаетъ, что нѣкоторыя мнѣзическія имена перешли къ грекамъ и римлянамъ еще изъ индоевропейскаго праязыка. Такъ, Кентавры соотвѣтствуютъ индійскимъ Гандхарвамъ, причѣмъ ложная народная этимологія преобразовала это имя въ Κένταυροι (отъ κεντεῖν и ταῦρος). Также Эринія (Ἐρινός) восходитъ къ индійск. Saranyū, при чемъ инд. слово не имѣло въ началѣ слога egi, который приставленъ греками на основаніи народной этимологіи отъ ἔρις, ἐρίζω. Но это злоупотребленіе народной этимологіей является и крупнымъ недостаткомъ метода *Keller'a*, дѣлающимъ его трудъ одностороннимъ, а его объясненія искусственными.

H. Lewy (*Mythologische Beiträge, Jahrb. f. klass. Philol.* 145-1892, производитъ съ Востока такія названія героевъ и мѣстностей греческой мифологіи, какъ Μαχάρων νήσοι (= острова Мелькарта) Ἠλύσιον πεδίον (= библейск. Ἐλῖσα), Схерія, Сирены, Спилла и Харибда, Беллерофонть (= Ba'al garhôn), Сарпедонъ, Ниоба и т. д. Изъ этихъ этимологій наиболѣе правдоподобною является интерпретація имени Σειρήν=евр. Sir-chen=„Gesang der Gunst“, т. е. чарующее пѣніе (напротивъ *G. Patroni* въ статьѣ *Intorno al mito delle Sirene, Riv. di filol.* 19, 1891, *Gruppe, Griech. Mythol.* I, 344, прим. 12, *Weicker* и друг. высказываются за индоевропейское происхожденіе имени). *Lewy* прилагаетъ свой методъ и къ именамъ другихъ греческихъ мифологическихъ существъ, какъ Εὐλειθεΐα, Огигія, Эндиміонъ, Ахеронтъ, Оріонъ, Латона и мн. др.

На связь греческой мифологіи съ „египетско-колхидскою“ указывалъ *C. Krauth* въ статьѣ „*Verschollene Länder des Alterthums, Jahrb. f. Philol.* u. Päd. 147, 1893. Исходя изъ аргивской генеалогіи, по которой Египетъ Данай, Бель, Ливія, Іо, Эпафъ и Инахъ—прямые потомки Океана, онъ предполагаетъ, что нѣкогда съ береговъ отдаленнаго океана пришелъ въ Аргосъ какой-то народъ подъ предводительствомъ египтянина Инаха. Народъ этотъ принесъ съ собою культъ мѣсяца; поэтому аркадяне, исконные жители Пелопоннеса, послѣ прихода египтянъ стали называться Προσέληνοι. Черезъ Грецію (главнымъ образомъ черезъ Пелопоннесъ) египтяне достигли позднѣйшей своей родины въ долинѣ Нила. Первоначальное же отечество Инаха и, слѣдовательно, египтянъ было на Кавказѣ (на это указываютъ, напр., скитанія Іо отъ Кавказа до береговъ Нила). На Кавказѣ возникъ также культъ Геракла и Діониса. Изъ того, что гомеровскіе боги охотно гостятъ у эіоповъ, *Krauth* выводитъ, что они, собственно, и являются богами эіоповъ. На основаніи Геродота (*Herod. II, 50 сл.*) онъ доказываетъ, что гомеров-

скіе эеіопы въ сущности—кавказскіе египтяне, тѣмъ болѣе, что у Геродота (II, 104 сл.) указывается на связь египтянъ съ южно-кавказскими колхами. Иліонъ былъ эеіопо-египетскимъ городомъ, Елена, покинувъ, Меленая, пребывала не въ позднѣйшемъ Египтѣ на Нилѣ, но въ первоначальномъ Египтѣ на Кавказѣ. На Кавказѣ былъ, такимъ образомъ, какъ бы культурный центръ, позже подчинившійся данайцамъ. Сами данайцы—народъ родственнѣйшій съ египетскимъ, такъ какъ въ мифѣ Данай и Египеть—братья (стр. 699). Оба эти народа впоследствии передвигались отъ кавказскихъ странъ по направленію къ западу. Мифъ объ Аргонавтахъ, Одиссея, отдѣльные вѣсто:—первоначально рассказывали о приключеніяхъ во время этого движенія народовъ на западъ. Эта гипотеза Krauth'a о существованіи какого-то культурнаго центра на Кавказѣ, основанная на совершенно произвольныхъ комбинаціяхъ, является типичной для разсматриваемаго нами направленія.

Французскій ученый *Victor Bérard* въ сочиненіи *De l'origine des cultes arcadiens*. Paris 1894, исходя изъ аркадскихъ культовъ, яко бы заимствованныхъ отъ финикіянъ въ доисторическія времена, также подчеркиваетъ мощное вліяніе Востока на Грецію (Зевсъ Ликейскій, напр., есть Вааль и т. д.). Въ другомъ своемъ сочиненіи: *Les Phéniciens et l'Odyssee I—II*, Par. 1902—1903 авторъ доказываетъ, что вся Одиссея есть не что иное, какъ финикійское описаніе кругосвѣтнаго путешествія (*périple phénicien*). Тѣ же самыя взгляды находимъ мы и въ статьѣ *Ph. Berger: Les origines orientales de la mythologie grecque*, *Revue de deux mondes* 1896, стр. 377 слл. И по его мнѣнію, большинство божествъ и мифовъ Греціи происходитъ съ Востока, гл. обр., изъ Малой Азійи и достигло Греціи черезъ посредство финикіянъ: Афродита, Гераклъ, Зевсъ, Деметра, Амфитрита, Сирены, Нереиды, Аѳина, Гермесъ и др. суть образы восточнаго происхожденія. Правда, *Berger* не отрицаетъ того, что имена нѣкоторыхъ мифическихъ существъ греческаго происхожденія, а также и того, что Греція могла заимствовать свои мифы и отъ другихъ племенъ; но онъ думаетъ, что и греческія имена—лишь переводъ чужихъ названій. Финикійское воздѣйствіе усматриваетъ въ Одиссеѣ и *E. Assmann* въ книгѣ: *Das Floss der Odyssee, sein Bau und sein phönikischer Ursprung*, Berl. 1904 (срв. *B. ph. W.* 1905, 81 сл.); тотъ же ученый въ статьѣ: *Zur Vorgesch. von Kreta* (*Philologus* LXVII, 1908, 161—201) утверждаетъ: *Alt-Kreta ist ohne Semiten genau so undenkbar und unverständlich, wie das Rheinland ohne Römer* (201).

Сильное семитическое воздѣйствіе на греческую мифологію признаетъ и *Robert Brown* въ своемъ трудѣ: *Semitic influence in Hellenic mythology with special reference to the recent mythological works of... F. Müller and... A. Lang*, Lond. 1898. *Brown* считаетъ заимствованными у семитовъ такія имена, какъ Кроносъ, Посейдонъ, Діонисъ, Деметра, Афродита,

Артемида, Гераклъ, Ино, Аѳамантъ, Кирка, Кабиры, Кадмъ, Геката и др.; и въ другихъ своихъ статьяхъ *Robert Brown* выдвигаетъ восточные элементы въ греческой мифологіи; такъ, въ статьѣ *The milky way in Euphratean stellar mythology*, *Academy* (срв. *Proc. of the soc. of bibl. archaeol.* XIV. 1891. 280—304 и *Researches into the Origin of the primitive constellations of the Greeks, Phoenicians and Babylonians*, Lond. 1899) онъ сопоставляетъ ассирійскую и греческую звѣздную мифологію ($\Sigma\epsilon\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$ = Samlat, акк. Samela, $\Lambda\theta\alpha\mu\acute{\alpha}\zeta$ = Tammuz и др.), срв. еще *Proc. of the soc. of bibl. archaeol.* XIII 1891 246—271.

Въ духѣ восточнаго направленія написаны: статья *Wilamowitz—Möllendorff'a*, *Apollon* (*Hermes*, XXXVIII, 1903, 575—586), видящаго родину культа Аполлона въ Ликіи, книга *A. Fick'a*, *Vorgriech. Ortsnamen* Götting. 1905 и др.

Упомяну еще о слѣдующихъ новѣйшихъ трудахъ того же направленія. На семитическіе элементы въ греческой мифологіи указываютъ: *K. Schmidt*, *Das Geheimnis der griech. Mythologie und der Stein von Lemnos* (Gleiwitz 1908); *J. Haury*, *Über die Herkunft d. Kabiren und über Einwanderungen aus Palästina nach Bötien* (München 1908) *A. Fux*, *O tainé mluve v mythech a pri obradech hellenských*, Praha, 1905 (гл. обр. евр. и финик. вліяніе); и, въ особенности, *C. Fries* (*Die griech. Götter und Heroen vom asralmytholog. Standpunkt aus betrachtet* (Berl. 1911; срв. мою рецензію въ „Гермесѣ“ 1912, № 15). Съ точки зрѣнія теоріи странствованій написана книга *Goblet d'Alviella*, *La migration des symboles*, Par. 1891.

Но противъ этого „восточнаго“ направленія въ классической мифологіи все время существовала и реакція, доходящая, въ свою очередь, иногда до крайностей, какъ показываетъ примѣръ *Maass'a*, который недавно (*Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 1903) даже Меликерта, несомнѣнно тождественнаго съ семитическимъ Мелькартомъ, объяснялъ изъ греческаго языка, какъ „Honigschneider“. Также поступаетъ *L. Malten*, *Kyrene*, Berl. 1911, стр. 85. И египетское вліяніе въ послѣднее время или вовсе отрицается или ириурочивается къ болѣе позднему періоду. Вполнѣ научны въ этомъ отношеніи работы французскаго ученаго *P. Foucart'a*, производящаго элевсинскія мистеріи и культъ Діониса изъ Египта (*Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*, 1895; *Les grands mystères d'Eleusis*, 1900; *Le culte de Dionysos en Attique* 1904).

Восточное вліяніе на греческую цивилизацію неоспоримо, и напрасно *S. Reinach* называетъ это вліяніе „миражемъ“ (*Mirage oriental*). Въ послѣднее время, послѣ открытія первобытной „критско-микенской“ или „эгейской“ культуры, вопросъ этотъ получаетъ совершенно новое освѣщеніе, въ зависимости отъ того, какъ рѣшать проблему о *носителяхъ* этой таинствен-

ной культуры; я не могу здѣсь вдаваться въ эту область и позволю себѣ лишь сослаться на свои работы: Новѣйшія изслѣдованія въ области критско-микенской культуры, Спб. 1910 и Основные моменты въ исторіи критско-микенскаго искусства, Одесса 1911.

Въ мартѣ 1906 г. въ Берлинѣ основалось Общество Сравнительнаго Изученія Миеовъ, ставшее однимъ изъ центровъ новаго теченія, которое получило названіе „панвавилонизма“. Сущность его заключается въ слѣдующемъ. Основой всякой миеологіи является небо, движенія солнца, луны, звѣздъ; родиной этой астрально-религіозной системы былъ Вавилонъ гдѣ она сложилась за нѣсколько тысячелѣтій до Р. Хр., и откуда она распространилась по Востоку и всей Европѣ. Родоначальникомъ „панвавилонизма“, этой новѣйшей стадіи развитія ориенталистическаго направленія, считаются, помимо Делича, *H. Winckler*.¹⁾ *Alfred Jevemias*²⁾ и *Carl Fries*; чуть ли не на всѣ породы земного шара распространяетъ теорію „панвавилонистовъ“ *E. Stucken*, *Astralmythen* Lpz. 1901—1907. Это направленіе встрѣчаетъ себѣ, однако, рѣзкія возраженія среди ассириологовъ *C. Bezold'a* и *P. Jensen'a* и экзегетовъ школы *Stade-Wellhausen'a*. Въ Россіи сторонникомъ панвавилонизма является проф. *Р. Ю. Вуннеръ*.

Теорія заимствованій *Бенфея* отразилась и на изученіи русскихъ сказокъ и былинъ. Такъ *В. В. Стасовъ* (Происхожденіе русскихъ былинъ, Вѣстн. Европы 1868 №№ 1—6. Собр. сочин. III, Спб. 1894) въ слѣпкомъ увлеченіи утверждалъ, что въ былинахъ нечего отличать богатырей заѣзжихъ: „у всѣхъ у нихъ нѣтъ на самомъ дѣлѣ ничего общаго съ Россіей, они всѣ одинаковы *zatzje* въ нашемъ отечествѣ, и существенной разницы между ними нѣтъ никакой“. По мнѣнію *Стасова*, князь Владимиръ русскихъ былинъ—царь Кейкаусъ изъ персидской поэмы Шахъ-Намэ; Илья Муромецъ—персидскій богатырь Рустемъ; Добрыня Никитичъ—индійскій герой Кришна. На такой же точкѣ зрѣнія стояли впоследствии *Г. Н. Потанинъ*, *Л. З. Колмачевскій* и, въ раннихъ трудахъ, *А. Н. Веселовскій* и *В. О. Миллеръ* (срв. *А. Н. Пыпинъ*, Истор. русск. этнографіи, II, *А. М. Лобода*, Русскій былевой эпосъ, Кіевъ 1896).

¹⁾ *Gesch. Israels*, Lpz 1900; *Die altbabyl. Weltanschauung*, Preuss. Jahrb. 1901, Mai; *Die babyl. Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen* Lpz. 1902; *Himmels-und Weltenbild d. Babylonier* Lpz. 1903; *Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus* Lpz. 1907; *Der alte Orient und die Bibel* Lpz. 1906; *Die babylon. Geisteskultur etc.* Berl. Lpz. 1907 и др.

²⁾ *Zum Kampfe um Bibel u. Babel*, Berl. 1903—1904; *Monotheist. Strömungen innerhalb d. babyl. Rel. B.* 1904; *Das alt Testam. im Lichte des alten Orients* 1906; *Die Panbabylonisten* Lpz. 1907; *Das Alter d. babyl. Astronomie*, Lpz. 1908; *Babylon. in N. T.* Lpz. 1905; *Der Einfluss Babyloniens auf das Verständnis des A. T.* Berl 1908.

II.

Солярная и метеорологическая теорія Куна, Макса Мюллера и ихъ учениковъ.

Еще братья *Гриммы* высказали предположеніе, что мифъ есть естественная и единственно возможная форма, въ которой весь народъ выражаетъ свои мысли и чувства. Подобно рѣчи, мифъ есть продуктъ народнаго творчества, и, подобно общему праязыку, должна была нѣкогда существовать общая индоевропейская мифологія, впоследствии распавшаяся на отдѣльныя вѣтви. Это та же идея, что высказана была въ области языка уже въ 1816 году знаменитымъ *Боппомъ*. Но истинными основателями этого мифологическаго направленія были *Адальбертъ Кунъ* (*Kuhn*: 1812—1881) и *Максъ Мюллеръ* (1823—1900). Ихъ усиліями создано было стройное, величественное зданіе индоевропейской мифологіи, построенное, какъ оказалось впоследствии, на весьма шаткомъ основаніи.

Путемъ сравненія отдѣльныхъ индоевропейскихъ мифовъ они старались установить, что многочисленные мифы, существующіе у нѣсколькихъ народовъ индоевропейской семьи, ведутъ свое начало отъ того доисторическаго времени, когда „индогерманцы“ составляли еще единый народъ, говорившій на одномъ языкѣ. Но необходимымъ условіемъ для того, чтобы тотъ или иной мифъ могъ считаться исконнымъ, „праарійскимъ“, являлось сходство именъ мифическихъ существъ; этимологія, такимъ образомъ, играла выдающуюся роль въ построенияхъ этой школы. Древняя индоевропейская мифологія признавалась очень богатой и вполне развившеюся системой; она содержала въ себѣ, по мнѣнію представителей этого направленія, не только множество мифическихъ существъ низшаго порядка (различныхъ демоновъ, какъ нимфы, кентавры и др.), но и значительное количество высшихъ существъ, боговъ. Индоевропейцы обладали, слѣдовательно, политеистической религіей, которая мало чѣмъ отличалась, по степени своего развитія, отъ религій отдѣльныхъ индоевропейскихъ народовъ въ историческія эпохи. Любопытно, что эта лингвистическая школа, на которую возлагали большія надежды, и отъ которой ожидали разрѣшенія всѣхъ трудныхъ мифологическихъ проблемъ, въ настоящее время осуждена не только мифологами, но и языковѣдами, изъ среды которыхъ вышелъ рядъ основателей этого направленія.

Правда, оно было плодотворно въ томъ отношеніи, что перенесло изученіе греческихъ, римскихъ и германскихъ мифовъ на болѣе широкую почву; но, не говоря уже о крайней односторонности метода и послѣдственности сужденій, оно занималось не столько изученіемъ отдѣльныхъ европейскихъ религій при помощи сравнительнаго метода, сколько реконструкціей первобытной обще-арійской мифологіи (при чемъ лингвистическое понятіе индоевропейскихъ народовъ слишкомъ уже отождествлялось

сь этническимъ); къ тому же, новѣйшія изслѣдованія въ области языкознанія обнаружили неправильность большей части сопоставленій именъ, допущенныхъ прежними мифологами. Что касается основного содержанія мифовъ, то оно сводилось исключительно къ явленіямъ природы—къ солнцу, лунѣ, звѣздамъ (солярная теорія *Макса Мюллера* и многочисленныхъ его послѣдователей) или къ грозамъ (метеорологическая теорія *А. Кuhn'a* и др. ¹⁾

Такъ какъ геніальнѣйшимъ представителемъ этого научнаго теченія несомнѣнно былъ знаменитый оксфордскій ученый *F. Max Müller*, то на его взглядахъ необходимо остановиться подробнѣе. Вышедшая въ 1856 г. книга *М. Мюллера* *Essays on Comparative Mythology* ²⁾ сразу привлекла къ себѣ вниманіе ученаго міра, а его оригинальная, стройная и широкая теорія быстро нашла себѣ огромное распространеніе во всѣхъ странахъ Европы. Въ послѣдніе годы своей жизни онъ проявилъ необычайную дѣятельность именно въ области сравнительнаго изученія религій и мифологій, издавъ рядъ замѣчательныхъ трудовъ, какъ: *Natural religion*, Lond. 1888 (нѣм. пер. *E. Schneider'a* Лпц. 1890); *Physical religion* ib. 1890 (нѣм. пер. *O. Franke* Лпц. 1892); *Anthropological religion* ib. 1891 (нѣм. пер. *M. Winternitz'a* Лпц. 1894); *Theosophy or Psychological religion* ib. 1892 (нѣм. пер. *M. Winternitz'a* Лпц. 1895); и, наконецъ, *Contributions to the science of Mythology, 2 m.*, Lond. 1897 (нѣм. пер. *H. Lüders'a* Лпц. 1898—1899),—послѣдній трудъ великаго ученаго, въ которомъ собраны всѣ его воззрѣнія на сущность, происхожденіе и развитіе мифологій, такъ что представленіе объ ученіи *М. Мюллера*, удобнѣе всего составить себѣ именно по этой книгѣ ³⁾.

М. Мюллеръ объясняетъ мифъ при помощи языка. Пока человѣчество не знало членораздѣльной рѣчи, оно и не имѣло боговъ: мифъ есть первая попытка объясненія явленій природы при помощи мышленія (Введеніе, стр. V), мифологія возникла изъ первобытнаго философскаго и поэтическаго пониманія вселенной и ея явленій (стр. 49). Только послѣ раз-

¹⁾ Работы *А. Кuhn'a* разсѣяны въ различныхъ специальныхъ журналахъ: *Zeitschr. für vgl. Sprachf. und d. u. g.*; изъ отдѣльныхъ его сочиненій важны слѣд.: *Zur ältesten Geschichte d. indogerm. Völker* (Прогр. реальной гимназій въ Берлинѣ, 1845), особенно же извѣстная монографія о Прометѣе и родственныхъ божествахъ (*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes*, В. 1859). Изъ раннихъ трудовъ знаменитаго оксфордскаго ученаго отмѣтимъ: *Essays on comparative mythology*. Oxf. 1856; *Science of language* 1871; *Chips from a German workshop*; *Science of mythology* и мн. др. (на русскомъ языкѣ имѣется переводъ *Науки о языкѣ*, Воронежъ 1868 изд. Редакціи Филолог. Зап.).

²⁾ Русскій переводъ вышелъ въ Москвѣ въ 1863 году.

³⁾ Цитирую ее по нѣм. пер. *Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Lpz. 1898—1899.

витія мнѣовъ челоѡкъ доходитъ до представленія о мощныхъ нравственныхъ существахъ и, наконецъ, до сознанія единого верховнаго существа, стоящаго надъ всей природой. По возникновеніи религіи появляется философія.

Миѣы, олицетворяющіе явленія природы, имѣлись уже у нераздѣльвшихся индоевропейцевъ; чтобы доказать доисторическое происхожденіе какого-нибудь индоевропейскаго миѣа, достаточно прослѣдить его у двухъ индоевропейскихъ народовъ: одного—изъ вѣтви сѣверозападной, другого—изъ вѣтви юговосточной (стр. XI). Пониманія миѣа мы можемъ легче всего достигнуть при помощи анализа миѣическихъ именъ, (стр. 19). Задача миѣологическая есть въ то же самое время задача психологическая; но такъ какъ душа проявляется въ языкѣ (рѣчь и мышленіе неотдѣлимы другъ отъ друга), то миѣологическая проблема есть, въ сущности, проблема лингвистическая; мышленіе не существуетъ безъ языка: мы думаемъ словами. Миѣъ есть лишь своеобразный видъ рѣчи, естественная и неизбѣжная ступень ея развитія (Nat. Rel. 341, 369, 395).

Въ подтвержденіи этой своей теоріи *М. Мюллеръ* приводитъ примѣры изъ болѣе поздняго времени. Такъ, легенда о св. Христофорѣ, несущемъ Христа черезъ рѣку, произошла вслѣдствіе ложнаго толкованія имени *Христофорос*, что означало первоначально челоѡка носящаго Христа въ сердцѣ своемъ (Vorles. II, 506).

Такъ какъ большинство миѣовъ, по *М. Мюллеру*, природнаго характера, то всѣ боги и другія миѣическія существа суть олицетворенія важнѣйшихъ явленій природы. „Болѣзнь языка“ (disease of language) приводила къ тому, что индоевропейцы объ отдѣльныхъ явленіяхъ природы, о громѣ, грозѣ и т. д., могли говорить лишь какъ о могущественныхъ личностяхъ, дѣйствующихъ въ томъ или иномъ направленіи. Въдъ слова для нхъ обозначенія должны были производиться отъ корней тѣмъ же самымъ способомъ, какъ и всѣ другія слова; а такъ какъ огромное большинство корней означало какую-либо дѣятельность, то и имена, произведенныя отъ нихъ, представляли собою *nomina agentis*. Каждая дѣятельность предполагаетъ дѣятеля, каждое движеніе—виновника этого движенія. Кто онъ,—объ этомъ первобытный челоѡкъ не думалъ. Такимъ образомъ представленіе о существѣ, скрывающемся за природными стихіями, о какомъ-то таинственномъ дѣятелѣ—есть прямой результатъ „болѣзни языка“. (Anthrop. Rel. 59 сл.). Но разница между обычными дѣйствіями челоѡка и сходными съ ними, но грозными и мощными явленіями на небѣ рано была понята людьми, и виновникъ небеснаго явленія сталъ мыслиться, какъ существо отличное отъ челоѡка, какъ существо сверхчелоѡческое (Anthrop. Rel. 70 сл.). Такъ *nomina* превратились въ *nimina*, слова-имена сдѣлались божествами, описанія природныхъ явленій превратились въ миѣы.

Пояснимъ теорію *M. Müller*'а конкретнымъ примѣромъ.

Въ *Phys. Rel.* (стр. 115 слѣд.), Müller ясно и обстоятельно показываетъ намъ, на примѣрѣ ведійскаго бога Agni, какъ, при помощи длиннаго психологическаго процесса, сознание человѣка дошло отъ первоначальныхъ, простыхъ и чисто конкретныхъ представлений до высшей концепціи божества. Огонь—произошелъ ли онъ отъ молніи, или отъ тренія двухъ кусковъ дерева, или отъ искры изъ кремня—человѣкъ могъ обозначать при помощи какого-нибудь корня, а всѣ корни (за незначительными исключеніями) означали дѣйствія, которыя совершались человѣкъ на извѣстной ступени своего развитія. Бѣгуція, скачущія, быстро передвигающіяся свѣтовые явленія огня обозначались именами, образованными отъ корня ag-, обозначавшаго ходьбу, бѣгъ, прыганье и движеніе вообще, имя огня ag-ni-s первоначально означало „двигающійся“ и ничего болѣе (стр. 118 сл.). На этого дѣятеля, на понятіе активной силы огня перенесены были свойства человѣческой природы (стр. 122 сл.). Представленіе объ Agni и другихъ богахъ, какъ о человѣкоподобныхъ существахъ, возникло изъ несовершенствъ примитивнаго языка, такъ какъ языкъ для явленій природы могъ создавать имена лишь отъ корней, означавшихъ извѣстную дѣятельность, извѣстное движеніе (стр. 125). Имена боговъ, вродѣ Ζεός, Dyāuspitā и др., означали, слѣдовательно, не самое явленіе природы (небо), но нѣкое активное начало, скрывающееся за нимъ.

Такъ вслѣдствіе „болѣзни языка“ (disease of language) индоевропейцы создали свои мифическія существа, своихъ героевъ и боговъ. Agni (богъ огня) означало первоначально „двигающійся“; Индра—„увлажняющій“, „орошающій“, Ушасъ—„освѣщающая“ и т. д. Такъ какъ силъ и стихій природы, привлекавшихъ къ себѣ вниманіе человѣка, было очень много, то у индоевропейцевъ возникъ естественный генотеизмъ. Главнымъ образомъ привлекали индоевропейцевъ природныя явленія свѣта и грозы, побѣда свѣтовыхъ явленій надъ облаками и бурей; такъ возникли боги свѣта, разсѣивающіе мракъ и грозу, боги, неправильно признаваемые нѣкоторыми за облачныя существа: мифическіе образы „метеорологическаго“ характера—позднѣйшаго и второстепеннаго происхожденія. *M. Мюллеръ* признаетъ и мифы историческаго характера; но такіе мифы предполагаютъ все же мифы о природѣ. Такъ, напр., Гераклъ является позднѣе героемъ этического характера, охранителемъ слабыхъ и притѣсненныхъ, защитникомъ справедливости и порядка, основателемъ городовъ и т. д. Возможно, что въ сказаніяхъ о немъ и сохранились нѣкоторыя вполне историческія черты. Но въ древнѣйшее время долженъ былъ существовать солнечный, „солярный“ герой Гераклъ, пока подвиги какого нибудь дѣйствительнаго героя не стали восиѣваться, какъ дѣянія Геракловы. Боги возникли изъ олицетворенія природныхъ явленій, но только по ихъ возникновенію и развитію начали прославляться подвиги дѣйствительныхъ людей

наравнѣ съ дѣяніями боговъ, и такимъ образомъ мнѣя о богахъ стали переноситься на историческія личности. Впрочемъ, чистый эвгемеризмъ *М. Мюллеръ* отвергаетъ: изъ людей не могли развиться боги, пока не возникла самая идея боговъ. Не можетъ служить исходнымъ пунктомъ при изслѣдованіи мнѣовъ и анимизмъ; представленіе о душѣ могло возникнуть только послѣ долгаго процесса мысли.

М. Мюллеръ признаетъ и нѣкоторыя совершенно абстрактныя божества, напр., Психею, Эрота, Феиду и др. Но и такія божества носили природный характеръ, напр., *Dius, Fidius* и *Sancius* (*Juppiter*), *Lucina* (*Juno*), *Eileithyia* (*Hera*) и др.; эпитеты нѣкоторыхъ боговъ способствовали возникновенію такихъ, повидимому, чисто этическихъ образовъ. Но древнѣйшіе объекты мнѣологическаго мышленія имѣли всегда физическую основу.

Такъ какъ *М. Мюллеръ* въ послѣднемъ своемъ трудѣ (*Contributions*) не измѣнилъ прежней точки зрѣнія, а, наоборотъ, защищалъ ее, повторяя, и отчасти иначе доказывая свои прежніе взгляды, то неудивительно, если онъ снова удерживаетъ и старыя толкованія отдѣльныхъ мнѣическихъ именъ и связанныхъ съ ними сказаній (срв., напр., объясненіе мнѣа объ *Эндиміонѣ* и *Селенѣ*, сближеніе *Харитъ* и *haritas*, *Varuna* и *Οὐρανός* и т. д.) Но многія изъ сооставленій этихъ именъ новѣйшимъ языковѣдѣніемъ признаны были сомнительными. Въ настоящее время, когда лингвисты устанавливають принципъ, что и звуковыя законы имѣютъ свою правильность, и исключенія изъ нихъ должны быть надлежащимъ образомъ объяснены, когда отвергнута мысль о томъ, что одинъ и тотъ же звукъ и при тѣхъ же условіяхъ можетъ подвергаться различнымъ измѣненіямъ безъ особенной причины („младограмматическая“ школа),—теперь уже нельзя защищать очень многихъ этимологій *М. Мюллера*. *Этотъ* признаетъ и самъ *Мюллеръ*, который, при всей своей консервативности, не могъ, однако, совершенно игнорировать результатовъ новѣйшихъ лингвистическихъ изслѣдованій: онъ принужденъ былъ принять нѣкоторыя изъ новыхъ ученій (напр., современный взглядъ на вокализмъ индоевропейскихъ языковъ, ученіе о чередованіи, ученіе *Шмидта* объ ассимиляціи и друг.) Такъ какъ съ точки зрѣнія нынѣшняго языковѣдѣнія весьма многія этимологіи *Мюллера* представляются сомнительными, то защищая ихъ и не желая отъ нихъ отказаться, онъ принужденъ былъ прибѣгнуть къ особому правилу, что для именъ собственныхъ звуковыя законы не имѣютъ абсолютной силы. Греческая и современная гипокористика (т. е. ласкательныя имена: срв., напр., *Dick-Richard* и т. д.) обнаруживаетъ часто большую неправильность образованія сравнительно съ первичными именами, то же самое случилось съ нѣкоторыми производными именами боговъ и героев (срв. *Herakles-Heryllos*, *Demeter-Demo* и т. д.). Кромѣ того, нѣкоторыя неправильности въ образованіи собственныхъ мнѣологическихъ именъ

могутъ быть объяснены діалектическими особенностями. На этомъ основаніи М. Мюллеръ сохраняетъ свои уравненія: Ἐρινός-Saranyū, Ἀθήνη-ahana, Οὐρανός-Varuna, Δία-ἡ-dahana и т. д.; также deva, deus, θεός находятся между собою въ родственной связи.

Мюллеръ былъ вполне убѣжденъ въ правильности своего „этимологическаго“ или „лингвистическаго“ метода въ миѳологіи, основаннаго на сравненіи миѳовъ народовъ, родственныхъ по языку. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ признаетъ долю правды и въ другихъ миѳологическихъ направленіяхъ, какъ напр., въ аналогическомъ, сближающемъ миѳы не на основаніи именъ, а по ихъ содержанію, этвологическомъ и др. Но онъ полемизируетъ противъ этихъ теорій, какъ и противъ теоріи изначальнаго анимизма, фетишизма и тотемизма. Наконецъ, Мюллеръ высказывается и противъ теоріи заимствованія индоевропейскихъ миѳовъ у чужихъ народовъ: вліяніе, напр., семитической миѳологіи на индоевропейскія, по его мнѣнію, крайне незначительно. Вообще, М. Мюллеръ предостерегаетъ изслѣдователей отъ односторонняго объясненія миѳовъ, напр., фетишизмомъ, тотемизмомъ или культомъ предковъ; большая часть миѳовъ основана на объясненіи явленій и стихій природы ¹⁾.

Сравнительно-лингвистическая или „натуралистическая“ теорія имѣла въ свое время цѣлую массу приверженцевъ. Сюда относятся *Cox* ²⁾ *Darmesteter* ³⁾, *Ang. de Gubernatis* ⁴⁾, *Bréal* ⁵⁾, *Renan* ⁶⁾, *Myriantheus* ⁷⁾, *Bradke* ⁸⁾, *E. Siecke* ⁹⁾, *Linde* ¹⁰⁾, *Uschold* ¹¹⁾, *V. Henry* ¹²⁾, *Giovani Patroni* ¹³⁾, *M. Kerbaker* ¹⁴⁾. Съ точки зрѣнія *Кюна* и *Мюллера* написаны книги: *Danesi* и *Dal Lago* ¹⁵⁾, *Арнольда Foresti* ¹⁶⁾. Въ Италіи

¹⁾ О жизни и трудахъ *Макса Мюллера* см., кромѣ двухъ автобіографій на англ. яз., еще книгу: *The life and the letters of M. Müller* ed. by his wife I—II. Lond. 1903.

²⁾ *The mythology of the Aryan nations* L. 1870. 1882, *An introduction to the science of comparative mythology and folklore* L. 1883.

³⁾ *Essais orientaux* P. 1883 и др. соч.

⁴⁾ *Mitologia comparata* Mil. 1880, 1887 и др. соч.

⁵⁾ *Mélanges de mythologie et de linguistique* P. 1873.

⁶⁾ *Nouvelle étude d'histoire religieuse* P. 1884.

⁷⁾ *Die Aevyns oder die arischen Dioskuren*, München 1876.

⁸⁾ *Dyâus Asura, Ahura Mazdâ und die Asuras*, Halle 1885.

⁹⁾ *Liebesgeschichten des Himmels, Untersuchungen zur idg. Sagenkunde* Strassb. 1892 и *Urrelig. d. Indog.* Berl. 1897 (см. ниже).

¹⁰⁾ *De Iun. summo Romanorum deo* Lund. 1891.

¹¹⁾ *Vorh. z. griech. Gesch. und Myth.*

¹²⁾ *Quelques mythes naturalistes méconnus* R. des ét. gr. 1892, 281 suiv.

¹³⁾ *Intorno al mito delle Sirene*, Riv. di filol. 19, 1891, p. 321—340.

¹⁴⁾ *Saturno Savitar e la leggenda dell'Età dell'oro*, Atti della Reale accademia die Napoli XV p. 51—132 и др. статьи.

¹⁵⁾ *Mitologia Greca e Romana con metodo comparativo de'miti indogreci-latini*. Палермо 1891.

¹⁶⁾ „*Mitologia Greca*“ I, II (Миланъ 1892).

вообще, это направление долго процвѣтало, что подтверждаетъ и самъ *Мюллеръ*, упоминая о мѣологической работѣ *Canizzaro* ¹⁾. И въ Америкѣ это направление имѣетъ еще послѣдователей въ лицѣ, напр., *Эдвина В. Фау'я* ²⁾.

Во Франціи къ тому же направленію склоняется въ значительной степени *V. Henry*, напр., въ статьѣ: *Quelques mythes naturalistes méconnus. Les supplices infernaux de l'antiquité*“. (*Revue des études grecques* 5, 1892 стр. 281 сл.), въ которой онъ трактуетъ о Данаидахъ (онѣ, по его мнѣнію, богини дождя, нимфы, посылающія людямъ воды небесныя: въ этомъ смыслѣ сказанія объ ихъ работѣ въ подземномъ царствѣ), о Сизифѣ, Танталѣ и др., мифы о которыхъ носятъ солярный характеръ и восходятъ къ индоевропейской древности.

Въ Германіи также лингвистическое направление въ мѣологіи находятъ себѣ многочисленныхъ послѣдователей.

Подобно *М. Мюллеру*, выводитъ мифы изъ языка и *Fr. Wendorff* ³⁾ утверждая, что мифы отражаютъ въ себѣ физиологическіе процессы, благодаря которымъ человѣкъ пріобрѣтаетъ способность говорить: Энкеладъ, побѣжденный Авиною гигантъ, олицетворяетъ собою языковыя трудности, которыя первобытному человѣку пришлось преодолѣть при произнесеніи имени Ἄνκλαδ. Гораздо болѣе научнымъ является методъ *O. Schrader*'а, который въ извѣстномъ своемъ сочиненіи *Sprachvergleichung und Urgeschichte* 1907 (3-е изд.) посвящаетъ одинъ отдѣлъ религіи индоевропейцевъ въ доисторическое время.

Если *Schrader* уже въ первомъ изданіи своей книги (1883 г.) относился къ выводамъ школы *Куна* и *Мюллера* довольно скептически, то теперь онъ считаетъ недопустимыми почти все ихъ этимологическія объясненія. Знаменитыя уравненія: *Sārameja*—Ἐρμείας, *Saranjū*—Ἐρινός, *arām narāt*—Neptunus, *Manu*—Μίνως, *Обравнос*—Varuna, Mars (*Mamers*, *Mavors*)—*Marut* и др. онъ рѣшительно отвергаетъ. Даже такое, само по себѣ довольно правдоподобное сопоставленіе (ибо оно опирается не только на сходство именъ, но и на родство мифическихъ образовъ), какъ *Gandharva*—Κένταυρος, можетъ быть защищено, по его мнѣнію, лишь въ томъ случаѣ, если принять, что греческое слово измѣнено было позднѣе народной этимологіей, которая соединяла его съ κεντώω, и ἀγρ или съ ταῦρος.

Существуетъ, правда, нѣкоторое сходство въ аппелятивахъ (звательныхъ формахъ), означающихъ природныя явленія: напр., скр. *dyāus*, (небо, богъ неба), Ζεὺς, Iuppiter, герм. *Tiu*, *Zio*; *usās*—ἠώς—aurora; *agni*

¹⁾ Beitrage zur wiss. Myth. I. S. 48.

²⁾ The Aryan god of lightning, Amer. Journal of Philol. 17. 1896 стр. 1 слѣд.

³⁾ Erklärung aller Mythologien aus der Annahme der Erringung des Sprachvermögens, B. 1889.

ignis, огонь и др. Но изъ этого нельзя еще заключать, что имена эти въ индоевропейскую пору означали уже божественныя существа. Правда, Ζεὺς и Iuppiter у грековъ и римлянъ—боги; но скр. *dyāus* есть собственно, appellativus, и слово это въ индоевропейскую эпоху означало, быть можетъ, только небо. Если же, несмотря на это, одно и тоже явленіе видимой природы, небо въ нѣкоторыхъ индоевропейскихъ религіяхъ (у грековъ, римлянъ, германцевъ) превратилось въ верховнаго бога, то это свидѣтельствуеъ, по мнѣнію *Schrader'a*, лишь о томъ, что общимъ основаніемъ отдѣльныхъ индоевропейскихъ религій служилъ исконный культъ природныхъ силъ.

Не признавая, такимъ образомъ, ни одного опредѣленнаго божества индоевропейской эпохи, *Schrader* все-же допускаеъ, что индоевропейцы имѣли извѣстный культъ и общую религію. За это говорить сходство скр. *deva* съ лат. *deus*, лит. *diēvas*, сканд. *tívar*; скр. *brahman* и лат. *flamen* и т. д. Культъ предковъ, разившійся позднѣе у нѣкоторыхъ индоевропейскихъ народовъ, напр. у индусовъ и балтійско-славянскихъ племенъ (у грековъ гомеровской эпохи его, по *Schrader'y*, еще не существовало) также восходить къ общеиндоевропейской порѣ. Вторымъ кругомъ индоевропейскихъ религіозныхъ идей *Шрадеръ* считаеъ культъ неба, а третьимъ—вѣру въ Рокъ. См. его книгу *Die Indogermanen*, Lpz. 1911 (русск. пер. подъ ред. проф. А. Л. Погодина, Спб. 1913, стр. 174—191). Такимъ образомъ, *Schrader* къ комбинаціямъ школы Куна и М. Мюллера относится довольно скептически.

Еще рѣшительнѣе высказывается объ этомъ мѣологическомъ направленіи Макса Мюллера извѣстный лингвистъ *Paul Kretschmer* въ трудѣ своемъ: „*Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*“ (Götting. 1896).

Индоевропейцы въ ту эпоху, когда они еще составляли одинъ народъ, раздѣлялись уже на племена, говорившія на общемъ праязыкѣ, но окрашенномъ діалектическими особенностями (стр. 10 сл.) До тѣхъ отдаленныхъ временъ, когда праязыкъ былъ еще совершенно единымъ, наше изслѣдованіе не въ силахъ проникнуть. Трудно также установить, какова была культура первобытныхъ индоевропейцевъ. Пользовавшаяся еще недавно такою популярностью сравнительная мѣологія Куна и Мюллера, по мнѣнію *Kretschmer'a* сыграла уже свою роль и, кромѣ Италіи, нигдѣ почти не имѣетъ своихъ приверженцевъ (76 сл.). Языкованіе показало намъ, что этимологическія сопоставленія этой школы, за весьма рѣдкими исключениями, лишены всякаго основанія. Однимъ изъ несомнѣнныхъ положеній науки считалось до послѣдняго времени отождествленіе *ved. Dyāus*, греч. Ζεὺς, лат. *Iuppiter*, др. верх. нѣм. *Ziu*, др. нордск. *Tyr*. Однако, велѣдъ за *Bremer'омъ*, *Kretschmer* полагаеъ, что германскія слова должны быть исключены изъ этого уравненія, такъ какъ эти-

мологически они восходятъ къ *tīwaz, родственному съ индоевропейск. *deivos, др. лат. deivos, галльск. devos, напр. въ Devognata, лит. dēvas, скр. deva; да, кромѣ того, образу Юпитера, какъ олицетворенію неба, соотвѣтствуетъ у германцевъ не Тирь, а Водань. Сходными остаются лишь имена Ζεύς, Iuppiter и Dīāus; но это послѣднее слово является въ Ведахъ аппеллятивомъ, означающимъ „небо, день, свѣтъ“; оно не обнаруживаетъ миеологическаго развитія; неясное, неопредѣленное существо, оно напоминаетъ скорѣе поэтическое олицетвореніе. Впрочемъ, сочетаніе Dyāus pita, Ζεύς πατήρ эпитротск. Δει—πατήρως, лат. Diespiter, зват. Iuppiter, умбр. Iupata—указываютъ на то, что у нѣкоторой части индоевропейскихъ племень (но не у всѣхъ индоевропейцевъ) существовалъ въ доисторическую пору культъ бога неба, по имени Dieus, и именно у той части индоевропейцевъ, которая позднѣе предстала передъ нами въ качествѣ грековъ, италійцевъ и индусовъ. Такъ же скептически, какъ и *Schrader*, относится *Kretschmer* къ родству именъ Perkūnas, Перунъ, Pardzanja (по соображеніямъ фонетическимъ). Съ Perkūnas и нашимъ Перуномъ *Pedersen* сравниваетъ албанское слово perendi „небо, богъ, царь“ и думаетъ, что слав. Перунъ заимствованъ изъ иллирійскаго яз. И это, слѣдовательно, миеическій образъ, почитавшійся первоначально лишь въ опредѣленной части индоевропейской территоріи.

Такихъ частичныхъ совпаденій словъ, касающихся культа, *Kretschmer* указываетъ нѣсколько: такъ, ст.-сл. богъ—др. перс. бага, авест.—baḡa, скр. bhaga. Въ противоположность *Schrader*'у, *Kretschmer* отвергаетъ сходство jadžāmi—ζζουαι; сопоставленіе brahman—flamen онъ считаетъ допустимымъ, но не возводитъ его къ индоевропейскому праязыку. Что касается уравненія Vesta=Ἑστία, то римскій культъ Весты обнаруживаетъ ясныя слѣды греч. вліянія, такъ что *Kretschmer* склоненъ признать его всецѣло заимствованнымъ у грековъ.

Если, такимъ образомъ, этимологическаго сходства между индоевропейскими именами боговъ и культовъ очень мало, если сравненіе содержанія и сущности миеическихъ образовъ не приводитъ, по *Kretschmer*'у, къ какимъ-либо положительнымъ результатамъ,—то зато сопоставленіе основныхъ религіозныхъ элементовъ, отдѣльныхъ представленій о божественныхъ существахъ, сакральные обычаи, мотивы повѣстей и сказокъ даютъ богатый матеріалъ для изслѣдованія. Вся такъ наз. „низшая миеология“ (по терминологіи *Schwartz*'а и *Mannhardt*'а) обнаруживаетъ много единства; такъ, напр., преданіе о божественной пищѣ и напиткѣ, сохранившееся у индусовъ, персовъ, грековъ и германцевъ, является сходнымъ у различныхъ индоевропейскихъ народовъ. Понятно, что нѣкоторые миеи имѣютъ аналогію и у народовъ, не родственныхъ индоевропейцамъ; поэтому, такое сходство часто можно объяснить лишь однородностью религіознаго

инстинкта, тожеством мнѣическаго мышленія, развивающагося одинаково у самыхъ различныхъ народовъ. Несмотря на то, что нѣкоторыя совпаденія нужно объяснять именно такимъ образомъ, бывають, однако, случаи, когда, въ виду характера мнѣа, нельзя думать, что въ различныхъ мѣстахъ онъ возникъ самостоятельно. Такъ, напр., индійскіе Ашвины, женихи дочери солнца *Suryā*, до такой степени напоминають намъ греческихъ Діоскуровъ и ихъ сестру Елену, что врядъ ли мнѣе этотъ могъ возникнуть у названныхъ выше народовъ самостоятельно. Сходство объясняется, быть можетъ, тѣмъ обстоятельствомъ, что уже въ доисторическую эпоху одинъ индоевропейскій народъ заимствовалъ этотъ мнѣе у другого.

Такимъ образомъ точка зрѣнія *Kretschmer'a* является довольно скептической. Индоевропейцы, по его мнѣнію, уже въ доисторическую пору различались не только по языку но и по своей религіи и мнѣологіи. Индоевропейскій пранародъ, который былъ вполнѣ единымъ по языку, культурѣ и обычаямъ—скрывается отъ насъ въ туманной дали. (О книгѣ Кречмера срв. отзывъ проф. *И. В. Петушила* въ „Филолог. Обзор.“ XI, 2 за 1897 г.).

На подобной же точкѣ зрѣнія стоитъ и *Hermann Oldenberg* въ своей книгѣ „Die Religion des Veda“, Berl. 1894, хотя онъ болѣе приближается къ *Куну* и *Мюллеру*, нежели Шрадеръ и Кречмеръ. Точка зрѣнія *Mannhardt'a*, по которому индоевропейцы въ эпоху, предшествовавшую ихъ распаденію, не имѣли еще высшихъ боговъ, но вѣрили только въ демоновъ, представляется ему черезчуръ скептической (стр. 33 сл.). Имѣя уже названіе для понятія „богъ“: *deivos* („небесный“), индоевропейцы почитали бога неба, хотя его затемняли своимъ значеніемъ богъ-громовникъ. Къ доисторической эпохѣ возводитъ *Oldenberg* и бога дорогъ и путниковъ, который у индусовъ является въ видѣ Пушана, у грековъ—въ образѣ Гермеса, и боговъ утренней и вечерней звѣзды (Ашвины и Діоскуры). Индоевропейскимъ богамъ онъ приписываетъ натуралистическое (природное) значеніе, какъ и большинству ведійскихъ мнѣовъ: Индра—богъ грозы, Маруты—боги вѣтра, Ашвины—боги утренней и вечерней звѣзды, Агни—богъ огня и т. д. Уже въ доисторическую эпоху боги были антропоморфизованы (очеловѣчены). Больше сходства можно установить, по мнѣнію *Ольденберга*, въ области такъ наз. низшей мнѣологіи: преданіе о пицѣ и наниткѣ боговъ, о побѣдѣ богатырей надъ различными чудовищами (срв., напр. аналогичные мнѣы объ Индрѣ и Гераклѣ), о бракѣ смертныхъ съ феями и т. д. можно прослѣдить во всѣхъ почти индоевропейскихъ мнѣологіяхъ; вполнѣ вѣроятно, поэтому, что такія преданія, по крайней мѣрѣ въ своемъ первоначальномъ ядрѣ, возникли уже въ индоевропейскую эпоху.

Отчасти касается интересующихъ насъ вопросовъ трудъ *A. Fick'a*: Die griechischen Personennamen nach ihrer Bildung erklärt und systema-

tisch geordnet“ 2. Aufl. bearbeitet von *F. Bechtel* и *A. Fick*. Göttingen 1894.

Особаго вниманія заслуживаютъ отдѣлы „Heroennamen“ (361 слл.— культъ героевъ *Фикъ* и *Бехтель* выводятъ изъ культа мертвыхъ) и „Götternamen“ (436 слл.). Изъ сопоставленій, предлагаемыхъ теоріей *Куна* и *Мюллера*, они признаютъ лишь незначительное количество: инд. Dyāus pītā=греч. Ζεὺς πατήρ, инд. Ūsas=греч. Ἦώς и, можетъ быть, вед. Trita и гр. Τριτογένεια и Ἀμφιτρίτα.

Другихъ именъ боговъ для праязыка установить нельзя: всѣ дальнѣйшія попытки отождествить еще какія-нибудь имена ведійскія и греческія — оказываются безрезультатными. Авторы отвергаютъ уравненія: Ἐρινός—Sargapū, Ἐρμείας—Sarameya, Χάριτες—haritas (слову этому должно было бы соотвѣтствовать въ греч. Χέλιδας) Οὐρανός—Varuna. Все же родственны, по ихъ мнѣнію, имена: Ἑστία и Vesta, Ἥλιος (Ἀφῆλιος—Sāvelios) и готск. Sauil, лит. Šanle; культъ Гестіи и Весты они приписываютъ только западнымъ индоевропейцамъ; культъ же солнца и мѣсяца считаютъ исконнымъ. Слѣд., изъ греческихъ именъ божествъ унаслѣдованы отъ древней эпохи лишь слѣдующія: Ζεὺς πατήρ, Τριτο, Ἦώς, Ἥλιος, Μήνη и Ἑστία. Если мы обратимъ вниманіе на то, что Ἑστία—Vesta есть образъ сравнительно поздняго происхожденія, такъ какъ онъ развился лишь у нѣкоторыхъ индоевропейцевъ, и что имена Ἦώς, Ἥλιος, Μήνη, хотя и восходятъ еще къ индоевропейской эпохѣ, но обозначали, должно быть, тогда не божественныя личности, но только природныя явленія и стихіи, наконецъ, если мы вспомнимъ, что и уравненіе Trita—Τριτο сами авторы считаютъ сомнительнымъ, то изъ сопоставленій *Fick'a* и *Bechtel'я* остается въ силѣ лишь одно: Ζεὺς πατήρ, Iuppiter, Dyāus pītā, индоевр. Diēus peter.

E. Siecke (Die Urreligion d. Inbogermantu, 1897) считаетъ многие выводы школы *Куна* и *Мюллера* сомнительными, но, тѣмъ не менѣе, одобряетъ сравнительный методъ. Недостатковъ послѣдняго можно, по его мнѣнію, избѣгать, если къ сравненію привлекать мифы народовъ некультурныхъ и производить его съ надлежащей осторожностью (1 и 3 сл.). вмѣстѣ съ *Шрадеромъ Siecke* полагаетъ, что первоначальная религія индоевропейцевъ сводилась къ культу силъ природы (это видно изъ сходства всѣхъ индоевропейскихъ религій) и не допускаетъ, чтобы эта религія была заимствована въ своей основѣ изъ чужихъ странъ, какъ это доказываетъ, напр., *Gruppe*. Всѣ индоевропейцы имѣютъ опредѣленные, исконныя представленія о двухъ явленіяхъ природы,—солнцѣ и мѣсяцѣ (8 сл.). Они были для индоевропейцевъ, какъ и другихъ народовъ въ ихъ дѣтскомъ возрастѣ, самыми привлекательными и выдающимися существами. Главными богами были у всѣхъ индоевропейскихъ племенъ боги солнечные и лунные, и уже это одно обстоятельство доказываетъ, что генезисъ ихъ культовъ теряется въ индоевропейской старинѣ (16 сл.). Индра, Аполлонъ, Геліосъ и Зевсъ—боги сол-

нечные, подобно Тору Гераклу, Мелеагру, Иону, Аресу. Rudra и Rbhi боги мѣсяца, Афродита, Гера, Аѳина, Елена (=Селена), Артемида, Каллисто, Ио, Евридика, герм. Freyja и Gerdha—богини луны (18 сл.). Также греческіе Гермесъ, Діонисъ—боги мѣсяца. Солнце и мѣсяць понимались нѣкогда, какъ братъ и сестра (Yama и Yami, Аполлонъ и Діана, Фебъ и Феба) или какъ женихъ и невѣста, мужъ и жена (Зевсъ и Гера, Freug и Freuja, Діанъ и Діана, Либерь и Либера и т. д. 23 сл.), а иногда, впрочемъ, и какъ существа враждебныя. Люди думали, что на небѣ происходитъ бой, въ которомъ мѣсяць побѣждается солнцемъ, или что на небѣ идетъ охота, въ которой „солнечный охотникъ“ убиваетъ „луннаго звѣря“ и скидываетъ съ него шкуру. Борьба съ дракономъ и иными чудовищами (бой Аполлона съ Пифономъ, битвы Индры, Персея, Беллерофонта Геракла, Зигфрида) есть образъ убіенія мѣсяца; только позднѣе стали объяснять этотъ образъ, какъ сраженіе небесныхъ силъ во время грозы, такъ какъ богъ солнца, по крайней мѣрѣ, у индусовъ, грековъ и германцевъ, превратился въ бога молніи и грозы (стр. 24 сл.).

Далѣе *Siecke* говоритъ о томъ, какое вліяніе оказываетъ солнце и мѣсяць на ростъ всего органическаго міра; Деметра первоначально была богинею луны (27 сл.). И боги подземные первоначально также были богами мѣсяца, такъ какъ мѣсяць, по древнему представленію, закатывался въ подземномъ царствѣ; поэтому и Гермесъ вначалѣ былъ богомъ луны (стр. 31). Такъ же точно небо и земля представлялись въ видѣ божественной пары; *Siecke* признаетъ и индоевропейскаго бога огня, какимъ является Агни, Гефестъ, и Гестія, хотя Гефестъ и индійскій Tvastar, какъ и германскій Volund имѣютъ черты солнечныхъ боговъ (36 сл.). Почиталась и заря (Usas, Ἦώς, Aurora), хотя культъ ея засвидѣтельствованъ только у индусовъ и грековъ; напротивъ, вѣтеръ врядъ-ли игралъ какую-нибудь роль въ индоевропейской мифологіи.

Эти взгляды *E. Siecke* нашли себѣ выраженіе и въ позднѣйшихъ его трудахъ, каковы: M. Müllers mytholog. Testament, Arch. f. RW. 1902, 105—131, Mythol. Briefe, Berl. 1901, Drachenkämpfe, Lpz. 1907; Götterattribute u. sog. Symbole B. 1909 (см. мою рец. въ Гермесъ 1909, № 20) и т. д.

Такимъ образомъ, ни одно великое божество индоевропейскихъ племенъ не возникло, повидимому, изъ той „низшей мифологіи“, которая несомнѣнно существовала уже у индоевропейцевъ; всѣ высшіе боги возникли гораздо позднѣе изъ представленій о солнцѣ, мѣсяцѣ и тому под. явленіяхъ видимой природы.

Таковы судьбы этой, нѣкогда прославленной мифологической школы. Видимъ, что результаты, добытые сравнительной мифологіей Куна и Макса Мюллера, не могли разсѣять той таинственной мглы, которая тысяче-

лѣтія уже окутываетъ загадочные, неясные образы міеологическихъ героевъ и боговъ. Годами долгой и мучительной работы создано было величественное и стройное зданіе индоевропейской міеологіи, но юная лингвистика смѣло подкопалась подъ самый фундаментъ его, и оно рухнуло, оставивъ намъ лишь жалкіе обломки...

Нѣкоторые ученые, отличаясь отъ прямыхъ послѣдователей *Kuhn'a* и *M. Müller'a* тѣмъ, что не злоупотребляютъ сравнительною лингвистикою, все же усматриваютъ въ міеическихъ личностяхъ олицетворенія явлений природы.

До какихъ крайностей доводитъ иногда этотъ методъ, можно видѣть изъ работы *Konrada Schrwald'a* „Der Apollonmythus und seine Deutung“ (Berliner Studien für class. Philol. и Archäologie XVI, 1895). Аполлонъ, по мнѣнію названнаго автора, олицетворяетъ собою земной воздухъ, а именно, какъ видно изъ названія Ἄπείλων „Освободитель“,—чистый, полезный для здоровья воздухъ. Зевсъ, его отецъ, есть богъ горнаго воздуха, Латона, его мать, божество темнаго воздуха земной глубин. Съ этой точки зрѣнія *Schwald* объясняетъ всѣ свойства Аполлона и міеи, связанные съ нимъ. И германскій Одинъ, по его мнѣнію—богъ воздуха, возникшій изъ аналогичныхъ представленій о воздухѣ, всюду вліяющемъ одинаково (34 сл.) и т. д.

Все огромное зданіе греческой міеологіи пытался недавно объяснить съ точки зрѣнія стихій видимой природы *Otto Gilbert* въ книгѣ: „Griechische Götterlehre in ihren Grundzügen dargestellt Lpz. 1898 (516 стр.).

Зачатки греческой религіи лежатъ въ доисторической эпохѣ жизни греческихъ племенъ (in der Urzeit der hellenischen Stämme). Источникъ вѣры въ боговъ кроется въ человѣческомъ сознаніи зависимости всего живущаго отъ силъ природы. Но индоевропейцы въ общемъ уже переступили черезъ эту стадію обоготворенія природы; ихъ религія была уже вѣрою исключительно въ небесныя силы (Himmelsglaube), ибо человѣкъ чувствовалъ свою зависимость главнымъ образомъ отъ неба и его явлений. Эти небесныя явленія первобытный человѣкъ надѣлялъ жизнью и душою. Изъ конкретнаго міра небесныхъ явленій индоевропейскіе боги развились, въ теченіе длиннаго періода времени, въ абстрактныя, этическія и духовныя понятія (стр. 2).

Боги эти пребываютъ исключительно на небѣ и никогда не спускаются на землю. Только тогда, когда истинный смыслъ міеическихъ разсказовъ, касавшихся первоначально лишь небесныхъ стихій, былъ потерянь, міеи и ихъ событія были перенесены на землю (стр. 4).

Характерной формой греческой религіи является троичность (die Trinität): ибо отецъ небесный—высшая сила и синтезъ всѣхъ божескихъ явленій; а его эманации или, на міеологическомъ языкѣ, сыновья—богъ солнца и богъ тьмы. Вокругъ этихъ трехъ понятій (неба, тьмы и свѣта)

вращается вся небесная жизнь. Изъ бога тьмы возникли многочисленные низшіе демоны, драконы и вообще всякія чудовища міеологіи. Но этотъ богъ тьмы имѣеть и добрыя качества: онъ богъ воздуха, божественный жизненный принципъ, который проникаеть весь міръ своимъ очищающимъ дыханіемъ, и которому причастенъ самъ человѣкъ благодаря своей душѣ. Вѣтра въ души и бессмертіе могла развиться только изъ понятія обоже- ствленного принципа мрака, тьмы (стр. 7). Изъ понятія мрака выросла также богиня луны, присоединившаяся къ прежней божественной троицѣ (стр. 8).

Эта примитивная греческая религія усложнялась въ послѣдствіи бла- годаря тому, что представленія о богахъ не только кристаллизовались на отдѣльныхъ ступеняхъ своего развитія въ самостоятельные образы, но и вылились подъ конецъ въ художественныя и спекулятивныя идеи; къ тому же рано занесены были въ Грецію чужеземные боги и культы. Въ послѣдую- щихъ главахъ *Gilbert* подробно разбираеть вопросъ о происхожденіи и развитіи міеовъ. Любопытное различіе устанавливаетъ *Gilbert* между міеотворчествомъ (*Mythogenie*) и міеической поэзіей (*Mythopoesie*). Субъективную дѣятельность, которую проявляетъ человѣкъ при пониманіи и адаптаціи явленій природы, онъ называетъ міеической поэзіей. Небес- ныя отношенія человѣкъ приспособляеть къ отношеніямъ земнымъ, такъ какъ для ихъ пониманія вѣтъ иной аналогіи. Слѣд., человѣкъ переносилъ все, что дѣлалось на небесномъ сводѣ, къ себѣ на землю и представлялъ себѣ все по образцу земной жизни. (56 сл.) Такъ, напр., облака онъ представлялъ себѣ, какъ горы и поэтому усматривалъ ихъ въ послѣдствіи и на землѣ (Олимпъ, Планкты и Симплегады). Орфей, напр., — олицетво- реніе вѣтра, погоняющаго облака; позднѣе міею о немъ былъ примѣненъ къ земнымъ явленіямъ; онъ уже не гонитъ тучъ, но двигаетъ скалы (59). Драконы и гады, означавшіе въ міеахъ сначала небесныя облака, пере- несены были потомъ на землю и т. д. Такимъ способомъ объясняется и антропоморфизація боговъ: человѣкъ уподоблялъ ихъ себѣ. (87). Антро- поморфизація солнечнаго бога основывается на представленіи о солнцѣ, какъ о сіяющей головѣ, къ которой человѣческое воображеніе придѣлало и остальную часть тѣла (88). Наконецъ, человѣкъ начинаетъ ставить боговъ, которыхъ онъ одарилъ своимъ тѣломъ, выше себя самого и воз- водить ихъ въ идеалъ красоты и добродѣтели, мысли и чувства, воли и стремленія (89). Въ гл. IV (*Zeitauffassung*) *Gilbert* доказываетъ, что боги небесъ являются также и богами времени. Человѣкъ, подмѣтивъ правиль- ное чередованіе дня и ночи, рѣшилъ, что боги свѣта и тьмы суть винов- ники раздѣленія времени и всего міроваго порядка. Когда къ богамъ свѣта и мрака присоединена была богиня луны, она стала богиней времени. Далѣе, такъ какъ луна имѣеть три фазы, то разсказывается часто о трехъ родственныхъ богиняхъ мѣсяца (Грап, Горгоны, Мойры,



Эрини, Горы, Хариты и др.). Богомъ времени сталъ также, конечно, и богъ солнца (133 сл.).

Въ слѣдующихъ главахъ *Gilbert* переходитъ къ подробному разсмотрѣнiю вопроса о томъ, какъ изъ религіозныхъ представленiй о небѣ, изъ созерцанiя мирныхъ чередованiй или ожесточенной борьбы мрака и свѣта могла возникнуть вся греческая миѳологія. Авторъ устанавливаетъ характерныя черты каждаго божества въ отдѣльности и цѣлыхъ группъ боговъ, на которыхъ отразились первоначальныя представленiя человѣка о свѣтѣ и тьмѣ. Зевсъ—исконный богъ неба, ведущій борьбу съ облачными существами, Тифономъ, гигантами (143 сл.). Супруга его, Гея—олицетвореніе земли, съ которой во всѣхъ теогонiяхъ богъ неба стоитъ въ близкомъ отношенiи. Посейдонъ (Potidan: Dan—Zeus) есть Зевсъ влаги небесной, затѣмъ богъ моря (188 сл.). Подобныя ему существа являются въ видѣ Океана, Тритона, Протея и др. (178 сл.). Зевсъ и Посейдонъ суть единые и нераздѣльные боги неба; но нѣкоторые миѳы представляются общими и для бога солнца и для божества облаковъ и тьмы (напр., миѳы о Діоскурахъ, Титанахъ, Алоадахъ, Отѣ и Эфіальтѣ и др.); одинъ изъ Алоадовъ и Діоскуровъ—богъ солнечный, другой—облачный; подобнымъ образомъ Прометей и Зетъ—боги облачные, Гефестъ и Амфіонъ—боги солнца. Въ миѳѣ о Титанахъ и Алоадахъ боги солнца и тьмы сражаются съ богомъ неба. Бой между солнечнымъ божествомъ и тьмою изображается въ миѳѣ объ Аполлонѣ, побѣждающемъ дракона Пиеона. Діонисъ, Гераклъ, Аполлонъ—боги солнца (190), Гермесъ—богъ тьмы, мрака (207). Съ Гермесомъ первоначально были тождественны Панъ и Гадесъ (Аидъ), Кроносъ, Асклепій, Сатиры, Силены, Куреты, Корибанты, Нериды, Нимфы,—всѣ они безъ исключенiя суть божества тьмы (стр. 245 сл., 250 сл., 261 сл., 263 сл., 265 сл.) Латона—богиня мрака (24 сл.), какъ и Рея, Ніоба (349 сл.); даже Фемида (328), Мнемосина и Эвринома (329) суть богини ночи. Деметра—богиня земли или мрака, порождающая богиню луны Персефону. (333 сл.). Подобно тому какъ Геліосъ, Аполлонъ, Діонисъ, Гефестъ—суть боги солнца, такъ богинями луны (и полнолунія) является Аѳина, Діана, Афродита, Гера, Персефона, Метисъ и цѣлый рядъ греческихъ героинь (Io, Деянира и т. д. стр. 353 сл.) Любовь бога солнца къ богинѣ луны изображается во многихъ миѳахъ (напр., объ Аполлонѣ и многочисленныхъ его возлюбленныхъ, особ. 408 сл.).

Мы видимъ, стало быть, что принципъ, на которомъ строить *Gilbert* свою греческую миѳологію, не новъ. Натуралистическаго способа объясненiя миѳовъ придерживается вся школа Куна и М. Мюллера. Но у *Gilbert'a* онъ доведенъ до крайнихъ предѣловъ, и поэтому его выводы очень часто ошибочны и въ высокой степени односторонни. Въ своемъ объясненiи множества второстепенныхъ образовъ греч. миѳологіи онъ становится на устарѣлую точку зрѣнiя бр. *Гриммовъ*, по которой

вся „низшая“ мифология развилась изъ „вышей“, демоны, драконы, вѣдьмы и прочія чудовища—изъ боговъ. Затѣмъ, богъ тьмы у *Гильберта* представляется чрезвычайно страннымъ богомъ: это и божество ночного свѣта (по крайней мѣрѣ луиное божество выросло изъ него), и богъ воздуха и, вмѣстѣ съ тѣмъ, олицетвореніе жизненнаго начала, души и безсмертія. Перенесеніемъ небесныхъ событій на землю нельзя, конечно, объяснить всей мифологии, какъ думаетъ *Gilbert*, утверждающій, что человѣкъ совлекъ небесныя существа къ себѣ на землю; изъ за этого *Gilbert* принужденъ былъ приписать физическій характеръ и такимъ чисто этическимъ понятіямъ, какъ Мнемосина, Фемиды и др. Вообще, мудрое правило: μηδὲν ἄγαν безнадежно забыто нашимъ изслѣдователемъ. Оттого наука прошла съ полнымъ равнодушіемъ мимо этой книги.

Къ этой же школѣ нужно отнести *A. Döhring'a* (Arch. f. RW 1902, 38 слл., 97 слл.), *R. Schröder'a* (Die Argonautensage und Verwandtes, Posen 1899), *H. Schmidt'a*: Jona, Götting. 1907, *S. Eitrem'a* Kleobis u. Biton, Christiania, 1905; *E. Böklen'a*, Die Sintflutsage A. f. RW. 1903, 1 ff. 97 ff.

Авторы двухъ новѣйшихъ трудовъ по исторіи Греціи: *Ed. Meyer* (род. 1855) и *Jul. Beloch* (род. 1854) также стоятъ еще на точкѣ зрѣнія сравнительно-лингвистической мифологии; исходя изъ сомнительныхъ этимологій, давно уже отвергнутыхъ языкознаніемъ (*Οὐρανός*—*Varuna*, *Dyaus*—*Ζεὺς*—*Ziu*, *Διώνη*—*Iuno* и др.), они конструируютъ развитую индоевропейскую мифологию, отыскивая въ богахъ и герояхъ главнымъ образомъ олицетворенія великихъ явленій природы. Такъ, по *Ed. Meyer'u* золотое руно есть облако, похищенное злыми демонами, въ саргъ и борьбѣ Зевса съ Тифономъ, Гигантами и Титанами сохранился древній мифъ о грозѣ. Многочисленные мифы (напр., объ Эдипѣ и Одиссеѣ) изображаютъ собой умираніе природы; многія богини признаются богинями земли: Гера, Деметра, Европа, Иокаста. Въ вопросѣ объ отношеніи боговъ къ героямъ *Meyer* держится того взгляда, что божество древнѣе, старше героев¹⁾.

О новомъ изданіи *Geschichte des Altertums Ed. Meyer'a* (1-ая часть I-го тома посвящена „элементамъ антропологии“) рѣчь будетъ ниже.

Еще въ большей степени замѣтна зависимость отъ сравнительно-лингвистической школы въ книгѣ *Jul. Beloch'a*. Солнечными божествами *Beloch* считаетъ Аполлона, Геракла, Гермеса, Диоскуровъ; въ Гефестѣ онъ видитъ воплощеніе молніи (паденіе съ неба); Афродиту, Артемиду, Аѳину, Гекату,

¹⁾ Ср. критику религіозно-историческихъ комбинацій *Ed. Meyer'a* въ статьѣ *E. Rohde* (Rh. M. 1895, 22 слл.). Ср. также *Ed. Meyer*, *Hermes* XXX, 1895, 241 слл. и *Genethliakon* f. C. Robert Berl. 1910, 166 слл.; *Gesch. d. Alt. I'*, 114. Мнѣніе о томъ, что герои—опустившіеся до степени смертныхъ боги, высказано было уже *F. Enckens'омъ*, *H. Usener'омъ* и друг. См. *Eitrem* у *Pauly-Wissowa VIII* (Stuttgart 1912), 1127 слл.

Ариадну, Пасифаю, критскую Бритомартисъ, Елену и Селену признаеть онъ богинями луны. И Діонисъ (=богъ земли) и Арей первоначально имѣли космогоническое значеніе. Миѣы—отраженія небесныхъ и метеорологическихъ явленій. Подвиги Геракла, Мелеагра, Беллерофонта изображаютъ побѣду солнца надъ туманами; смерть Ахилла, Зигфрида и Балдура—исчезновеніе вечерняго солнца въ мракѣ. (Griech. Geschichte I², Strassb. 1912, стр. 144 слл.)¹⁾.

У насъ въ Россіи въ области античной миѣологии пламеннымъ сторонникомъ „солярной“ теоріи Макса Мюллера былъ профессоръ Новоросійскаго Университета *Л. Ф. Воеводскій* (1846—1901), доказывавшій въ своемъ „Введеніи въ миѣологию Одиссеи“, Одесса 1881, что взятіе Трои Агамемнономъ есть символъ восхода солнца надъ землей, и что Одиссей—солнечный герой, его враги, женихи Пенелопы—звѣзды, а Пенелопа, какъ и Эвриклея съ Аеіною и Навсикаей—символы луны. Все содержаніе Иліады сводится къ солнечному миѣу: Парисъ похищаетъ у эллиновъ, т. е. „свѣтлыхъ“—звѣздъ, красавицу Елену, напоминающую уже однимъ своимъ именемъ луну. Съ этой точки зрѣнія цѣлый рядъ поэтическихъ образовъ и мотивовъ представляется *Л. Ф. Воеводскому* символами звѣздъ: листья, макъ, орѣхи и вообще всѣ плоды и зерна, грибы, рыбы, мухи, пчелы и журавли. Лунными символами являются серпъ, мечъ, корабль, рогъ, уши Мидаса и т. д. Древнѣйшій періодъ греческой культуры ознаменованъ, по убѣжденію Воеводскаго, „первобытнымъ откровеніемъ“ монотеизма, вызваннаго „сознаніемъ зависимости всей природы отъ солнца“. „Солнце своимъ появленіемъ и исчезаніемъ производитъ дневной свѣтъ и ночную темноту, тепло и холодъ, хорошую и дурную погоду. Его вліяніе замѣтно не только на живыхъ существахъ, но и на растительности. Отъ него зависитъ жизнь и смерть въ природѣ“. (срв. стр. 192 слл.).—Превосходный критическій разборъ „Введенія“ Воеводскаго далъ Александръ Веселовскій (Вѣстн. Евр. 1882, № 4, стр. 757—775)²⁾.

Изъ другихъ работъ Воеводскаго слѣдуетъ упомянуть: Каннибализмъ въ греч. миѣахъ СПб. 1874, Этологическія и миѣологическія замѣтки I Одесса 1877 и т. д. Послѣдователемъ его является проф. *О. Базинеръ* въ своей диссертациі *Ludi saeculares*, Варш. 1901.

Гораздо больше значенія имѣеть русская миѣологическая школа, отдавшаяся изученію нашей народной поэзіи и древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованій славянъ. Впервые *Ө. И. Буслаевъ* (1818—1897) примѣнилъ принципы школы *М. Мюллера* и *Куна* къ изслѣдованію рус-

¹⁾ Ср. критику миѣологич. воззрѣній *Белогла* въ ст. Costanzi, Riv. di filol. n. s. I, 1895 p. 236.

²⁾ Срв. некрологъ, составленный *А. Н. Деревицкимъ* въ Ж. М. Н. Пр. 1901, июль.

ской народной словесности. Свои знаменитые „Историческіе очерки русской народной словесности и искусства“ (СПБ. 1861, 2 тома) *Буслаевъ* начинаетъ такъ: „Въ самую раннюю эпоху своего бытія народъ имѣть уже все главнѣйшія основы своей національности въ языкѣ и мѣологіи, которыя состоятъ въ тѣснѣйшей связи съ поэзіей, правомъ, обычаями и нравами ¹⁾. Народная память не помнитъ времени возникновенія этихъ элементовъ. Единственнымъ орудіемъ, сохранившимъ древнѣйшія преданія народа, является человѣческое слово, къ которому сходятся все тончайшія нити родной старины, все великое и святое, все, чѣмъ крѣпится нравственная жизнь народа“ (Истор. очерки I, стр. 1). Но съ развитіемъ культуры слова измѣняютъ свое значеніе. „Тою же силою, какою творился языкъ, образовались и мѣи народа и его поэзія. Собственное имя города или какого-нибудь урочища приводило на память цѣлую сказку, сказка основывалась на преданіи, частью историческомъ, частью мѣическомъ; мѣи одѣвался въ поэтическую форму пѣсни, пѣснь раздавалась на общественномъ торжествѣ—на пиру, на свадьбѣ или же на похоронахъ“. (ib. стр. 6 сл.).—Былины о старшихъ богатыряхъ, по мнѣнію *Буслаева*, сохранили въ себѣ слѣды древнѣйшихъ преданій славянской мѣологіи; въ нихъ отразились главнымъ образомъ сказанія о возникновеніи рѣкъ, олицетворенныхъ въ нѣкоторыхъ богатыряхъ (Дунаѣ, Донѣ, Днѣпрѣ) ²⁾. Воспоминаніе о великанахъ, живущихъ въ горахъ, сохранилось въ колоссальномъ образѣ Святогора, коего одно имя указываетъ на его связь съ горою ³⁾.

Впослѣдствіи *Буслаевъ* отрекся отъ прежнихъ своихъ мѣологическихъ воззрѣній. Переиздавая свои труды 60-хъ гг. по предложенію русскаго отдѣленія Академіи, онъ писалъ въ 1887 г.: „Съ тѣхъ поръ изученіе народности значительно расширилось въ объемѣ и содержаніи, и соотвѣтственно съ новыми открытіями установились иныя точки зрѣнія, которыя привели ученыхъ къ новому методу въ разработкѣ матеріаловъ. Такъ называемая Гриммовская школа съ ея ученіемъ о самобытности народныхъ основъ мѣологіи, обычаевъ и сказаній, которое я проводилъ въ своихъ изслѣдованіяхъ, должна была уступить мѣсто теоріи взаимнаго между народами общенія въ устныхъ и письменныхъ преданіяхъ“. (Θ. *Буслаевъ*, Народная поэзія. СПБ. 1887, предисловіе) ⁴⁾.

Труды *Буслаева* сообщили могучій толчекъ движенію русской науки въ томъ же мѣологическомъ направленіи. Вслѣдъ за нимъ на первомъ мѣстѣ здѣсь долженъ быть поставленъ извѣстный собиратель ска-

¹⁾ Θ. *Буслаевъ*. Историч. очерки, I, стр. 1.

²⁾ *Буслаевъ*, Русскій богатырскій эпосъ, Русск. Вѣстн. 1862, № 3.

³⁾ *Буслаевъ*, op. cit. № 3, стр. 48.

⁴⁾ Срв. о Θ. И. *Буслаевѣ* А. М. *Лобода*, Русскій богатырскій эпосъ Кіевъ, 1896, 154 слл.; И. В. *Ягичъ*, Исторія слав. филологіи, Спб. 1910, 535 слл.

зокъ и легендъ *А. Н. Афанасьевъ* (1826—1871). Въ своемъ обширномъ, трехтомномъ сочиненіи: „Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу“. (М. 1865, 1868, 1869) на первыхъ страницахъ его онъ пишетъ: „Богатый и можно сказать—*единственный* источникъ разнообразныхъ мифическихкихъ представленій есть *живое слово* человѣческое, съ его метафорическими и созвучными выраженіями“. *Афанасьевъ* излагаетъ принципы школы *М. Мюллера* касательно „процесса мифическихкихъ обольщеній“, опутывавшихъ умъ человѣка. „Зерно, изъ котораго вырастаетъ мифическое сказаніе, коренится въ первозданномъ словѣ“ (Поэтич. воззр. I, стр. 15). Согласно этимъ взглядамъ, *Афанасьевъ* усматриваетъ въ древнерусскихъ богатыряхъ олицетворенія различныхъ стихій внѣшней природы. Илья Муромецъ—богъ громовникъ. „Окованный зимнею стужею, богатырь громовникъ сиднемъ сидитъ безъ движенія (не заявляя себя въ грозѣ), пока не напьется живой воды, т. е. пока весенняя теплота не разобьетъ ледяныхъ оковъ и не претворитъ снѣжныя тучи въ дождевыя; только тогда зарождается въ немъ сила поднять молніеносный мечъ и направить его противъ темныхъ демоновъ“. (Поэтич. воззр. I, стр. 305). Въ стрѣлахъ Ильи Муромца *Афанасьевъ* видѣлъ остатокъ мифическаго представленія небесной молніи, а въ Соловьѣ-разбойникѣ—олицетвореніе демона бурной грозовой тучи; его могучій свистъ изображаетъ завываніе вѣтра. Микула Селяниновичъ, какъ и Илья Муромецъ, олицетворяетъ собою бога-громовника, щедрого подателя дождей, папущаго небесную ниву своимъ золотымъ плугомъ (Поэт. воззр. II, стр. 679—682). Садко—образъ древняго бога грозы и вѣтровъ (II, стр. 214) и т. д. „По теоріи Куна и Шварца, *Афанасьевъ* всюду, кстати и некстати, объяснялъ мѣны небесными явленіями и особенно грозовою тучею и молніей. Какое множество сближеній сдѣлано на эту тему *Афанасьевымъ*, читатель можетъ видѣть по указателю въ концѣ 3-го тома, гдѣ самая большая масса мифологическихкихъ сравненій сводится къ словамъ: „туча“, „гроза“, „молнія“, „громъ“, „вѣтеръ“ (слова *А. Н. Пытина*, Исторія русской этнографіи, т. II, стр. 129) ¹⁾.

Третьимъ, самымъ крайнимъ представителемъ школы Куна и *М. Мюллера* былъ у насъ *Орестъ Ѡ. Миллеръ* (1833—1889), изъ трудовъ котораго наибольшее значеніе имѣютъ: „Опытъ историческаго обозрѣнія русской словесности“ и докторская диссертация: „Илья Муромецъ и богатырство кievское“ (1870). По словамъ *А. Н. Пытина* (Исторія рус. этн. II, стр. 232), „мифологическая точка зрѣнія доведена здѣсь до послѣдней крайности: это—послѣдняя степенъ преувеличенія, до какой можно было довести солнечно-небесно-грозовую теорію“. И дѣйствительно, вездѣ и повсюду *Ор. Миллеръ* усматриваетъ свою метеорологическую символику.

¹⁾ Срв. объ *Афанасьевѣ* *А. М. Лобода*, цит. соч. 171 слл.; объ отношеніи его къ *Максу Мюллеру*—*В. Плотниковъ*, Фил. Зап. 1879.

Старшіе богатыри—„антропоморфическіе исполинскіе мифы тучь“ (Опытъ, стр. 204); Соловей разбойникъ—„не что иное, какъ олицетворенная буря съ ея вѣтвистымъ деревомъ тучь и ея грознымъ свистаньемъ“ (стр. 221); Владиміръ—Красное солнышко и Добрыня Никитичъ—солнечные боги; бой Ильи Муромца съ сыномъ—образъ истребленія богомъ-громовникомъ имъ же порождаемыхъ тучь (стр. 219); камень алатырь толкуется, какъ „солнечный камень“ и т. д. ¹⁾).

Лишь отчасти къ тому же научному направленію относятся глубокой лингвистъ-мыслитель *А. А. Потебня*, *П. С. Ефименко*, *И. И. Срезневскій*, *Е. В. Барсовъ*, *А. П. Фаминцынъ* и другіе русскіе исследователи. Такъ, напр., *А. А. Потебня* (1835—1891), вслѣдъ за *Максомъ Мюллеромъ*, считалъ языкъ „главнымъ и первообразнымъ орудіемъ мифическаго мышленія“ („Изъ записокъ по теоріи словесности“, Харьк. 1905, стр. 589), но онъ отвергалъ порчу или болѣзнь языка, какъ мифо-творческой факторъ, и опредѣлялъ мифъ, какъ словесное произведеніе, въ которомъ образъ (=сказуемое) пѣликомъ переносится въ значеніе (=исихологическое подлежащее, т. е. то, что подлежитъ объясненію (тамъ же 426 и 587). ²⁾).

Таковы были наиболѣе крупныя представители „солярно-лингвистическаго“ направленія въ области исторіи религій. Мы видѣли, какъ новѣйшее языковѣднѣе шагъ за шагомъ отвергло почти всѣ этимологическія сближенія, сдѣланныя мифологами. Самое существованіе общей индоевропейской религій подверглось сомнѣніямъ. И методъ, заимствованный изъ науки сравнительнаго языковѣданія, признанъ былъ неправильнымъ, ибо эволюція языка не представляетъ *точной* аналогіи развитію мифа: языкъ—стихія гораздо болѣе инертная, неподвижная ³⁾. Съ другой стороны, подъ вліяніемъ изученія религій современныхъ нецивилизованныхъ народовъ, ученые все болѣе и болѣе стали склоняться къ тому, что культъ солнца, луны, грозы и облаковъ былъ явленіемъ вторичнымъ, секундарнымъ, и что ему {предшествовалъ періодъ поклоненія мелкимъ духамъ природы, многочисленнымъ демонамъ,—періодъ такъ наз. „низшей мифологіи“. Такъ солярно-метеорологическая теорія *Мюллера* и *Куна* постепенно уступила мѣсто „демонологической“ теоріи *Шварца* и *Маннгардта*, къ разсмотрѣнію которой мы теперь и обратимся ⁴⁾).

¹⁾ Срв. объ Ор. Миллеръ *А. М. Лобода*, 173 слл.

²⁾ Срв. объ *А. А. Потебня*, *И. В. Ягичъ*, 555 сл. и брошюру *А. В. Ветухова* (Варш. 1896).

³⁾ Срв. *W. Wundt Völkerpsychologie II Mythos u. Religion*, S. 544.

⁴⁾ См. превосходно написанную критику положеній ученія *Куна* и *Мюллера* въ книгѣ *Otto Gruppe: Die griechischen Kulte u. Mythen* 1887, I, стр. 72—184. На русск. яз. статья *В. Плотникова*: Замѣтки о сравнительной мифологіи *М. Мюллера* въ *Филол. Зап.* 1879, вып. 2 и 6.

III.

Демонологическое направление Шварца и Маннгардта.

Послѣ того какъ солнечная и грозовая система индоевропейской мѣологии потерпѣла крушеніе, сравнительное изученіе религіи приняло нѣсколько иное направленіе, которое *O. Gruppe* (Griech. Kulte u. Mythen, § 26) называетъ „демонологическимъ“. Если *M. Мюллеръ* и *A. Кунъ* видѣли первоначальную форму религіи въ почитаніи мощныхъ стихій и силъ природы, то представители новаго направленія, главнымъ образомъ въ лицѣ В. Шварца, В. Маннгардта и др., напротивъ, утверждаютъ, что прежде всего возникло поклоненіе мелкимъ явленіямъ внѣшней природы („niedere Mythologie“).

Основная мысль ихъ заключается въ томъ, что живущая еще и до сихъ поръ въ народѣ вѣра въ демоновъ лѣсныхъ, полевыхъ и домашнихъ, вѣдьмъ и русалокъ, карликовъ и великановъ сохранилась еще со времени индоевропейскаго единства и лежала въ основѣ религіи; герои и боги—образы позднѣйшаго происхожденія.

Основателемъ этого мѣологическаго направленія можно считать *W. Schwartz'a*. Изъ прежнихъ его трудовъ упомянемъ о слѣд.: *Der Ursprung d. Mythologie usw.* 1860. *Die poetischen Naturanschauungen d. Gr., Römer u. Deutschen usw.* I Sonne, Mond und Sterne 1864; II Wolken und Wind, Blitz und Donner 1879. *Indog. Volksglaube* 1885. Въ нихъ *Schwartz* доказывалъ, что народныя вѣрованія въ демоновъ—*prius*, мѣны о герояхъ и богахъ—*posterius*, что эмбриональныя народныя представленія (напр. объ облакахъ, какъ плащѣ, пловучихъ островахъ и т. д.—срв. эгиду Зевса, мѣнь объ Аргонавахъ) позже лишь развились въ высшіе религіозныя образы. Я остановлюсь на разборѣ его новѣйшихъ работъ, въ которыхъ онъ остается вполне вѣренъ прежней своей точкѣ зрѣнія.

Такъ, въ трудѣ: *Nachklänge prähistorischen Volksglaubens im Homer*, Berl. 1894, *Schwartz* старается выдѣлить въ поэмахъ Гомера элементы старинной, низшей мѣологии, индоевропейской вѣры въ чары, волшебство, чудовища, въ демоновъ грозы и вѣтра. Къ такимъ пережиткамъ *Schwartz* относитъ гомеровское упоминаніе о заговорѣ (ἐπαοιδή) крови, текущей изъ раны (Од. XIV, 455 сл.), о волшебной травѣ μῶλο (Од. X, 302 сл.) о полетѣ боговъ на волшебныхъ сандаляхъ (Од. I, 96 сл.), о заколдованномъ мечѣ, возбуждающемъ страхъ въ рукахъ Посейдона (Ил. XIV 384 сл.), о чудесныхъ корабляхъ фэакійцевъ, плывущихъ подъ покровомъ облаковъ и тумановъ (Од. VIII, 555 сл.), о зельѣ, прогоняющемъ тоску, которое приготовляетъ Елена (Од. IV 220), εἰδωλα, являющихся во снѣ (Од. IV 725 сл.) и т. д. Афродита, направляясь къ Анхизу (hymn. ad Aphrod. 45 сл.) и Гера, собирающаяся къ Зевсу (Ил. XIV 170 сл.), натираются благовонной мазью. Съ этимъ мотивомъ *Schwartz* сопостав-

ляют нѣкоторые мнѣя о вѣдмахъ (облачныхъ и вѣтряныхъ существахъ Wolken-und Winddämonen), натирающихся мазью и улетающихъ на свои любовныя приключенія (37 сл.). Эти древнїе разсказы о волшебницахъ пріурочены были позднѣе къ божественнымъ существамъ (42).

Къ взглядамъ *Schwartz'a* примкнулъ и *Wilhelm Mannhardt* (1831—1880) въ соч.: *Korpdämonen* 1868; *Wald-und Feldkulte* Berl 1875—1877, нов. изд. 1904—1905; *Mytholog. Forschungen* 1884 и др. Основная мысль его чрезвычайно любопытна: мнѣе основанъ на опредѣленномъ мировоззрѣнїи или мышленїи (*Ausschauungsweise oder Denkform*), которое должно обнаруживаться у каждаго народа на извѣстной ступени его духовнаго развитїя; эта мысль напоминаетъ собой новое ученїе антропологической школы, о которой рѣчь будетъ ниже. Его работы въ области земледѣльческихъ культювъ древнихъ грековъ и германцевъ сдѣлали эпоху въ исторїи религїи.

Къ послѣдователямъ школы *Schwartz'a* и *Mannhardt'a* можно отнести изъ новѣйшихъ ученыхъ отчасти и *Германа Usener'a*, (1834—1905) издавашаго въ 1896 г. обширный трудъ, въ которомъ онъ сдѣлалъ новую попытку объяснить таинственный процессъ развитїя великихъ божествъ изъ низшихъ мнѣическихъ образовъ. Книга его называется: „*Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*“ (Bonn. 1895), и на ней намъ необходимо остановиться подробнѣе.

О сущности боговъ можно судить, по мнѣнїю *Usener'a*, лишь на основанїи ихъ именъ. Путемъ изученїя именъ божествъ мы можемъ узнать, какъ создавалось представленїе о безконечномъ..

Usener указываетъ на то, что между именами боговъ есть много омонимовъ, т. е. что одни и тѣ же имена въ различныхъ формахъ, означающихъ то же божество, возникаютъ въ разныхъ мѣстахъ и въ разное время; напр., имя *Κρόνος* и однозначающїя съ нимъ *Κρόνιον*, *Κρόνιος*, *Κρονίδης*, произведенныя отъ основы глагола *κράνω* и означающїя „Исполнитель“ (der Vollender), „богъ приводящїй къ счастливому концу все, что предпринимаетъ человѣкъ“—являются лишь названїями Зевса (какъ думалъ еще *Welcker*). А изъ формы *Κρόνιον* было уже выведено, что Кроносъ былъ отцомъ Зевса (25 сл.): по *Usener'у*, образъ Кроноса въ сущности воплѣтъ тождественъ съ Зевсомъ.

Подобными омонимами, иногда различающимися лишь по суффиксамъ, являются, напр., *Marmar*=*Mamurius*, *Ἀθήνη*=*Ἀθηναίη*, *Περσεύς*=*Περσεύης*=*Περσεύς* (8 сл.), *Ἀχιλλεύς*=*Ἀχιλλεύς* и др. Омнимы, означавшіе вначалѣ одно и то же божественное существо, стали означать различныя суще-

1) Такїя же воззрѣнїя проводитъ *Schwartz* и въ друг. своихъ сочиненїяхъ: въ ст. *Noch einmal die gefesselten Götter bei den Indogermanen*“, *Zeitschr. d. Vereins f. Volksk.* 1893, 448—451, въ соч. „*Von den Hauptphasen in der Entwicklung d. altgriech. Naturreligion*“ (Sonderabdr. aus der *Bastian-Festschr.* B. 1896).

ства только тогда, когда разные суффиксы, посредствомъ которыхъ были образованы эти имена, начали давать поводъ къ новому толкованію омонимовъ (29).

Къ омонимамъ относятся и женскія формы именъ боговъ, образованныя отъ мужскихъ названій. Индоевропейцы, за исключеніемъ двухъ-трехъ женскихъ мнѣическихъ образовъ, почитатели первоначально лишь мужскія существа. Но, подъ вліяніемъ творческаго инстинкта, языкъ создавалъ къ именамъ мужскихъ божествъ женскія формы, которыя пріобрѣтали самостоятельное значеніе и, такимъ образомъ, особенно послѣ отдѣленія европейской вѣтви индогерманцевъ, къ мужскимъ божествамъ присоединились параллельныя существа женскія (26 ст.); въ индигитаментахъ появляются имена Limentinus и Limentina, Volumnos и Volumna; срв. Faunus и Fauna, Luperceus и Luperca, Liber и Libera и мн. др. (33); у грековъ— Ζεός и Δία, Διώνη, Τρίτων и Афина Τριτωνίς, Τριτώνη, Τριτωνία (36) Πέρσης и Πέρση, Ἐχάτος и Ἐχάτη (37) и т. д.

Но среди именъ боговъ довольно многочисленны и синонимы, т. е. часто одно и то же божество означаетъ разными именами. Благодаря сложенію съ новой основой въкоторыя имена пріобрѣтаютъ иной характеръ и окраску (срв. Ἐχάτη—Ἐχαέρρη, Ἐχάτος—Ἐκηβόλος, Ἄρτεμις—Ἀρίστη, Ἀριστάρχη и Ἀριστοβόλη—48 сл.). Отдѣльныя представленія о богахъ, различныя стороны ихъ существа вызывали къ жизни часто и новыя слова (56 сл.): Ζεός, насколько мы можемъ судить по названію его праздника Πάνδια назывался и Πάνδιος (герой Πανδίων, что является лишь иною формой имени Πάνδιος, былъ первоначально богомъ Зевсомъ) и т. д. Итакъ, одни и тѣ же боги означались многими именами: синонимами и омонимами, которые, несмотря на всю свою многочисленность, повидимому относились къ сравнительно небольшому кругу божествъ. И вотъ *Usener* задаетъ себѣ вопросъ, какъ возникли эти божественныя существа. Религіозныя понятія, какъ и всѣ остальные, развиваются, по *Usener*'у, изъ индивидуальныхъ представленій, которыя постепенно переходятъ въ видовыя понятія и затѣмъ въ родовыя идеи. Въ самомъ началѣ обоготворяется каждое отдѣльное явленіе или дѣйствіе: напр., молнія, снопъ въ полѣ, пучокъ звѣробоя,—все это были боги на мгновение (*Augenblicksgötter*). Но впослѣдствіи, при одномъ и томъ же поводѣ, человѣкъ, естественно, возвращается къ одному и тому же представленію о богѣ. Благодаря этому боги, съ теченіемъ времени, выступаютъ съ извѣстной, узкой и точно ограниченной сферой дѣятельности. Для каждаго обстоятельства, которое могло представлять важность для тогдашняго человѣка, были созданы особыя боги, получившіе яркія, выразительныя наименованія; такимъ образомъ обоготворены были не только дѣйствія и состоянія, взятыя какъ цѣлое, но также всевозможныя части ихъ, отдѣльные акты и моменты. Этѣхъ боговъ *Usener* называетъ специальными божествами (*Sondergötter*, 75 сл.==

dii proprii, dii certi). Такъ, у римлянъ встрѣчаются часто такія спеціальныя божества, indigumenta, напр., Vervactor, (вспахивающій паровое поле), Seia, (вѣдающая посѣянный хлѣбъ), Proserpina (богиня растущаго хлѣба), Flora и т. д. (76 сл.). У литовцевъ и латышей также можно указать большое число такихъ боговъ (79 сл.); но изъ ихъ божествъ одинъ лишь Перкунасъ (слав. Перунъ) восходитъ къ индоевропейской порѣ, остальные относятся къ эпохѣ самостоятельнаго культурнаго развитія прусско-литовско-латышскаго племени (109). Но и греки имѣли много такихъ спеціальныхъ боговъ съ очень узкой сферой дѣятельности; ихъ больше, чѣмъ думаютъ обыкновенно (122 сл.). Дамія и Аукесія въ Пелопоннесѣ и на Эгинѣ, Хариты, Ауксо, Ἠγεμόνη, Фалло и Карпо, Ἀγλαυρός, Πάνδροσος и Герса (Ἐρση), Эрехтей и Триптолемъ (богъ тройнаго вспахиванія), Іатръ, Пэонъ, Іасъ, Іасо, Панакія, Акесо, Эпіона, Гигея и мн. др. — суть такія спеціальныя божества.

Особенно возбуждало религіозное чувство небесное свѣтило, которому, какъ мы видимъ на примѣрѣ греческаго Зевса, приписывались всякія благотворныя дѣйствія (177 сл.); поэтому, между спеціальными богами мы часто встрѣчаемся съ божествами солнца; такъ, напр., имена Λόκος, Λυκάων, Λυκηγενής означали первоначально самостоятельнаго бога свѣта (199); слѣды его культа сохранились въ Аѳинахъ (221 сл.). Но имя его перенесено было позднѣе на Зевса и Аполлона, когда культъ этихъ боговъ достигъ большого развитія: въ это время нѣкогда самостоятельный богъ свѣта Λόκος отошелъ на задній планъ.

Подобнымъ же образомъ и въ эпитетахъ боговъ часто скрываются первоначально самостоятельные боги: напр., въ эпитетахъ Артемиды Ἀριστάρχη, Καλλιόχη и др., Аѳины Νίκη, Ὑγίεια, Ἀλαλχομένης и др. таятся нѣкогда самостоятельныя божественныя существа, которыя слились позднѣе съ иными, болѣе мощными богами. На основаніи эпитетовъ великихъ боговъ можно, стало быть, установить значительное число такихъ второстепенныхъ спеціальныхъ боговъ, которые, съ возвышеніемъ культа главныхъ боговъ, опустились на ступень демоновъ и героев (24 сл.).

Герои, по мнѣнію Usener'a, отчасти выросли изъ умершихъ предковъ (впрочемъ, Usener отвергаетъ существованіе изначальнаго анимизма, такъ какъ культъ предковъ не можетъ считаться единымъ источникомъ религіозныхъ представлений: 254); но, отчасти, герои возникали и изъ демоновъ (253), и между ними оказались многіе спеціальныя боги, значеніе которыхъ упало. Герои, историческій характеръ которыхъ нельзя доказать, были всѣ первоначально богами (напр., Гераклъ, Діоскуры, Елена и мн. др.). Изъ почитанія предковъ боги не могли развиваться (I. 254). Такимъ образомъ, спеціальныя боги, по Узенеру, частью слились съ высшими богами, и имена первыхъ стали эпитетами послѣднихъ, частью же опустились до уровня демоновъ и героев (272 сл.).

Какъ же возникли эти высшіе боги? Возникновеніе верховныхъ боговъ *Usener*, вообще говоря, не возводитъ къ индоевропейской эпохѣ; въ ту пору, когда индоевропейцы раздѣлились уже на восточную и западную вѣтви, и когда эта послѣдняя раздѣлилась уже на отдѣльныя племена, такихъ боговъ еще не было, а существовали одни лишь спеціальныя божества.

Этихъ высшихъ боговъ, возникшихъ изъ божествъ спеціальныхъ, *Usener* называетъ личными богами (*persönliche Götter*). Среди спеціальныхъ боговъ нѣкоторые, особенно важные (какъ, напр., боги свѣта) возвысились надъ остальными, и изъ нихъ развилось впоследствии нѣсколько боговъ съ опредѣленною, пластической индивидуальностью, ставшихъ центромъ частнаго и общественнаго культа. Какимъ образомъ они развились, *Usener* показываетъ на слѣдующемъ примѣрѣ: Аполлонъ, явный богъ солнца и свѣта (I. 303) означаетъ собственно „Отвратитель бѣдствій“ (*abwendender Gott*), ἀλεξίχαιρος, *Avegruncus* (309 сл.). Только когда это имя стало въ языкѣ одинокимъ и непонятнымъ, могъ изъ первоначальнаго спеціальнаго бога свѣта, Аполлона, развиться личный, конечно, также свѣтовой богъ (312).

Возникновеніе личныхъ боговъ, стало-быть, обусловливается рѣчью: это—чисто языковой процессъ (*sprachgeschichtlicher Vorgang*). Благодаря тому, что имя важнѣйшаго спеціальнаго бога, вслѣдствіе языковыхъ измѣненій или вымиранія соответствующаго корня, утрачиваетъ связь съ живою рѣчью и свою былую прозрачность,—оно становится собственнымъ именемъ. И только тогда, когда понятіе бога связано съ собственнымъ именемъ, онъ пріобрѣтаетъ способность стать личностью въ мнѣніи, культѣ, искусствѣ, поэзіи. Возникновеніе личныхъ боговъ изъ многочисленныхъ спеціальныхъ божествъ знаменуетъ собой психическій процессъ переходъ отъ единичныхъ представленій къ высшимъ, болѣе глубокимъ понятіямъ. Лишь только тотъ или другой спеціальныи богъ становится личнымъ, онъ притягиваетъ къ себѣ родственныхъ спеціальныхъ боговъ. Послѣдніе или поглощаются имъ, если не имѣютъ особаго значенія, или же продолжаютъ жизнь въ качествѣ эпитетовъ личнаго бога или въ видѣ подчиненныхъ существъ въ его свѣтѣ (стр. 316 сл.).

Пока богъ не превращается въ пластическое существо, онъ безгласенъ и безличенъ. „Свѣтлый отецъ“ (*Ζεὺς πατήρ*, *Jupiter*), котораго греки и итальянцы поставили во главѣ своихъ боговъ, было понятіемъ, установившимся, въ языковомъ смыслѣ, уже въ отдаленное, доисторическое время, какъ это видно изъ сходства его съ индійскимъ *Dyaus pita*. Но уже въ Ригъ-ведѣ его заслоняетъ Индра. Причина того, что *Dyaus* у индусовъ не развился въ личнаго бога, заключается, по мнѣнію *Узенера*, въ ясности его имени (*djaus* значило „небо“, „день“); наоборотъ, имя

Индры, рано утратившее свою прозрачность, вполне приспособлено было къ тому, чтобы, на почвѣ такой неясности, богъ этотъ могъ развиваться въ могучаго личнаго бога (315 сл.).

Какъ только какой-либо личный богъ приобретаетъ наибольшее значеніе въ культѣ и становится способнымъ абсорбировать (поглощать) всѣ остальные божественныя силы, политеизмъ переходитъ въ монотеизмъ.

Изъ всего сказаннаго видно, что *Usener* является сторонникомъ натуралистическаго толкованія мифовъ, хотя онъ и признаетъ, что нѣкоторые боги представляютъ собою лишь обоготворенныя абстрактныя понятія. Но онъ не является приверженцемъ сравнительной мифологіи *Куна* и *Макса Мюллера* (324 сл.); съ другой стороны, онъ не считаетъ возможнымъ выводить греческую религію изъ одного анимизма или культа предковъ. Вотъ почему *Узенера* трудно причислить къ одному опредѣленному направленію въ современной наукѣ о религіи. Однако, основываясь на томъ, что высшихъ боговъ онъ не возводитъ къ индоевропейской эпохѣ, а считаетъ происшедшими изъ низшихъ, изъ существъ, подобныхъ демонамъ,—можно отнести его къ послѣдователямъ фольклорной школы *Манн-хардта*. Съ другой стороны, *Usener* исходитъ изъ предположенія, что о сущности божествъ можно съ увѣренностью судить по ихъ именамъ. Этотъ главный его постулатъ напоминаетъ собой принципы теоріи *М. Мюллера*. Изложенная выше схема образованія религіозныхъ понятій страдаетъ многими недостатками. *Usener* полагаетъ, что значеніе спеціальнаго божества вполне исчерпывается обозначающимъ его именемъ, но это не всегда такъ (напр., *Пэанъ* и др.). Кромѣ того, его объясненія основываются часто на весьма сомнительныхъ этимологіяхъ, противорѣчащихъ даннымъ современнаго языковѣдѣнія. Такъ, на стр. 73 онъ принимаетъ догадку *I. Scaliger'a*, *Forchhammer'a* и *Welcker'a*, что *Ахиллъ*, имя котораго этимологически тождественно съ именемъ *Ахелоя* (*Ἀχελῷος*), былъ первоначально богомъ воды (*Wassergott*); на стр. 64 онъ производитъ вторую часть имени *Πάν-δημος*, эпитета *Зевса*, отъ корня *djev* (т. е. *dieu*, откуда греческое имя *Ζεύς*). Но *δη* въ *δη-μος* нельзя сопоставлять съ этимъ корнемъ: ибо куда исчезъ безъ слѣда *j*? (срв. болѣе правильную этимологію слова *δήμος* у *Brugmann'a*, *Griech. Gramm.*,³ S. 300). Также *δυσ*—въ *Δύσποντος* и *Δύσποντος* онъ производитъ отъ корня *dju*, такъ что это имя сына *Пелопа* или *Эномея* означаетъ собственно „небесныя воды“. Герой былъ, слѣдовательно, по своему значенію подобенъ богу *Ахелюю* (70). Первоначальная форма имени *Ἀπόλλων* есть *Ἀπέλλων*; *Usener* считаетъ древнѣйшею формою имя *Ἀπ(π)έλλος*. Имя это онъ производитъ отъ корня лат. слова *pellō*—греч. *πέλλω*—*jω* (срв. *πέλω*, *πέλωμαι*): *Ἀππελλος* возникло изъ *ἀπ(ὀ)πέλλος* и значило то же, что и *ἀλεξίχακος*, „отвратитель“ (309 сл.). Эту этимологію принимаетъ и *M. Nilsson* (*Gr. Feste*, 1906, стр. 105). Но *pellere* вовсе не соответствуетъ греч. *πέλω* и, поэтому, па-

даетъ и вся этимологія (*Fröhde*, *Bezz.* Beitr. XIX, 1893, 230 сл., *Fick* и *Bechtel*, *Griech. Personennamen*², 438 думаютъ, что 'Απόλλων, дорійск. 'Απέλλων значило „прорицатель“ (*der Verkünder*) и имя его сопоставляютъ съ ἀπειλή и *appellare*; *Robert* у *Ed. Meyer*'a, *Gesch. d. Altert.* II, 98, производитъ имя бога отъ ἀπέλλα—загорода, хлѣвъ). Подобныхъ неправильныхъ этимологій у *Usener*'a много, и этимъ обстоятельствомъ подрывается значеніе всей теоріи.

Одно лишь *Usener* доказалъ неопровержимо: что греки, подобно италійцамъ, обладали значительнымъ количествомъ специальныхъ божествъ и героевъ. Но что эти второстепенныя божества древнѣ великихъ боговъ, этого *Usener*'у не удалось доказать; вообще же вся теорія его страдаетъ чрезмѣрной схематичностью.

Превосходный разборъ этого труда *Usener*'a далъ кн. *С. Н. Трубецкой* подъ заглавіемъ: Новая теорія образованія религіозныхъ понятій въ „*Χριστήρια*“, сборникъ статей въ честь Θ. Е. Корпа (М. 1896, стр. 299—342). *Трубецкой* не былъ, какъ извѣстно, специалистомъ-миѳологомъ: онъ отвергаетъ сравнительно-лингвистическій методъ *М. Мюллера* такъ же, какъ и теоріи *Спенсера* и *Гриппе* (стр. 301 сл., 329), и самъ склоняется, повидимому, къ демонологическому направленію, утверждая, что политеизмъ развился изъ полидемонизма (стр. 308—324; срв., однако стр. 330). Въ нѣкоторыхъ пунктахъ онъ соглашается съ авторомъ, но и онъ справедливо указываетъ на ошибочность стремленія *Usener*'а вывести все изъ именъ боговъ: богъ можетъ быть старше своего имени (стр. 305 сл., срв. стр. 312 сл.). Онъ возражаетъ также противъ мнѣнія, что до личныхъ боговъ были боги специальные (стр. 313 сл.); онъ указываетъ на недостоверность источниковъ, изъ коихъ *Usener* черпалъ свои свѣдѣнія о литовскихъ и латышскихъ божествахъ (стр. 315 сл.). Кн. *С. Н. Трубецкой* предполагаетъ сильное вліяніе чужихъ, пришлыхъ культовъ; но его мысль высказана вскользь, мимоходомъ и недостаточно аргументирована.

Синонимическихъ названій боговъ, о которыхъ трактовалъ *Usener* въ разсмотрѣнномъ уже трудѣ, касается и его статья „*Göttliche Synopse*“ (*Rhein. Mus.* LIII, 1898, I. 329 fg.), являющаяся, до нѣкоторой степени, дополненіемъ къ его предшествующей большой работѣ.

Usener старается установить новый рядъ синонимовъ для одного и того же божественнаго существа. Онъ указываетъ на то, что многіе герои имѣютъ, по преданію, *деуухъ* отцовъ, одного—божественнаго, другого—человѣческаго. Обычно имя смертнаго отца есть лишь болѣе древнее названіе того бога, который считается по мѳеу также отцомъ героя (332).

Эллинъ, напр., по мѳеу слыветъ сыномъ то Девкаліона то Зевса; но Зевсъ и Девкаліонъ тождественны. Слово Девкаліонъ произведено отъ того же корня, что и имя Зевсъ (333). Гераклъ сынъ Зевса и Амфитріона.

Но имя Ἄμφι-τρόων, происходящее во второй своей части от того корня, который является въ τείρειν, τέρητρον, τρίβειν, τρώμνι, τρώμα, τρώος, τροπᾶν и др., означаетъ бога-громовника, посылающаго свои перуны на востокъ и на западъ и поражающаго ими все (336). *Касторъ* и *Поллидевкъ* считаются сыновьями Зевса (Διόσχοροι) или же Тиндарея. Но имя Τυνδαρέως, произведенное отъ того же корня, что и Τυδαός (срв. скр. корень tud, лат. tundere, tudes „молотокъ“) характеризуетъ „разрушителя“, т. е. лаконскаго бога молнии (340 сл.). *Аμφιонъ* и *Зетъ*—сыновья Зевса или Эпопея. Этотъ Эпопей, богъ, взирающій съ неба на все, что дѣлается на землѣ, идентиченъ съ Зевсомъ (срв. эпитеты Зевса Ἐπόπτης, Ἐπόφορς и др. 342 сл.) *Πυριωτὶ* (Περίθοος) также сынъ Зевса, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, и Иксиона, который тождественъ съ Зевсомъ. Имя его означаетъ владыку солнечнаго колеса („Radmann“ 345 сл.).

Когда изъ такихъ специальныхъ боговъ развивается богъ личный, остальные божества либо поглощаются имъ, если имя ихъ легко могло быть измѣнено въ форму прилагательнаго (напр., Ζεὺς Λόχσιος или Ἀπόλλων Λόχσιος) либо остаются самостоятельными, если ихъ имена, благодаря своей неясности, производили впечатлѣннѣ собственныхъ именъ; но тогда эти божества опускаются на ступень героевъ, часто приведенныхъ въ генеалогическую связь съ личными богами (378).

Личность и труды *Usener'a* оказали могучее вліяніе на современную германскую науку. Изъ многочисленныхъ его учениковъ выдаются: *Herm. Diels, Alb. Dieterich* (см. ниже) и др.; отчасти испытали на себѣ его вліяніе *Reitzenstein, Wendland, Deissmann*, большинство представителей новой филологической школы въ библейской наукѣ, равно какъ и германистъ *Fr. Kauffmann*. (род. 1863). Всѣ эти изслѣдователи, впрочемъ болѣе приближаются къ фольклористическому направлению¹⁾.

Сравнительнымъ мифологомъ своеобразнаго толка представляется французскій ученый *P. Regnaud*; ²⁾ онъ признаетъ существованіе общей религіи у индоевропейцевъ той поры, когда они еще не распались на отдѣль-

¹⁾ Изъ другихъ работъ *Usener'a* упомяну о слѣдующихъ: *Italische Mythen*, Rh. Mus. XXX, 1875. *Weihnachtsfest 1889; Sintflutsagen 1899; Dreiheit 1903; Heilige Handlung*, Arch. f. RW. VII, 1904. *Vorträge u. Aufsätze*, 1907; *Keraunos* (Rheinisch. Mus. LX. 1905, 1—30) и др. Въ 1913 г. вышелъ сборникъ мелкихъ статей Узенера: *Kl. Schriften* (въ IV томахъ). О немъ см. *E. Schwartz, Herm. Usener*, Berl. 1906 и *Deubner* въ *Biogr. Jahrb.* XXXI, 1908, 53—74.

²⁾ Авторъ трудовъ: „*Le Reg-Veda et les origines de la mythologie indoeuropéenne*“, (Paris 1892), *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce*“ (Paris 1894, срв. рецензію въ *Lit. Centralbl.* 1895, I, 1250 и *Jahresh. üb. die Fortschr. d. kl. Altertv.* CII, 1899, I, 145) и „*Comment naissent les mythes* (P. 1897).

ныя племена, но считаетъ ее очень примитивной. Болѣе всего элементовъ этой старинной религіи удержалось въ Ригь-Ведѣ.

Regnaud желаетъ доказать, что индоевропейскія божества всѣ почти обязаны своимъ происхожденіемъ пѣснямъ, которыя пѣлись при возжиганіи священнаго огня и поддерживаніи его съ помощію горючихъ жидкостей. Такъ, ἀθανάτοι-amrtas означаетъ живое пламя священнаго огня; ἀρβροσία—растаявшій отъ дѣйствія огня жертвенный жиръ; Уранъ (отъ ὄρα—жарь, лѣтній зной) есть также блестящій, жертвенный огонь; облака, окружающія его.—жирные соки на алтарѣ. Такъ, Олимпъ, Кроносъ и Рел, Зевсъ и Гера, Гадесъ, 9 музъ, Сирены—все это, по увѣренію *Regnaud*—различные атрибуты и состоянія жертвеннаго огня ¹⁾.

Въ другомъ своемъ сочиненіи: *Comment naissent les mythes* P. 1897, *Regnaud* также доказываетъ, что мѣны и легенды имѣютъ источникомъ своимъ литургическіе (богослужебные) тексты и развились въ праязычную эпоху благодаря культу священнаго огня (р. 1). Это положеніе онъ иллюстрируетъ на сказкѣ о Мальчикѣ съ пальчикъ, которую цѣликомъ возводитъ къ Ведамъ. Напр., начало ея: „Жили были нѣкогда дровосѣкъ и его жена, у нихъ было семь сыновей“ онъ объясняетъ изъ Ригь—Веды I, 164, 1, гдѣ говорится: видѣлъ я тамъ хозяина дома, имѣющаго семь сыновей (р. 3) и т. д. Въ формулахъ ведійскихъ гимновъ сохранились, по его мнѣнію, слѣды древнѣйшихъ сказокъ (р. 54). *Regnaud* приходитъ, въ концѣ концовъ, къ заключенію, что прототипомъ Мальчика съ пальчикъ является Агни. Столь же фантастичны объясненія преданій о всемірномъ потопѣ (р. 54 и 58 слл.), объ Урваси и Пуруравасѣ (р. 153 слл.) и т. д.

Rudolf v. Ihering, знаменитый историкъ римскаго права, въ своемъ трудѣ *Vorgeschichte d. Indoeuropäer* Lpz. 1894, пытается возвести многочисленные религіозные институты римлянъ, особенно обрядъ *ver sacrum*, (309 слл.) къ индоевропейской эпохѣ или, по крайней мѣрѣ, къ слѣдовавшей за ней порѣ странствованій отдѣльныхъ индоевропейскихъ племенъ. Такъ, обычай гаданія по внутренностямъ животныхъ восходитъ къ тому времени, когда, кочуя, люди хотѣли убѣдиться въ здоровости климата той страны, гдѣ они думали поселиться; происхожденіе обычая *servare de caelo* относится, по мнѣнію *v. Ihering'a*, еще къ той порѣ, когда вождь кочевой орды наблюдалъ въ полночь небо, чтобы рѣшить, можно ли на слѣдующій день продолжать свой путь; а въ *ver sacrum* *v. Ihering* видѣлъ отраженіе доисторическаго выступленія арійцевъ съ ихъ прародины (319 слл.) и т. д.

Къ школѣ *Mannhardt'a* и *Schwartz'a* можно до нѣкоторой степени отнести и извѣстнаго изслѣдователя классической мѣнологіи *W. H. Roscher'a*,

См. *Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce* Paris 1894.

(род. 1845), редактора прекраснаго изданія: *Ausführliches Lexicon d. griechischen u. römischen Mythologie* (Lpz. 1884 сл.); *Roscher'a*, вообще говоря, трудно отнести къ определенной группѣ мѣологовъ: онъ противникъ школы *Kuhn'a* и *M. Müller'a*: противъ нея онъ рѣшительно высказывается въ одной изъ своихъ рецензій ¹⁾. Онъ привлекаетъ къ сравненію часто мѣиы и обычаи неродственныхъ грекамъ и италійцамъ народовъ, но въ общемъ пониманіи мѣологіи онъ расходится съ послѣдователями антропологической школы *Andrew Lang'a*. Самъ онъ считаетъ себя приверженцемъ направленія *Mannhardt'a*, которому удалось, по мнѣнію *Roscher'a*, соединить положительныя стороны сравнительнаго метода съ принципами филологической критики, и стать такимъ образомъ основателемъ новаго мѣологическаго направленія ²⁾.

Основой мѣиовъ *Roscher* считаетъ, главнымъ образомъ, астрономическія явленія природы. Съ этой точки зрѣнія онъ уже въ прежнихъ трудахъ своихъ считалъ Геру и Юнону богинями мѣсяца, Аполлона и Марса — солнечными божествами, Гермеса — богомъ вѣтра и т. д. И въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ (см. гл. обр. монографію *Ueber Selene und Verwandtes* Lpz. 1890 и добавленіе къ ней: *Nachträge zu meiner Schrift über Selene und Verwandtes* Lpz. 1895) *Roscher* исходитъ изъ древнѣйшихъ народныхъ представленій о мѣсяцѣ. На основаніи обширнаго и тщательно подобранаго матеріала *Roscher* доказываетъ, что образъ богини мѣсяца развился изъ этихъ народныхъ представленій о лунѣ.

Блестящій, золотой мѣсяцъ представлялся народному воображенію таинственнымъ дискомъ, рогомъ и т. д.; поэтому и Селена (какъ богиня мѣсяца) имѣетъ надъ головой своей круглый дискъ или серпъ луны; яркость мѣсяца повела къ тому, что она изображалась съ факеломъ въ рукѣ (18 сл.); Селену представляли летящей по небу или ѣдущей въ колесницѣ, на быкѣ, конѣ (36 сл.). Какъ и Геліосъ, она появляется изъ-за океана и снова погружается въ него (44 сл.). Такъ какъ луна, по старинному повѣрью, является причиною росы и способствуетъ росту растений, то и богиня мѣсяца является, вмѣстѣ съ тѣмъ, и богиней урожая (49 сл.; 61 сл.). Мѣсяцъ оказываетъ вліяніе на менструацію у женщинъ и на роды (55 сл.): онъ покровительствуетъ волшебству, и поэтому богиня мѣсяца становится также богиней гаданія и магіи (48 сл.). Такъ какъ охота часто совершалась въ первобытное время въ лунныя ночи, то богиня мѣсяца стала покровительницей охоты (92 сл.). Такъ объясняетъ *Roscher*

¹⁾ B. ph. W. 1893, S. 1298 fg.; ср. и его статью: *Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griechischen Mythologie und die Bedeutung des Pan*, Arch. f. Religionswissenschaft I 1898, S 43 fg., особ. S 48 fg.

²⁾ См. цитир. ст. въ Arch. f. RW. 50 сл.

культъ Селены, ея атрибуты и символы и доказываетъ, что первоначально она была типичной богиней мѣсяца (102 сл.).

Впрочемъ, не только Селена, но и Артемида-Дiana Гера-Юнона, Афродита, Геката, даже нѣкоторыя героини, какъ Европа, Пасифая, Антиопа, Медея, Каллисто, Аталанта, Ифигенія, Медея, Кирка, Елена, Федра были первоначально богинями мѣсяца и лишь впоследствии опустились на ступень простыхъ героинь (126 сл.).

Статья *Roscher'a* „Nachträge zu meiner Schrift über Selene und Verwandtes“ Leipz 1895 вызвана отчасти рецензіей на его прежній трудъ, помѣщенной *Wieseler'омъ* въ *Götting. Gelehrt. Anzeigen* 1891. 507—613.

Въ послѣднее время *Roscher* усиленно работаетъ надъ изученіемъ символики чиселъ. Онъ доказываетъ, что наир., число 9 имѣло религіозно-обрядовое значеніе въ гомеровскихъ поэмахъ и орфической теологіи, въ связи съ дѣленіемъ мѣсяца на три недѣли по 9 дней въ каждой. Этому календарю предшествовало, въ эпоху бэотійской культуры, дѣленіе мѣсяца на четыре недѣли по 7 дней въ каждой. Мистическое значеніе числа 40 обусловлено было, по мнѣнію *Roscher'a*, сорокоднвнымъ срокомъ нечистоты роженицы.

Изъ другихъ работъ *Roscher'a* слѣдуетъ упомянуть объ интересномъ изслѣдованіи: *Ephialtes. Eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume u. Alpdämonen des klass. Alt.* (Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. XX, 1900), посвященномъ кошмарамъ и домовымъ въ народныхъ повѣрьяхъ. Имя Эфіальтъ происходитъ, по его мнѣнію, отъ ἐπι+ἄλλομαι („вспрыгиваю“; срв. лат. incubus); однимъ изъ многочисленныхъ имепъ демоновъ было Ὠφέλης, откуда возникло впоследствии имя Μεγιστοφάλης, прообразъ знаменитаго Мефистофеля. Наконецъ, въ изслѣдованіи о „Кинантропій“ *Roscher* собралъ множество—76—данныхъ, доказывающихъ интимную связь собаки и волка съ хтоническими (подземными) демонами и душами усопшихъ (Abh. XVII, 1897) ²⁾.

1) См. труды *Roscher'a*: Die enneadischen u. hedomad. Fristen u. Wobchen d. ältest. Griechen (Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXI, 1903); Die Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythos d. Griechen (ib. XXIV, 1904); Enneadische Studien, Versuch einer Gesch. d. Neunzahl bei den Griechen (ib. XXVI, 1907); Die Zahl 40. im Glauben, Brauch. u. Schritttum d. Semiten (ib. XXVII, 1909); Die Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren d. Griech. u. anderer Völker (Ber. Sächs. Ges. d. Wiss. LXI, 1909)

2) Въ духъ школы Шварца и Мангардта работаютъ также *C. Bonner*, A Study of the Danaid myth (Harvard Studies in class. philol. XIII, 1902, 129 слл.), *J. W. Beck*, L. Apulei fab. de Psyche et Cupidine, Groning. 1902; *J. v. Negelein*, Der Tod als Jäger u. sein Hund. (Zeitschr. des Vereins f. Volksk. XIII, 1903); Das Pferd im Seelencult (Z. d. Ver. f. Volksk. XI—XII). Pferd im arischen Altertum (Teutonia II, 1903); см. объ этихъ работахъ *v. Negelein'a* книгу *B. П. Клингера*: Животное въ античномъ и современномъ суевѣрїи, Кіевъ, 1911, стр. 112 сл. 243 слл.

IV.

Историко-филологическая школа.

Крайности и неудачи сравнительно мифологического направления вызвали, наконец, естественную реакцию. Сопоставление мифов и этимологический анализ либо были отвергнуты вовсе, либо стали применяться не для реконструкции первобытной индоевропейской религии, но в целях выяснения данного мифа, его сущности и значения. Это новая школа ученых ограничивается в своих изследованиях одною лишь определенной мифологией (напр. греческой, римской, германской), отказываясь заглядывать по ту сторону Гомера и Гесиода, в туманную даль индоевропейской старины. Так как она пользуется при этом филологическими методами, занимаясь, главным образом, критическим изследованием сохранившегося материала,—то многие (напр. *Roscher*, *Král*, *Jiráni*)¹⁾, называют эту школу филолого-критической. Мы видели уже, что и *Usener* и *Roscher*, отчасти, могут считаться последователями этого направления. Вообще, оно не ново, и зародыши его можно отыскать еще в античной науке.

Прежде всего мы должны коснуться тех мифологов, которые выдвигают различные местные культы, лишь впоследствии слившиеся в общегреческую религию. Самым ярким представителем этой племенной или „локальной“ теории греческой мифологии был знаменитый *Carl Otfried Müller* (1797—1840), *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie Götting.* (1825) отчасти *P. W. Forchhammer* (1801—1894)²⁾,

К той же области „нижней мифологии“ относятся работы *Ch. Michel*: *Les bons et mauvais esprits dans les croyances de l'ancienne Grèce* (*Revue d'hist. et de la littér. relig.* 1910); *S. Seligmann's* *Der böse Blick*, I—II, 1910, проф. *Н. Ф. Сушцова*: О свадебных обрядах, преимущественно русских 1881; Хлеб в обрядах и пьеснях 1885; Культурные переживания 1890; Колдуны, ведьмы и упыри 1891; *Евг. В. Анничкова* (ученика гениального Александра Веселовского): Весенняя обрядовая пьеса на Западе и у славян 1903—1905, Язычество и др.-русская проповедь, *Old russian pagan cults* (труды III междунар. конгресса историков религий), проф. *Д. П. Шестакова*: Иссл. в обл. греч. нар. сказ. о свят. Варш. 1910 и т. д. Не имья возможности перечислять здѣсь многочисленныя другія работы въ данномъ направленіи, я позволю себѣ отослать читателя за болѣе подробными свѣдѣніями къ книгѣ *O. Gruppe*, *Mytholog. Literatur* Lpz. 1908, стр. 320—382.

1) Über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der griech. Mythologie u. s. w. *Arch. f. Religionsw.* I, 1898, 50 сл.

2) Изъ его трудовъ назову: *Apollons Ankunft in Delphi*, Kiel 1840; *Die Sphinx*, ib. 1852; *Achill*, ib. 1853; *Daduchos*. Einl. in *das Verständniss d. hellen. Mythen*, *Mythensprache u. mythischen Bauten*, ib. 1875; *Die Wanderungen der Inachostochter Io*, ib. 1880; *Erklärung der Ilias* ib. 1884; *Prolego-*

а однимъ изъ самыхъ усердныхъ послѣдователей *O. Müller'a* является его однофамилецъ *H. D. Müller*, который, въ многочисленныхъ прежнихъ своихъ работахъ, проводилъ мысль, что каждое греческое племя почитало только два божества: мужское и женское. Вслѣдствіе переселеній, культы мѣстныхъ божествъ переносились къ другимъ племенамъ, благодаря чему получались самыя различныя сочетанія, пока, наконецъ, не одержала верхъ та система, которую мы находимъ въ гомеровскомъ эпосѣ. Этому же воззрѣнію держится *H. D. Müller* и въ послѣднихъ своихъ трудахъ. Такъ въ „Historisch mythologische Untersuchungen“, Götting. 1892, онъ считаетъ, напр., Диомеда представителемъ малоазійскихъ дорянъ, вышедшихъ изъ Аргоса, Эномая—національнымъ героемъ первобытныхъ жителей Элиды, Пелопса—героемъ ихъ ахейскихъ противниковъ и т. под.

Я не буду здѣсь подробно останавливаться на устарѣвшихъ уже трудахъ *S. O. Müller'a*, какъ и на воззрѣніяхъ представителей прежней филологической школы: *K. Lehrs'a* (1802—1878), *F. Creuzer'a* (1771—1856: *Symbolik u. Mythologie der alten Völker I—IV* 1810—1812), *Lobeck'a* (1781—1860)¹⁾ и др. и обращусь прямо къ новѣйшимъ ученымъ.

Локальной теоріи придерживается *F. Deneken* въ ст. *Heros* въ *Roschers Ausf. Lex. d. gr. u. röm. Mythol. I*, 2441 сл. (срв. разборъ этой статьи у *A. Н. Деревницкаго* въ *Фил. Об. I*, 1, 1891, 45). Слово *ἦρως* означаетъ въ *Иліадѣ* воина; только впослѣдствіи оно получило значеніе древняго героя, а еще позже стало употребляться въ смыслѣ полубога (*ἡμίθεος*). Герои возникали или благодаря тому, что на людей переносились извѣстныя черты мифовъ о богахъ, такъ что нѣкоторые греческія преданія являются соединеніемъ элементовъ мифическихъ и историческихъ, или же благодаря тому, что какой-либо богъ утрачивалъ свое первоначальное значеніе, напр. вслѣдствіе возвышенія культа другого, болѣе могущественнаго бога, принималъ болѣе человѣческой образъ, опускался до степени героя (2445 сл.). *Іонійцы*, какъ видно изъ гомеровскихъ поэмъ, не имѣли еще культа героевъ; ихъ замѣняли боги, находившіеся въ живомъ и интимномъ общеніи съ людьми; культъ же героевъ возникъ впервые у племенъ неіонійскихъ либо вслѣдствіе того, что первоначальныя божества опустились ступеню ниже (*Амфиарай*, *Трофоній* и др.), либо вслѣдствіе того, что у этихъ племенъ приобрѣлъ важное значеніе культъ мертвыхъ, который иногда вызывалъ за собою и культъ героевъ (2447 сл.). Въ доказательство своего утвержденія *Deneken* ссылается на то обстоятельство, что культъ героевъ и мертвыхъ въ іонійскихъ поэмахъ Гомера представляется очень смутнымъ. Культа усопшихъ въ древнія времена у іонійцевъ вообще не было, только въ

mena zur Mythol. als Wissenschaft und Lexikon d. Mythensprache ib. 1891, Homer, seine Sprache, die Kampfplätze seiner Heroen u. Götter in der Troas ib. 1893.

¹⁾ Изъ его трудовъ замѣчательнъ „*Aglaophamus*“ I—II, 1829.

позднѣйшихъ частяхъ эпоса онъ обнаруживается болѣе или менѣе ясно. Слѣдовательно, у іонійцевъ онъ либо вообще не развился, либо очень скоро исчезъ (2452 сл.). Въ Иліадѣ нѣтъ слѣдовъ и культа героев; они начинаютъ проявляться только въ Одиссеѣ. Древній іонійскій эпосъ знаетъ лишь героев сказаній, которые не требуютъ культа (2455). Культъ этотъ возникъ, главнымъ образомъ, въ Беотіи и у дорійцевъ въ VIII или VII стол. и даже, можетъ быть, столѣтіемъ раньше.

Въ данномъ случаѣ можно, впрочемъ, возразить, напр., что не всегда сужденія ex silentio бываютъ правильны: изъ того, что іонійскій эпосъ (другихъ примѣровъ изъ этой эпохи мы не имѣемъ) умалчиваетъ о культѣ героев, не слѣдуетъ, что его не было тогда *только* у іонійцевъ: можно думать, что его и *вообще* въ ту пору не существовало.—Къ этому направленію можно отчасти отнести и знаменитаго берлинскаго филолога *U. v. Wilamowitz-Möllendorff'a* (род. 1848). Уже въ статьѣ „Isyllos von Epidauros“ (Philologische Untersuchungen, IX, Berl. 1886, 101 fg.) онъ разсматриваетъ Аскленія, какъ мѣстнаго эссалійскаго демона. Подобнымъ же образомъ въ своемъ изданіи Еврипидова Геракла (В. 1895²) онъ признаетъ Геракла дорійскимъ миѣическимъ существомъ. Эолийцы, іонійцы, элейцы, ахейяне и иныя племена первоначально его не знали. Гераклъ почитался сперва лишь у дорянъ, эолянъ и эссалійцевъ, племена, нѣкогда составлявшихъ единое цѣлое. Гераклъ былъ, по его мнѣнію, національнымъ идеаломъ дорянъ, ихъ представителемъ, въ которомъ воплотились всѣ выдающіяся особенности этого племени (I. 27, 33); вначалѣ это—человѣкъ, впоследствии—божество (I 33). Вотъ почему у дорійскихъ племенъ онъ почти не имѣлъ культа, тогда какъ у іонійцевъ, къ которымъ онъ перешелъ уже въ качествѣ героя, и которые не знали объ его человѣческомъ происхожденіи, онъ былъ окруженъ довольно значительнымъ культомъ (54 сл.); только здѣсь и развился культъ Геракла, какъ божества.

Миѣическія личности, въ родѣ Лива и Гименея, являются только воплощеніемъ опредѣленной пѣсни (28). Гипполитъ почитался въ Трезенѣ дѣвушками, посвящавшими ему предъ свадьбой свои волосы. Слѣдовательно, Гипполитъ есть существо, подобное Гименею. Какъ цѣломудренный демонъ брака („Nochzeitsdämon“), Гипполитъ рано поставленъ былъ въ связь съ Артемидой (33). Разсказъ объ его отношеніяхъ къ Федрѣ, супругѣ Тезея, не имѣетъ символическаго смысла, но есть простая новелла, разсказъ о событіи, имѣвшемъ мѣсто среди людей; лишь позднѣе эта новелла присоединена была къ имени трезенскаго „брачнаго демона“. Преданіе же о его смерти, по которому собственные его кони взбѣгались отъ испуга и до тѣхъ поръ волочили его за собой, пока онъ не умеръ, возникло въ слѣдствіе ложнаго толкованія его имени Ἴππόλυτος.

Такимъ образомъ, Гипполитъ представляется *Wilamowitz'у* символомъ свадебной пѣсни, символомъ, къ которому разсказъ объ отношеніяхъ

героя къ Феду́ примкнулъ совершенно случайно; преданіе о его смерти —этимологическаго происхожденія.

Такимъ же точно способомъ объясняетъ *Wilamowitz* въ статьѣ „*Hephaistos*“ (*Nachr. Ges. d. Wiss. zu Götting.* 1895, 217 сл.) и мифъ о Гефестѣ. По мнѣнію названнаго ученаго, значеніе Гефеста, какъ бога огня, не было первоначальнымъ. Культъ его встрѣчается лишь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ Греціи; его не знаетъ, напр., Бэотія или Пелопоннесъ; собственнымъ мѣстомъ пребыванія этого божественнаго кузнеца является восточная часть греческаго міра, главнымъ образомъ Лемносъ (229). Онъ не принадлежалъ, слѣдовательно, къ числу тѣхъ боговъ, которыхъ греки почитали еще на родинѣ, но это былъ богъ эллиновъ, поселившихся на островахъ Эгейскаго моря, откуда онъ и перешелъ въ эпосъ. Первоначально Гефестъ не принадлежалъ къ олимпійцамъ: онъ былъ кузнецомъ боговъ, и греки представляли себѣ его въ образѣ хромого калѣки. Но такъ какъ онъ сталъ впослѣдствіи почитаться, въ качествѣ кузнеца боговъ, на Самосѣ, гдѣ процвѣталъ культъ Геры, то она стала его матерью (238 сл.). Онъ представлялся въ видѣ калѣки, и, поэтому, возникло преданіе, что Гера, вслѣдствіе его непригодности къ чему-нибудь другому, обучила его ремеслу (236 сл.). Разсказъ о томъ, что онъ имѣлъ супругою одну изъ Харитъ или Афродиту, обязанъ своимъ возникновеніемъ фантазіи поэтовъ. Извѣстенъ мифъ о томъ, что Гефестъ былъ сброшенъ Герой съ неба; нѣкоторые ученые усматривали въ этомъ паденіе огня съ неба на землю; но такое толкованіе кажется *Wilamowitz*'у не болѣе удачнымъ, какъ если бы кто вздумалъ сравнивать молнію съ окуркомъ сигары, брошеннымъ божествомъ (253 сл.). Есть также мифъ о томъ, какъ Гефестъ изготовилъ для матери своей Геры волнебное кресло, съ котораго она не могла подняться: мифъ этотъ *Wilamowitz* объясняетъ такъ: древнѣйшія изображенія божествъ изготовлялись изъ дерева; вспомнимъ, напр., изображеніе Артемиды 'Ορδία или Λυγόδέτρα въ Спартѣ. Также идолъ Геры на Самосѣ былъ деревянный и помѣщался на тронѣ, какъ бы прикованный къ креслу (234 сл.).

Мы видѣли, какъ *Wilamowitz* объясняетъ сущность и значеніе Геракла. Это эллинскій богъ. Но Гераклъ не былъ вначалѣ богомъ всѣхъ эллиновъ, онъ былъ лишь богомъ дорянъ, которые видѣли въ немъ идеальнаго представителя своего племеннаго типа. Сага о немъ содержитъ отчасти историческое ядро (28 fg), онъ самъ былъ первоначально человѣкомъ; позднѣе, и именно у іонійцевъ, ему стали воздавать божескія почести. Имя его, 'Ηρακλῆς возникло только въ Аргосѣ.—Итакъ Гераклъ, по *Wilamowitz*'у—является идеаломъ дорійскаго племени ¹⁾.

1) Кромѣ *Wilamowitz*'а, къ историко-филологической школѣ нужно еще отнести изслѣдователей мѣстныхъ культовъ и мифовъ, какъ: *S. Wide* (культы Трѣзена, Эпидавра, Герміоны и Лаконіи), *Immerwahr* (Аркадія),

Многіе изъ русскихъ филологовъ также разрабатывали вопросы мифологии и исторіи религіи. Такъ, проф. *Н. И. Новосадскій* посвятилъ обширныя изслѣдованія древне-греческой мистикѣ: Элевсинскимъ мистеріямъ (Спб. 1887), Культѣ кавировъ (Варш. 1891) и Орфическимъ гимнамъ (Варш. 1900). Кавиры, культъ которыхъ особенно распространены былъ въ средѣ іонійскаго и дорійскаго племени, были, по мнѣнію Н. И. Новосадскаго, божествами свѣта (Культъ Кавировъ, стр. 60, 72 сл., 82 и т. д.); культъ этотъ проникъ въ Грецію не съ Востока (стр. 36—42), но изъ Теракіи (42 сл.); авторъ доказываетъ, что въ самоэракійскихъ мистеріяхъ существовало три степени посвященія, какъ и въ Элевсинѣ (96), и что сообщаемыя Мнасеємъ Патарскимъ имена Кавировъ не носили мистическаго характера (49 сл.).—Цѣнною является и другая работа Новосадскаго, посвященная орфическимъ гимнамъ: она выясняетъ намъ отношеніе между списками, содержащими орфическіе гимны, во многихъ случаяхъ возстановливаетъ правильный текстъ; авторъ впервые примѣняетъ къ изслѣдованію метрики языка и гимновъ статистическій методъ, дающій ему возможность датировать сборникъ началомъ II в. до Р. Хр. (Орф. гимны, 235); раскрывъ тѣсную связь гимновъ съ орфическимъ движеніемъ и философскими ученіями древней Греціи, а также съ народной религіей и суевѣріемъ, *Н. И. Новосадскій* приходитъ къ заключенію, что мѣстомъ составленія сборника былъ Египетъ (стр. 239—240), а цѣлью—потребности литургіи (240).—Изъ мелкихъ работъ *Н. И. Новосадскаго* слѣдуетъ отмѣтить статью: „Къ вопросу о культѣ Изиды въ Греціи“ (Ж. М. Н. Пр. 1885, іюль, стр. 333—338), въ которой онъ доказываетъ что культъ Изиды, отождествленной греками съ Деметрой, въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, напр., въ Атикѣ, не носилъ мистическій характеръ; замѣтку о Котито (Ж. М. Н. Пр. 1886 іюнь, стр. 118—124), въ которой авторъ, вопреки мнѣнію Сентъ-Круа, доказываетъ, что культъ этого божества

Odelberg (Коринѣ, Фліунтъ, Сикіонѣ), *Fr. Studniczka* и *L. Malten* (Кирена), *W. Aly* (Критъ), *B. В. Ламъшевъ* и *Neustadt* (Ольвія), *K. Pilling* (Пергамъ), *W. A. Oldfather* (Локрида) *R. Pettazoni* (Сардинія), а также такихъ ученыхъ, какъ *O. Crusius* (Beitr. z. griech. Mythol. 1886; Sagenverschiebungen, S.-B. Bayr. Akad. 1905), *Ferd. Dümmler*, *Bethe* (Homer u. die Heldensage 1902; Die trojan. Ausgrab. u. die Homerkritik, Neue Jahrb, VII, 1901; XIII, 1904), *Wecklein*, *P. Friedländer* (Argolica, Quaest. ad Graec. historiam fabularem pertinentes, Berol. 1905; Herakles, Sagengeschichtl. Unters. B. 1907); *P. Girard*, *J. Würthelm* (De Aiakis orig., cultu, patria, Lugud. 1907; срв. De argonautarum vellere aureo, Mnemos. XXX, 1902); *Fr. Marx*, *Fr. Pfister* (изслѣдователи культа реликвій въ древности), *A. Gercke* и многіе другіе изслѣдователи, ограничивающіе свою задачу изученіемъ одного памятника древней поэзіи или же мифовъ и культовъ одной опредѣленной страны и ихъ странствованіемъ въ предѣлахъ послѣдней.

посиль не мистическую, а оріастическую окраску; и статью о почитаніи реликвій въ древней Греціи (Варш. Унив. Изв. 1889, 5).

Проф. *Θ. Φ. Зѣлинскій*, глубочайшій знатокъ античнаго міра, посвятилъ многія изъ своихъ статей исторіи древнихъ религій; онѣ собраны въ I и III томахъ его сочиненія: „Изъ жизни идей.“ Въ статьѣ „Идея нравственнаго оправданія“ (т. I, 1 сл.; срв. по нѣмецки Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee, Neue Jahrb. f. d. kl. Alt. II, 1899, 81 сл. 161 сл.). *Θ. Φ. Зѣлинскій* раскрываетъ намъ смыслъ міаа объ Орестѣ. Основныя черты этого міаа сложились еще въ ту пору, когда греческой религіи были чужды этические принципы, и она сводилась къ поклоненію силамъ и стихіямъ природы. Постоянная смѣна дня и ночи, лѣта и зимы приводила первобытнаго человѣка къ убѣжденію, что царство этихъ силъ не вѣчно. Ко времени обособленія греко-германской вѣтви индоевропейской семьи народовъ, это убѣжденіе выразилось въ слѣдующей формулѣ: все, что имѣло начало, будетъ имѣть и конецъ. То была тревожная пора борьбы, когда Зевсъ возсталъ противъ мрачныхъ силъ земли. Онъ одолѣлъ эти силы; но его власть произошла во времени и со временемъ должна погибнуть. Поэтому богамъ необходимъ спаситель: у грековъ Герракль или Аполлонъ, у германцевъ—Сигурдь. Такъ возникъ первый крупный міаа въ греческой религіи, сохраненный нами лучше всего въ сагѣ о смерти Агамемнона. Богиня земли Клитемнестра, „замышляющая дѣло своей славы“ убиваетъ Агамемнона—Зевса; но и ея царство обречено на гибель; за отца отомстить сынъ, солнце-богатырь (Аполлонъ) и взойдетъ на тронъ своего отца.—Нравственный элементъ проникаетъ въ греческое міросозерцаніе вмѣстѣ съ дельфійской религіей Аполлона. Подъ вліяніемъ культа Аполлона, религія Зевса выставляетъ своей догмой постулатъ вѣчности царства боговъ и мира Земли съ Зевсомъ. Аполлонъ, какъ посредникъ между Зевсомъ и Землей, присваиваетъ себѣ право освобождать человѣка отъ грѣха и скверны при помощи обряда очищенія и паложенія искупительнаго наказанія. Въ Орестіи богъ святой горы (Парнасса) Орестъ, его спутница Артемида—сіяющая Электра и самъ Аполлонъ становятся, такимъ образомъ, олицетвореніями „солнца-богатыря“. Согласно религіи Аполлона, право убитаго на кровавую месть такъ велико, что сынъ можетъ убить даже и мать; за то и Аполлонъ можетъ очистить даже и матереубійцу ¹⁾.

Въ статьѣ „Гермесъ трижды величайшій“ (Вѣств. Евр. 1904; срв. Hermes u. die Hermetik, Arch. f. Religionswiss. VIII, 1905). *Θ. Φ. Зѣлинскій* устанавливаетъ платоновскіе и перипатетическіе элементы въ герметическихъ текстахъ, попутно полемизируя противъ міѣнія *Reitzenstein'a*

¹⁾ Срв. объ этой теоріи *Θ. Φ. Зѣлинскаго Höfer* у Roscher'a, Mythol. Lex. III, 975; *O. Gruppe*. Mythol. Liter. 576; *P. Ehrenreich*, Allg. Mythol., Lpz. 1910, 187.

о мощном влияніи Египта на герметическую литературу. Въ статьѣ „Римъ и его религія“ (В. Евр. 1903 1—2; срв. Rom u. seine Gottheit, Münch. 1903) рисуеъ картину внутренняго развитія римской религіи; въ „Умершей наукѣ“ даеъ прекрасный очеркъ древней астрологіи. Но, быть можетъ, самымъ замѣчательнымъ трудомъ *Θ. Ф. Зѣлинскаго* въ данной области является блестящій, проникновенный очеркъ исторіи греко-римскаго язычества въ „Энциклопедическомъ Словарѣ“ Брокгауза и Ефрона. Древнѣйшей ступеню античной религіи *Θ. Ф. Зѣлинскій* признаеъ анимизмъ. Но италійцы понимали одушевленіе природы лишь въ смыслѣ обоготворенія отдѣльных ея актовъ, греки же—въ смыслѣ обоготворенія ихъ причинъ. Греческія божества предполагались живущими своею личною жизнью, независимо отъ того элемента природы, которымъ они управляли; напротивъ, римскія національныя божества живутъ исключительно каждый въ своей стихіи природы: римская Церера—просто зрѣющая нива; греческая Деметра—богиня нивы, но она въ то же время мать, потерявшая свою дочь и ищущая ее. Иными словами, анимизмъ римлянъ былъ *актуально-имманентнымъ*, анимизмъ грековъ—*субстанціально-трансцендентнымъ*. Четыре ступени развитія греческой религіи послѣдовательно смѣняли одна другую: религія Зевса, религія Деметры, религія Діониса и религія Аполлона. Затѣмъ начался процессъ религіознаго объединенія греческихъ племенъ подъ главенствомъ Дельфовъ, закончившійся къ VI стол. до Р. Хр. Дельфійской эпохой греческой государственной религіи можно считать время отъ вторженія дорянъ въ Пелопоннесъ до греко-персидскихъ войнъ (т. наз. „греческое средневѣковье“). Ее смѣнила собою аттическая эпоха, т. е. V и IV вѣка до Р. Хр. Три послѣднія столѣтія до Р. Хр. охватываетъ эллинизмъ, выдвигнувшій новыя религіозныя формы: типъ всеобъемлющаго божества (Исида, Сераписъ, Великая Матерь боговъ) и типъ обоготвореннаго человѣка (апостезъ).¹⁾

Въ области римской религіи много работаетъ проф. *И. В. Петушилъ*. Особенно интересна статья его: Dea Dia, богиня материнскаго права (Филол. Обзор. XVII 1899, кн. 1, стр. 3 сл.), въ которой мы находимъ сочетаніе антропологическаго метода съ историко-филологическимъ. *И. В. Петушилъ* приходитъ къ тому заключенію, что рядомъ съ патриархальнымъ строемъ патриціанской семьи въ Римѣ существовали плебейскіе семейные порядки, основанные на материнскомъ правѣ (матріархатѣ); попутно авторъ привлекаеъ къ изученію бытъ современныхъ малайцевъ. Въ Dea Dia онъ усматриваетъ высшую богиню арвальско-плебейскаго Олимпа, женскую параллель къ патриціанскому Юпитеру. *И. В. Петушила* принадлежить также очеркъ „Мифологическія теоріи“ (Мирный Трудъ, № 2, 1902) и цѣлый рядъ статей въ Филол. Обзор. и Ж. М. Н. Пр.

¹⁾ См. о проф. *Θ. Ф. Зѣлинскомъ* статью *Н. В. Брюлловой* въ „Гермесъ“ 909, № 3, стр. 71 слл.

Къ той же области относятся работы проф. *М. Н. Крашенинникова* о римскихъ муниципальныхъ жрецахъ, объ Августалахъ и сакральномъ магистерствѣ и др., статьи проф. *А. Ш. Садова* о религіозномъ міросозерцаніи различныхъ римскихъ поэтовъ: Горация, Овидія, Тибулла, Проперція, Вергилія (въ Христ. Читеніи 1886 слл.) и другихъ русскихъ филологовъ.

Таковы основные приемы и положенія, выдвинутые историко-филологическою школою въ области античной мифологіи.

V.

Антропологическое направленіе въ мифологіи.

Получившая въ послѣднее время широкое распространеніе, особенно въ Англіи, антропологическая школа изслѣдованія мифовъ опирается на постулатъ тождества психологіи первобытнаго человѣка. Сходныя явленія, наблюдаемыя нами у совершенно различныхъ народовъ, живущихъ зачастую на весьма далекомъ разстояніи другъ отъ друга, могли возникнуть совершенно самостоятельно, въ силу одинаковыхъ условій жизни на опредѣленной ступени культурнаго развитія человѣчества. Въ основу своихъ религіозно историческихъ изслѣдованій антропологическая школа полагаетъ всеобщій принципъ эволюціи, установленный въ біологіи. Каждому народу, на опредѣленной стадіи его культурнаго развитія, свойственны тѣ или иные религіозные обычаи, обряды, представленія, одинаково возникающіе у самыхъ различныхъ народовъ вслѣдствіе общности быта и психологіи некультурнаго человѣка.

Если религіозныя явленія подчинены универсальному закону эволюціи, то исторію религіи слѣдуетъ начинать съ изученія психическаго міра такъ называемыхъ дикарей, т. е. людей, стоящихъ на самой низкой стадіи развитія, и именно эти элементарныя религіозныя представленія дикарей должны быть тѣмъ зерномъ, изъ котораго, съ теченіемъ времени, развились и выросли высшія религіи цивилизованныхъ народовъ. Съ этой точки зрѣнія и мифы классической древности являются лишь пережиткомъ болѣе низкой ступени развитія, когда античныя греки и римляне были еще совершенными дикарями. А такъ какъ въ основаніи примитивной психологіи и міросозерцанія лежитъ „анимизмъ“, т. е. перенесеніе человѣкомъ на всю внѣшнюю природу своихъ собственныхъ качествъ, разума, воли, сексуальныхъ (половыхъ) отличій и т. д., то корень всякой религіи вообще стали усматривать именно въ одухотвореніи природы или анимизмѣ.

Возникновеніе этого поваго „антропологическаго“ направленія тѣсно связано съ общими условіями научной и вообще умственной жизни Ев-

ропы во второй половинѣ XIX вѣка. Интенсивная колонизація Африки, Америки и Австраліи, колоссальный ростъ промышленности и торговли, развитіе миссіонерской дѣятельности, научныя экспедиціи въ дикія страны, — все это ставило многихъ образованныхъ людей лицомъ къ лицу передъ совершенно новыми, невѣдомыми дотолѣ данными о бытѣ и вѣрованіяхъ некультурныхъ племенъ и привело къ массѣ наблюденій въ сферѣ современной этнографіи. Достаточно сказать, что въ настоящее время въ Африкѣ и въ Южной Америкѣ нѣтъ почти ни одной территоріи, почти ни одного племени, которые не были бы извѣстны европейской наукѣ. Такимъ образомъ къ концу XIX в. накопился огромный матеріалъ, который, оказываясь зачастую въ рѣзкомъ противорѣчій съ европейскими воззрѣніями, настойчиво требовалъ объясненія. Эту задачу и взяла на себя англійская антропологическая школа. Основателями и наиболее яркими представителями ея являются: *E. B. Tylor*, *J. Lubbock*, *Herbert Spencer*, *J. Lippert*, въ самое послѣднее время *Andrew Lang*, *J. G. Frazer* и мн. др., хотя предшественниками ихъ можно до нѣкоторой степени считать и *Фонтенелля* (Fontenelle, 1758) и *Юма* (Hume) и даже кесарійскаго епископа Евсевія Памфила (IV в.).

Edward B. Tylor изложилъ свое ученіе подробно въ книгѣ *Primitive Culture, researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. 1871 (4 изд. 1903), сжато и сокращенно въ сочиненіи *Anthropology, a introduction to the study of man and civilisation* 1881. Цитирую русскій переводъ *Д. А. Корончевскаго*.

Въ „Первобытной культурѣ“ *Tylor* устанавливаетъ положеніе, что возникновеніе и первоначальное развитіе мифовъ обуславливается дѣтскимъ возрастомъ душевной жизни человѣка; развитіе мифовъ есть часть эволюціи культуры (стр. 152 сл.). Первой и главной причиной образованія мифовъ была вѣра въ то, что вся природа одушевлена; вѣра эта на высшей ступени своего развитія ведетъ къ персонификаціи (олицетворенію). Пока человѣкъ стоялъ на зачаточной ступени своего духовнаго развитія, онъ усматривалъ въ каждомъ явленіи природы вліяніе особой невѣдомой жизни и воли. Солнце и звѣзды, деревья и рѣки, вѣтеръ и облака — казались ему личными живыми существами, живущими такой же жизнью, какъ люди или звѣри (стр. 253). Это одухотвореніе (*animase*) природы содѣйствовало возникновенію природныхъ мифовъ (стр. 256 сл.). На возникновеніе мифовъ оказалъ большое вліяніе и языкъ (стр. 266 сл.). Все это *Tylor* доказываетъ разборомъ многихъ мифовъ о природѣ (стр. 280—325). Но мифы происходятъ и изъ другихъ источниковъ. Жажда человѣка узнать причины, производящія различныя явленія, которыя онъ наблюдалъ вокругъ себя, не является плодомъ высшей культуры, но свойственна низшей ступени развитія; и эта жажда приводитъ его къ созданію объяснительныхъ или философскихъ мифовъ; послѣдніе, впрочемъ,

могутъ вмѣть и иное происхожденіе; они зачастую создаются въ цѣляхъ моральнаго, соціальнаго или политическаго поученія (гл. X).

Затѣмъ Тэйлоръ приступаетъ къ разъясненію понятія „анимизмъ“ (II, гл. XI). Анимизмомъ онъ называетъ вѣру въ духовныя существа (стр. 8 сл.); анимизмъ—характерное явленіе для племенъ, находящихся на низшей ступени цивилизаци, и сохраняется, хотя и въ измѣненномъ видѣ, вплоть до современной культуры (стр. 9). Человѣкъ рано сталъ размышлять о различіи между тѣломъ живымъ и мертвымъ, о причинахъ бодрствованія, сна, болѣзни, смерти, о человѣческихъ фигурахъ, являвшихся ему въ сповидѣніяхъ; такимъ образомъ онъ дошелъ до понятія о душѣ и всѣ эти явленія сталъ объяснять тѣмъ, что въ человѣкѣ находится какое-то безтѣлесное существо, подобное пару или тѣни, существо, которое является причиной жизни и мысли, памяти и воли, можетъ отдѣляться отъ тѣла и переноситься съ мѣста на мѣсто; эта душа можетъ проникать и въ тѣла другихъ людей и звѣрей, даже и въ вещи, (стр. 11—44).

Абсолютнаго физическаго различія между человѣкомъ и животнымъ, которое часто поступаетъ такъ, какъ будто бы имъ руководила человѣческая мысль, первобытный человѣкъ не признаетъ и поэтому приписываетъ души звѣрямъ (стр. 45) и растеніямъ (стр. 50 сл.); онъ усматривалъ не только жизнь, но и души въ вещахъ, которыя мы считаемъ совершенно безжизненными: рѣкахъ, камняхъ, оружїи и т. д. (стр. 52 сл.). Душа сохраняетъ свое существованіе и послѣ смерти человѣка (гл. XII). Изъ этой вѣры въ души развилось далѣе вѣрованіе въ духовъ, демоновъ и боговъ. Души умершихъ признавались зловредными духами (стр. 99 сл.), хотя часто онѣ считались духами-хранителями, имѣющими право на поклоненіе; отсюда возникновеніе культа предковъ (гл. XIV). Подобно душамъ, и духи блуждаютъ свободно по міру или могутъ проникать въ тотъ или другой предметъ, въ человѣка или животное, въ камень, статую и т. д.; такъ, возникаютъ фетишизмъ, т. е. почитаніе неодушевленныхъ предметовъ или, вѣрнѣе, духовъ, живущихъ въ нихъ, и идолопоклонство. Идолъ—тотъ же фетишь, которому придано болѣе или менѣе художественно подобіе человѣка. Человѣкъ, слѣдовательно, создалъ міръ духовъ на основаніи представленія о душѣ человѣческой и населилъ ими всю видимую природу (стр. 235); всѣ явленія природы, по его мнѣнію, совершаются благодаря этимъ духамъ (235 сл.). Человѣкъ вѣрилъ въ духовъ, живущихъ въ горахъ, водахъ, деревьяхъ, звѣряхъ и т. д. (стр. 237—287). Но и высшія могущественныя существа, боги, созданы по образу человѣческой души: человѣкъ былъ прототипомъ божества (стр. 292). Высшія божества отличались, впрочемъ, отъ духовъ низшаго разряда, но это различіе скорѣе вѣшняго, нежели внутренняго характера (стр. 292). Скоро выдвигаются въ мірѣ духовъ высшія, господствующія божества (стр. 292), которыя почти всегда находятся въ связи съ природой. Небо и земля, громъ и

дождь, вода и море, огонь, солнце и мѣсяцъ либо почитаются непосредственно какъ оживленныя спеціальными божествами, либо олицетворяются въ образѣ человѣческомъ. Всѣ эти представленія основываются на фетишизмѣ. Помимо боговъ-фетишей, политеизмъ признаетъ, однако, и другой классъ божествъ, значеніе которыхъ основывается на томъ, что они покровительствуютъ той или иной дѣятельности въ природѣ и жизни человѣка. Низшія племена не достигаютъ вѣры въ такія существа: они либо приписываютъ извѣстнымъ уже богамъ исполненіе опредѣленныхъ функцій, либо переносятъ эти функціи на особыя существа, спеціально созданныя для этой цѣли. Такъ, напр., иногда божества родовъ были первоначально божествами мѣсяца, въ другихъ мѣстахъ—миическихкими личностями, созданными спеціально для этой функціи; тоже самое нужно сказать и о божествахъ урожая, войны, смерти и т. д. (гл. XVI и XVII).

Tylor исходитъ, стало быть, изъ *вѣры въ существованіе души*. Отсюда уже возникаетъ *культъ предковъ*, распространенный почти у всего человѣчества. Душа становится по смерти человѣка духомъ, который можетъ относиться къ оставшимся въ живыхъ покровительственно или враждебно (отсюда добрые и злые духи). Духи оказываютъ вліяніе на природу совершенно такъ же, какъ душа на тѣло: такимъ образомъ они становятся воплощеніями природныхъ силъ. Надъ душами и духами стоятъ въ религіяхъ всѣхъ народовъ высшіе духи, *боги*. У народовъ, которые почитаютъ предковъ, богами становятся души великихъ начальниковъ, богатырей или иныхъ выдающихся и славныхъ лицъ; рядомъ съ этимъ, изъ душъ неба, земли, моря, солнца, мѣсяца и другихъ явленій природы, развивается тотъ политеизмъ, съ которымъ мы встрѣчаемся во всѣхъ концахъ свѣта.

Существеннымъ образомъ отличается отъ ученія *Tylor'a* теорія происхожденія религіи *Герберта Спенсера* (1820—1903) (*Principles of Sociology*). Цитирую по русск. переводу Вилибина СПб. 1898).

H. Spencer основываетъ свою теорію на представленіи, составленномъ имъ о психологіи примитивнаго человѣка (онъ отрицаетъ у него, напр., на стр. 56 сл. всякую творческую фантазію, а на стр. 55—жажду знанія); къ первобытнымъ идеямъ человѣка онъ относитъ наблюденіе надъ тѣмъ, что многія вещи вокругъ него и надъ нимъ (солнце, мѣсяцъ, звѣзды) то видны, то скрываются (стр. 68 сл.), что они измѣняютъ свой видъ (такъ напр. раковины и растенія превращаются въ окаменѣлости стр. 70 сл.) и свою сущность (срв. метаморфозы насѣкомыхъ, превращеніе яицъ въ птицъ и т. д. стр. 71 сл.). Каждая вещь не была, слѣдовательно, для примитивнаго человѣка только тѣмъ, чѣмъ она казалась, но могла быть и чѣмъ-нибудь инымъ (стр. 74). Тѣни онъ приписывалъ самостоятельное существованіе, полагая, что она имѣетъ извѣстное отношеніе къ предмету, который ее отбрасываетъ, и что она можетъ также отдѣляться отъ него

(74 сл.). Подобнымъ образомъ отраженіе людей и предметовъ въ зеркалѣ водѣ возбуждали въ человѣкѣ представленіе о какомъ-то другомъ существѣ, независимомъ отъ нихъ (стр. 76 сл.). Рядомъ съ каждой личностью, съ каждою вещью стоитъ, слѣдовательно, какое-то другое существо, какъ бы ея двойникъ. Въ природѣ господствуетъ какой-то таинственный дуализмъ (стр. 77 сл.).

Въ окружающемъ мірѣ многое непонятнымъ образомъ исчезаетъ и снова появляется. Поэтому, сновидѣнія, исчезающія вмѣстѣ съ пробужденіемъ, человѣкъ принималъ за нѣчто дѣйствительное (стр. 86); онъ думалъ, что во время сна онъ находился въ другомъ мѣстѣ, что въ немъ двѣ индивидуальности, изъ которыхъ одна часто покидаетъ другую, но можетъ и вновь возвращаться, что, подобно многимъ инымъ вещамъ, и онъ самъ имѣетъ двойное существованіе (стр. 87 сл.).

Этотъ взглядъ на сновидѣнія оказалъ вліяніе на все міросозерпаніе человѣка (стр. 89). Сновидѣнія возбуждаютъ въ немъ представленіе о другомъ духовномъ „я“, ведутъ его къ предположенію двойственности человѣческаго существа; одно существо отличается отъ другого тѣмъ, что самостоятельно проявляетъ свою дѣятельность ночью, вдали отъ другого, въ то время, какъ послѣднее спитъ. Эта вѣра въ другое „я“ согласуется съ его мнѣніемъ о дуализмѣ вещей, обнаруживающемся въ окружающемъ мірѣ, согласуется съ многочисленными примѣрами того, какъ вещи изъ видимыхъ становятся невидимыми и наоборотъ (стр. 90—91). Явленія обморока, апоплексіи, каталепсіи, экстаза и иныхъ формъ потери сознанія подтверждаютъ его мнѣніе объ этомъ другомъ „я“, о другомъ существѣ, которое можетъ на время отдѣляться отъ перваго (92 сл.). Точно также и смерть наводитъ на подобныя мысли. Смерть казалась лишь временнымъ прекращеніемъ жизни, такъ какъ наблюдались факты оживанія мнимо-умершихъ (стр. 96 сл.); вѣрой въ то, что это другое „я“ снова вернется въ тѣло, и тогда наступитъ оживленіе,—легко объясняется обычай класть мертвымъ въ гробъ пищу (стр. 99—100), сохранять трупы и т. д. (§§ 87—88).

Это другое „я“ человѣкъ представлялъ себѣ первоначально не только въ видѣ нѣкотораго матеріальнаго существа, подобнаго тѣлу (108 сл.), но также и въ образѣ существа воздушнаго, подобнаго тѣни, къ чему, главнымъ образомъ, привело его отождествленіе этого другого „я“ съ дыханіемъ и тѣнью, которыя послѣ смерти исчезаютъ (111 сл.). Аналогичныя явленія паблюдаются и у животныхъ; слѣдовательно, и звѣри имѣютъ душу; но и растенія отбрасываютъ тѣнь; поэтому, они также обладаютъ душой (стр. 112 сл.). Но если душа—тѣнь, то и мертвыя вещи должны имѣть души, такъ какъ и они имѣютъ тѣнь (стр. 113 сл.). Вѣра въ души вещей есть необходимое слѣдствіе вѣрованія въ души человѣческія; до нея

дошелъ человѣкъ значительно позже и именно благодаря цѣпи ошибочныхъ умозаключеній.

Души умершихъ либо пребываютъ вблизи своей обители, либо носятся вокругъ могилы. Онѣ постоянно умножаются и такимъ образомъ образуютъ многочисленный кругъ духовъ предковъ, которые могутъ оказывать вліяніе на счастье оставшихся въ живыхъ: вредить имъ или покровительствовать (126 сл.). Эта вѣра въ духовъ даетъ человѣку возможность объяснить различныя загадочныя измѣненія, которыя все время происходятъ въ природѣ: они — результатъ вліянія душъ умершихъ, которыя то дѣлаются видимыми, то снова исчезаютъ, и могущество которыхъ, по мнѣнію человѣка, не имѣетъ границъ (стр. 137 сл.). Но и на человѣка эти духи оказываютъ свое вліяніе — благодѣтельное или вредное (стр. 139 сл.). Благодаря имъ, возникаютъ эпилепсія, сумасшествіе и смерть (стр. 141 сл.). Мѣста, гдѣ души имѣютъ свое постоянное пребываніе, возбуждаютъ въ человѣкѣ уваженіе и страхъ; могилы предковъ становятся храмами (стр. 157 сл.), мѣста, куда кладутся покойникамъ кушанья, становятся алтарями (§ 138); самый обычай класть покойнику пищу превращается въ жертвоприношеніе (§ 139 сл.). Стремленіемъ умилостивить души усопшихъ объясняетъ *Spencer* и возникновеніе религіозныхъ гимновъ и молитвъ (стр. 170 сл.).

Изъ культа предковъ *Spencer* выводитъ происхожденіе идолопоклонства и фетишизма. Души пребываютъ послѣ смерти не только въ мертвомъ тѣлѣ, которое, поэтому, всячески стараются сохранить, но и въ изображеніи покойника. Такимъ образомъ возникаютъ идолы и ихъ культъ (стр. 293 сл.). Однако, при несовершенствѣ и грубости изображеній дикарей, нѣкоторые объекты природы (какъ сухое дерево съ вѣтвями, камень съ поверхностью, напоминающей человѣческое лицо) также производятъ впечатлѣніе портрета усопшаго (стр. 129). Некультурный человѣкъ думаетъ, что въ нихъ тоже находится душа покойника, и такіе предметы становятся фетишами. Почитаніе неодушевленныхъ предметовъ (фетишизмъ) также, стало быть, сводится къ культу духа, въ немъ живущаго (конецъ XXI главы).

Но такимъ же образомъ человѣкъ дошелъ до поклоненія животнымъ (гл. XXII). Духъ усопшаго можетъ принимать личину разныхъ звѣрей и въ такомъ видѣ возвращаться въ свое жилище; этотъ духъ усматривался въ гадахъ и иныхъ звѣряхъ, которые въ ночной тиши приползали въ домъ. Равнымъ образомъ звѣри, собиравшіеся на мѣстахъ, игравшихъ роль кладбища (напр., нетопыри и совы), принимались за духовъ предковъ. Но главной причиной того, что человѣкъ представлялъ себѣ души предковъ въ образѣ звѣрей, было дословное толкованіе образныхъ личныхъ именъ. Собственныя имена, обычныя у первобытныхъ людей, какъ Тигръ, Волкъ, Левъ и др. подали поводъ къ вѣрѣ въ то, что предки, имѣвшіе

такія имена, были и въ самомъ дѣлѣ звѣрьми, отъ которыхъ они иѣкогда получили свое имя.

Такъ возникъ и культъ растений; и здѣсь одной изъ причинъ является дословное толкованіе собственныхъ именъ, образованныхъ отъ названій растений (гл. XXIII). Изъ ошибокъ рѣчи возникло вообще почитаніе всей природы (гл. XXIV). Личныя имена брались часто изъ названій предметовъ и стихій природы (Громъ, Вѣтеръ, Заря, Солнце, Мѣсяцъ и т. д.). Если же кто-нибудь изъ людей, носящихъ такое имя, становился извѣстнымъ, первобытный человѣкъ, вѣрившій всему, что рассказывали ему отцы, долженъ былъ идентифицировать (отожествить) эту личность съ тѣмъ явленіемъ природы, по которому она именовалась, и рассказы объ его подвигахъ переносились на самое явленіе природы.

Итакъ, идолопоклонство, фетишизмъ, культъ животныхъ, растений и природы вообще *не первичны, но вторичны* (секундарны), *и суть лишь деформациі (видоизмѣненія) культа предковъ.*

И боги суть собственно духи такихъ предковъ, которые внушали страхъ и уваженіе еще при жизни, а тѣмъ болѣе по смерти (вожди племени, чародѣи, особенно ловкіе люди и т. д.). Антропоморфическіе боги возникли изъ обоготворенныхъ людей (стр. 261). Словомъ, во всѣхъ сверхъестественныхъ существахъ скрывается *личность человѣка* (стр. 263).

Изъ изложеннаго ясно вытекаетъ различіе между двумя главными основателями теоріи анимизма: Тэйлоромъ и Г. Спенсеромъ. Оба сходятся между собой въ томъ, что начало религіи выводятъ изъ вѣры въ существованіе душъ. Но тогда какъ по *Taylor'у* изъ вѣры въ души развивается вѣра въ духовъ, населяющихъ всю природу, *Spencer* ограничивается, въ сущности говоря, лишь однимъ религіознымъ корнемъ — вѣрой въ души *умершихъ* и связаннымъ съ нею *почитаніемъ предковъ*. По *Taylor'у*, духи наполняютъ всю природу, и человѣкъ, по аналогіи со своей душой, присваиваетъ души явленіямъ природы и даже мертвымъ предметамъ. Въ фетишъ или идолъ почитается духъ, поселившійся въ немъ; первобытные боги суть духи, живущіе въ отдѣльныхъ явленіяхъ природы. По *Spencer'у* же и фетишизмъ, и идололатрія, и культъ животныхъ, и почитаніе предметовъ природы, все это — лишь дегенерація, вырожденіе культа душъ усопшихъ, культа предковъ — подъ вліяніемъ различныхъ ошибокъ мысли человѣка. У *Taylor'a* культъ предковъ лишь часть культа душъ вообще, у *Spencer'a* онъ — все, онъ единый исходный пунктъ всякой религіи. Такимъ образомъ между двумя разсматриваемыми нами ученіями, несмотря на все ихъ сходство, лежитъ глубокое и непримиримое противорѣчіе.

На точкѣ зрѣнія близкой къ Спенсеровской стоитъ и *Julius Lippert* (род. 1839 г.). Почитаніе душъ и онъ считаетъ исходнымъ пунктомъ всѣхъ религій (*Die Religion d. europäischen Culturvölker*, В. 1881, стр. 2). На низшей ступени своего развитія человѣкъ не заботился объ уясненіи

себѣ окружающей природы; единственною вещью, привлекавшею его вниманіе, была смерть, такъ какъ она не представлялась ему обычнымъ, повседневымъ явленіемъ, но возбуждала его изумленіе и наводила на мысль о существованіи души (Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion В. 1881, 1 сл.). Душа, которую первобытный человѣкъ отождествлялъ съ дыханіемъ и тѣлесной теплотой, и мѣстопробываніе которой искалъ въ крови,—есть необходимое условіе жизни. (Die Religion, стр. 5). Отдѣлившуюся отъ тѣла душу человѣкъ представлялъ себѣ, преимущественно, какъ существо, враждебное людямъ; поэтому онъ старался умиловить ее и расположить къ себѣ принесеніемъ пищи и т. д.; за этотъ уходъ душа могла отплатить человѣку добромъ, будучи, по отдѣленіи отъ тѣла, свободнѣе, приобрѣтя больше подвижности и знаній, нежели прежде (S. 7 fg.). Если душа можетъ оставить тѣло и жить дальше самостоятельно, если она можетъ когда угодно выйти изъ могилы и возвратиться въ тѣло, то, по мнѣнію первобытнаго человѣка, она способна войти во всякій предметъ, поселиться въ немъ и оттуда проявлять свое могущество. Такъ возникъ *фетишизмъ* (10 сл.) и изъ него *тотемизмъ*, если душа родоначальника племени выбрала себѣ опредѣленное животное либо неодушевленный предметъ въ качествѣ жилища, которое становится, такъ сказать, символомъ племени (18).

Когда изъ семьи вырастаютъ болѣе обширныя группы (роды, племена), изъ почитанія душъ возникаетъ культъ предковъ и героевъ, который переходитъ далѣе въ почитаніе боговъ (15 сл.). Культъ боговъ въ основѣ своей тождественъ съ культомъ душъ; жертвоприношеніе есть подавленіе пищи душамъ; храмъ—могила и обитель души и т. д. (16 сл.); высшіе боги являются также, собственно, лишь душами умершихъ.

Зевсъ (352 сл.), имя котораго до сихъ поръ ученые объясняли неправильно, былъ такимъ „великимъ предкомъ“. Въ безчисленныхъ греческихъ родахъ богъ—покровитель кровной группы, по мнѣнію *Lirpertia*, означался словомъ *Ζεύς*. Слово это обозначало, слѣдовательно, бога вообще (богъ подземнаго царства также назывался *Ζεύς*); духъ дома назывался *Ζεύς ἀρχαῖος, ἐπιπόρευς*; богъ-хранитель семьи или рода назывался *Ζεύς πατρῷος, γενεήλιος*, богъ братіи—*φράτριος ἀπατούριος*, (353); покровитель города—*πολιεύς* (356 сл.) и т. д.

Одинъ изъ этихъ многочисленныхъ „Зевсовъ“, хранителей семействъ, родовъ, городовъ возвысился надъ другими, достигъ всеобщаго признанія, хотя каждое племя, каждый родъ приурочивали черты этого всеобщаго Зевса къ своему Зевсу. Отдѣльныя же божества, отдѣльныя „Зевсы“ исчезли въ понятіи этого всеобъемлющаго бога, хотя прежніе культы мѣстныхъ боговъ сохраняли свое значеніе. Этотъ всеобщій греческій Зевсъ приобрѣлъ, далѣе, и космогоническое значеніе; ему были посвящены старинные фетиши: гора (*Ζεύς Ἰθωμάτας, Ὀλύμπιος* и др., т. е. считалось, что

на той горѣ поселился верховный духъ) и небо (*Ζεὺς οὐράνιος, ἀστέριος*). Подобнымъ же образомъ Деметръ позднѣ посвященъ былъ былой фетишъ — земля (360 сл.) и т. д. Однимъ словомъ, все боги, по *Lippert'y*, были въ началѣ душами умершихъ предковъ; если же и возникали боги природы, то это объясняется тѣмъ, что къ нимъ были приурочены прежніе природныя фетиши (небо, земля, солнце и т. д.).

Въ Россіи къ теоріи Спенсера отчасти примкнулъ *Владиміръ Соловьевъ*, выставившій положеніе, что „первичный зародышъ религіи есть не фетишизмъ и не натуралистическая мнѳология, а *pietas erga parentes* — сначала относительно матери, потомъ—отца“ (Оправданіе добра, Москва 1899², 117 сл.); поклоненіе камнямъ и другія формы религіознаго мышленія *Вл. Соловьевъ* выводилъ изъ культа умершихъ предковъ (стр. 122 сл.).

Остановимся теперь на сдѣлавшей эпоху книгѣ покойнаго *A. Lang'a*: „La mythologie“ и другомъ сочиненіи его: *Myth ritual and religion I—II*.

Lang въ первомъ сочиненіи, которое составляетъ переводъ его статьи *Mythology* въ *Encyclopaedia Britannica* (т. XVII) и нѣкоторыхъ иныхъ статей, разсѣянныхъ въ различныхъ журналахъ, прежде чѣмъ изложить свою точку зрѣнія, разбираетъ прежнія теоріи: античныя, затѣмъ теоріи, предложенныя *Vamier, Bryant'омъ, de Brosses'омъ, Creuzer'омъ, Lafitau* и др.

Особыя главы посвящены критикѣ теорій *M. Müller'a* и *Герберта Spenser'a*. Эта часть объясненій *Lang'a* самая удачная во всей книгѣ: полемика противъ эвгемеризма *Spencer'a* и противъ предположенія *M. Müller'a*, что мифъ возникаетъ благодаря „болѣзни языка“,—ясна, кратка и убѣдительна. О направленіи *Kuhn'a* и *Mannhardt'a*, какъ вообще объ обширной нѣмецкой литературѣ, *Lang* почти не упоминаетъ.

Lang считаетъ антропологическое направленіе самымъ вѣрнымъ залогомъ правильнаго пониманія мифовъ. Нельзя отрицать, что, напр., и греки и ацтеки имѣютъ то же преданіе о всемірномъ потопѣ, австралійцы и арійцы—одно и то же преданіе о похищеніи огня, что вѣра въ переселеніе душъ, въ превращеніе человѣка въ звѣря, въ общеніе звѣрей съ мертвыми и т. под. обнаруживается у самыхъ различныхъ народовъ и вытекаетъ часто изъ одного и того же источника. Также точно не можемъ мы отрицать, что грубые (или, какъ говорить *Lang*, ирраціональные) элементы въ мифѣ являются остаткомъ времени, когда само общество имѣло грубые обычаи. Чтобы иллюстрировать это примѣромъ, приведемъ объясненіе *Lang'a* мифа о Прометѣѣ. Греческій Прометей и индійскій *Mâtariçvan*—сходныя личности, они принесли людямъ огонь, похищенный ими съ неба; Прометей сдѣлался какимъ то „*héros civilisateur*“. Такого героя имѣютъ и некультурные народы (срв. *Lang*, *Mythologie* 185 сл.), которые обладаютъ и повѣстями, аналогичными съ греческими и индійскими. Жители Южной Австраліи приписываютъ похищеніе огня нѣкому мужу,

который поздиѣе обратился въ птицу. По преданію новозеландцевъ, Maui похитилъ огонь у своего господина при помощи какой, то птицы. Возникновеніе этого мифа *Lang* объясняетъ обычаемъ доставать огонь у сосѣдей, если же они были враждебно настроены, то похищать его, обычаемъ, относящимся къ той отдаленной порѣ, когда добываніе огня треніемъ дерева не было еще извѣстно людямъ.

Въ другомъ мѣстѣ (р. 222) *Lang* трактуетъ о мифѣ объ *Urvasi* и *Purugavasa*, который напоминаетъ мифъ объ Эротѣ и Психеѣ и дѣльный рядъ другихъ индоевропейскихъ мифовъ. И здѣсь *Lang* объясняетъ мифъ тѣмъ *обычаемъ* нѣкоторыхъ дикихъ народовъ, который воспринимаетъ мужьямъ пмѣть сношенія со своими женами до истеченія опредѣленнаго срока. Чтобы направленію своему придать больше цѣнности, *Lang* старается отыскать параллель между мифологіями народовъ культурныхъ и дикихъ. Поэтому онъ пытается доказать и существованіе тотемизма у грековъ.

Эпитетъ Аполлона (р. 143) *λόκος* или *λοκηνός* онъ производитъ отъ *λόκος* и полагаетъ, что и волкъ былъ тотемомъ, т. е. звѣремъ, почитавшимся опредѣленнымъ кланомъ, въ качествѣ родоначальника послѣдняго, и что культъ этого тотема слился съ культомъ боговъ.

Изъ другой его книги мы не узнаемъ ничего новаго; матеріалъ, правда, болѣе обширенъ, но принципы и способъ изложенія тѣ же, что и въ первой книгѣ. Въ первомъ трудѣ *Lang* подробно излагаетъ психическія условія, при которыхъ возникаетъ мифъ. Онъ объясняетъ причины, почему дикарь персонифицируетъ все, кромѣ самого себя, почему онъ причисляетъ себя къ одной категоріи съ предметами природы, живыми и мертвыми и т. д. Затѣмъ *Lang* разбираетъ мифы различныхъ народовъ и старается доказать, что ирраціональные элементы у всѣхъ нихъ ведутъ начало отъ дикихъ временъ. Элементы, которые онъ называетъ раціональными, не требуютъ, по его мнѣнію, объясненій. Обратимся къ главѣ *Greek Cosmogonie Myths* (I, 289 сл.). Мифъ объ оскотленіи Урана напоминаетъ подобный же новозеландскій мифъ о *Rangi* и *Papa*, небѣ и землѣ, и о томъ, какъ собственныя ихъ дѣти разъединили ихъ (I, р. 193). Если бы мы изслѣдовали эту легенду о Кроносѣ при свѣтѣ новозеландской саги и тѣхъ фактовъ, что древніе народы считали всѣ природныя явленія человѣческими существами,—то легенда о Кроносѣ—Уранѣ перестанетъ быть загадкой. Это грубое объясненіе отдѣленія земли отъ неба, объясненіе, которое можетъ возникнуть только у народовъ, стоящихъ на низшей ступени духовнаго развитія.

Это, однако, мы могли узнать и безъ новозеландской параллели, и этимъ, собственно, мифъ не объясняется. Цѣнность обоихъ трудовъ *Lang'a* больше *негативная*; что многія теоріи, несогласныя съ антропологической школой, неправильны, *Lang'у* удалось доказать довольно ясно. Одинъ и

тотъ же миѳъ можетъ возникнуть въ различныхъ мѣстахъ земли самостоятельно, такъ какъ условія возникновенія миѳа всюду тождественны. Если мы докажемъ, что тотъ или иной миѳъ не остатокъ индоевропейской старины, но своей грубости могъ возникнуть только на дѣтской ступени развитія народа, то мы не объяснимъ еще, что значить самый миѳъ. Объясненіе того, какъ вообще возникаетъ миѳъ, составляетъ задачу психологій; основанное на правильномъ понятіи о возникновеніи и развитіи миѳа объясненіе того, что опредѣленный миѳъ значить, является задачей миѳолога. Для разрѣшенія первой задачи *Lang* собралъ много цѣннаго матеріала; на другую задачу онъ даетъ отвѣты вообще говоря менѣе удовлетворительные, чѣмъ филологи, миѳнія которыхъ онъ трудомъ своимъ хочетъ опровергнуть.

Главная заслуга всѣхъ этихъ изслѣдователей состоитъ въ томъ, что они ясно указали на то, какое значеніе имѣютъ иногда религіозныя вѣрованія некультурныхъ племенъ для пониманія миѳовъ и культовъ историческихъ народовъ. Лучшимъ подтвержденіемъ вѣрности основного принципа анимистической теоріи является то, что самъ *Max Müller* относящійся, вообще говоря, враждебно къ новымъ теоріямъ, принужденъ былъ, рядомъ съ религіей „физической“ и „психологической“, признать еще и „антропологическую“ (непригодность этого термина признаетъ, впрочемъ, и самъ *Müller*).

Естественная, органически развившаяся религія бываетъ, по *Müller'у*, троякаго рода, смотря по тому, усматривается ли ея предметъ (т. е. безконечное или божественное) въ природѣ, человѣкѣ или собственномъ „я“.

1°. Религію, усматривающую безконечное или божественное въ природѣ, *Müller* называетъ *физической*; ея предметомъ являются боги неба, земли, огня, грозы, молніи, рѣкъ и горъ; нѣкоторые изъ нихъ, возвышаясь надъ остальными, съ теченіемъ времени, утрачиваютъ свои первоначальныя стихійныя особенности.

2°. Безконечное можно усматривать не только въ явленіяхъ природы, но и въ человѣкѣ, какъ объективной реальности: нѣчто сверхчеловѣческое, люди рано стали усматривать въ родичахъ и предкахъ, особенно когда послѣдніе разставались съ жизнью. Съ теченіемъ времени эти предки приближались все болѣе и болѣе къ божествамъ. Религію, основанную на почитаніи предковъ, *М. Мюллеръ* называетъ *антропологической*.

3°. Но человѣкъ стремится также узнать, что скрыто въ немъ самомъ, какъ сознательной личности. Внутреннее „я“, которое человѣкъ представляетъ себѣ, какъ нѣчто отличное отъ тѣлеснаго его существа, означается въ разныхъ языкахъ различно (духъ, душа, мысль и т. д.). Это индивидуальное „я“ тѣсно связано съ божескимъ „я“ (у индусовъ *parātman*, у Сократа *δαίμων*, святой духъ у христіанскихъ философовъ).

Этими проблемами занята *психологическая* религія, которая является въ сущности философіей.

Эти три религіозныя ступени послѣдовательно смѣняются другъ друга въ исторіи человѣческаго развитія.

Подробнѣе толкуеть *M. Müller* объ антропологической религіи въ специальной книгѣ своей. Пропасть, которая отдѣляетъ безсмертнаго бога отъ смертнаго человѣка, не можетъ быть заполнена физической религіей и составляетъ слабую ея сторону: отъ истинной религіи требуется не только вѣра въ бога, но и вѣра въ человѣка, въ тѣсное общеніе между богомъ и людьми, вѣра въ жизнь послѣ смерти, ибо въ человѣкѣ глубоко заложено страстное желаніе безсмертія въ загробномъ мірѣ. Прежде, чѣмъ человѣкъ могъ дойти до вѣры въ безсмертіе души, онъ долженъ былъ убѣдиться въ томъ, что она существуетъ. Рядомъ съ природой и человѣкъ представлялся первобытному сознанію поразительной загадкой (185). Человѣка болѣе всего приводила въ ужасъ мысль о смерти. вмѣстѣ со смертью исчезало нѣчто, что раньше находилось въ человѣкѣ и обуславливало отлетѣвшую жизнь. Наблюдая затѣмъ, что изъ тѣла убитаго течетъ кровь, человѣкъ это загадочное нѣчто сталъ видѣть въ крови. Но кровь послѣ смерти гниваетъ, издаетъ зловоніе, стало быть, то, что исчезаетъ со смертью, есть не только кровь. Замѣчено было, что вмѣстѣ съ смертью исчезаетъ дыханіе, этотъ вѣрный признакъ жизни, а такъ какъ съ нимъ пропадаетъ и вообще все, что человѣка дѣлало человекомъ,—его мысли, чувства и рѣчь, то дыханіе было отождествлено съ душой, безсмертной, вѣчной, продолжающей свое существованіе въ иномъ мірѣ. Тогда возникло желаніе сохранить слѣды усопшаго и извѣстными дѣйствіями отвратить его гнивъ и снискать его благоволеніе.

Наконецъ, душа была признана безконечнымъ и божественнымъ началомъ въ человѣкѣ.

Если физическая религія касается тѣхъ активныхъ существъ, которыя усматривались въ явленіяхъ окружающей насъ природы, то наука объ антропологической религіи показываетъ, какъ человѣкъ дошелъ до сознанія того, что въ немъ самомъ находится какое то дѣятельное существо (*agens*), которое онъ называлъ „душой“, „личностью“, „я“ п т. п.

Любовь къ умершимъ и боязнь того, чтобы они не вредили оставшимся въ живыхъ, вызвали, по мнѣнію *M. Müllera*, почитаніе мертвыхъ и предковъ, которые съ теченіемъ времени приближаются все болѣе и болѣе къ богамъ. Такъ создается религія, почитающая существа уже не человѣческія, а полубожескія. Но, разумѣется, рядомъ съ культомъ предковъ, народъ необходимо знаетъ и боговъ чисто-физическихъ. Къ признанію божественнаго элемента въ себѣ самомъ человѣкъ пришелъ и благодаря культу героевъ и демоновъ; такимъ образомъ къ этой идеѣ его привели три дороги: культъ предковъ, героевъ и демоновъ.

Мы видимъ, что *M. Müller* въ эту пору своей дѣятельности уже соглашается въ объясненіи генезиса религіи съ представителями анимистической теоріи, хотя онъ и подчеркиваетъ, что культъ предковъ могъ быть лишь однимъ изъ источниковъ религіи.

Какое важное мѣсто занималъ въ древнѣйшей религіи грековъ культъ душъ и предковъ, ясно показалъ *Erwin Rohde* (1845—1898) въ прекрасномъ сочиненіи своемъ „*Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube d. Griechen*“, 1894; 1910⁵.

Rohde указываетъ, прежде всего, на то обстоятельство, что въ древнѣйшемъ памятникѣ эллинской литературы, гомеровскомъ эпосѣ, греческій народъ выступаетъ передъ нами уже съ вполне сформировавшейся, чрезвычайно сложной религіей. Между тѣмъ у Гомера имѣются лишь слабые, неявные намеки на культъ душъ. (11 сл.). По Гомеру, умершіе люди либо продолжаютъ свое существованіе въ Элизіумѣ, либо ихъ души, безъ жизни и сознанія, какъ безкровныя тѣни, пребываютъ въ подземномъ царствѣ (63 сл.). Жизнерадостное религиозное міросозерцаніе Гомера наполнено образами прекрасныхъ боговъ, одаренныхъ бессмертіемъ, безмятежно живущихъ на свѣтлой вершинѣ Олимпа, въ сіяніи яснаго дня. Но, по мнѣнію *Rohde*, такое міросозерцаніе, лишенное мрачныхъ, демоническихъ элементовъ, не является первоначальнымъ или исконнымъ, но есть результатъ аристократической тенденціи эпоса.

Раскопки показываютъ, что въ эпоху до переселенія дорянъ гомеровскому трупосожженію предшествовалъ древнеарійскій способъ погребенія въ землѣ съ утварью и жертвами (31). Надробные камни были приспособлены для дальнѣйшихъ жертвоприношеній, снабжены особыми отверстиями и желобками, сквозь которые должна была протекать въ землю кровь жертвеннаго животнаго (33). Тщательное, иногда роскошное устройство могилъ микенской эпохи свидѣтельствуетъ о развитіи культа мертвыхъ и соответствующихъ ему представленій.

Rohde указываетъ въ самыхъ поэмахъ Гомера остатки прежнихъ эсхатологическихъ культовъ и представленій о мертвецѣ, какъ о грозномъ, могущественномъ демонѣ; таковъ, напр., весь рассказъ о погребеніи Патрокла (XIII пѣсня Иліады) съ его кровопролитіемъ, возліянiami и играми, рассказъ, который обнаруживаетъ совершенно иныя представленія о душѣ умершаго; его ψυχή—грозное, жаждущее крови существо, въ честь котораго совершаются жертвоприношенія и притомъ ночью, когда горитъ прахъ; существо, которое можно успокоить различными магическими дѣйствіями; все это—обломки глубоко первобытнаго міровоззрѣнія ¹⁾.

Это противорѣчіе *Rohde* объясняетъ тѣмъ, что іонійцы, переселившіеся изъ Греціи въ Малую Азію, принуждены были забросить культъ

¹⁾ То же самое нужно сказать о Од. X 521—6 и XI 29—33 и др.

мертвыхъ, который былъ тѣсно связанъ съ могилами ихъ отцовъ (37 сл.). Существованіе въ Греціи въ древнѣйшее время культа душъ, также какъ и культа предковъ, доказывается, кромѣ того, извѣстнымъ повѣствованіемъ Гезіода о смѣнѣ людскихъ поколѣній (84 сл.) и многочисленными мѣстными культами героевъ, которые, въ сущности, были лишь обожествленными предками (Амфіарай, Трофоній, Эрехоэй, Гіакинѣъ и пр. (106 сл.). Разсмотрѣвъ подробно идеи грековъ объ островахъ блаженныхъ, объ избавленіи богами любимцевъ отъ смерти (стр. 63—104) и о божествахъ, ведущихъ жизнь въ нѣдрахъ земли и т. д. (104—136), *Rohde* переходитъ къ вопросу о культѣ героевъ, въ которомъ онъ видитъ одну изъ формъ первоначальнаго культа предковъ, отличную отъ культа боговъ и позднѣйшаго культа душъ вообще (137—187). Нѣкоторые изъ героевъ возведены были на ступень боговъ (напр. Гераклъ, Асклепій (171 сл.). Рядомъ съ культомъ предковъ у грековъ удержался, конечно, и культъ мертвыхъ, различныя формы котораго *Rohde* подробно описываетъ въ своемъ дальнѣйшемъ изложеніи (187—255). А культъ героевъ, на время приостановившійся въ своемъ развитіи, возрождается, повидимому, въ VIII в., оказывая сильное воздѣйствіе на культъ усопшихъ, съ которыми сливается въ послѣднія времена язычества (636 сл.). Далѣе идутъ превосходно написанныя главы объ элевсинскихъ мистеріяхъ, объ изображеніи эсхатологическихъ сюжетовъ въ ранней поэзіи и живописи.

Во второй части своего обширнаго изслѣдованія *Rohde* трактуетъ главнымъ образомъ объ эволюціи вѣры въ безсмертіе. Греческія мистеріи испытали на себѣ, по мнѣнію *Rohde*, могущественное вліяніе еракійской религіи Діониса, которая, черезъ посредство орфиковъ, оказала воздѣйствіе и на древне-греческую философскую мысль. Картина постепеннаго просвѣтленія, углубленія, „эллинизации“ еракійской религіи Діониса подъ вліяніемъ дельфійской религіи Аполлона—быть можетъ самая замѣчательная во всей книгѣ (стр. 294—394). Прослѣдивъ орфическое движеніе, *Rohde* обращается къ раннимъ философскимъ концепціямъ души (429—490), къ ученіямъ лириковъ, ораторовъ, трагиковъ; затѣмъ *Rohde* переходитъ къ системѣ Платона (555—586), къ школамъ Аристотеля, стоиковъ и эпикурейцевъ (587—625), заканчивая книгу обзоромъ эсхатологическихъ вѣрованій времени паденія эллинскаго язычества (626—691).

„Таково, въ общихъ чертахъ, содержаніе этой книги, одинаково превосходной по ясности и мастерству изложенія, необыкновенному богатству матеріала и глубокому пониманію религіознаго чувства и мысли древнихъ“ (кн. С. Н. Трубецкой).

Взгляды *Rohde* на общій ходъ развитія греческой религіи изложены въ интересной рѣчи его: *Die Religion d. Griechen* ¹⁾.

¹⁾ Rede zum Geburtfeste des Grossherzogs Karl Friedrich. Heidelberg 1895.

Здѣсь, въ полемикѣ съ сравнительно-миѳологическимъ направлениемъ *Kuhn'a* и *Müller'a*, *E. Rohde* указываетъ на то, что великіе греческіе боги не восходятъ къ индоевропейской эпохѣ (6 сл.); болѣе положительныхъ результатовъ можетъ достигнуть, по мнѣнію *Rohde*, новѣйшее антропологическое теченіе. Въ греческой религіи много остатковъ первобытнаго фетишизма: въ лѣсахъ и на поляхъ, въ рѣкахъ и пещерахъ горъ живутъ души, первоначально души умершихъ. И греческая религія, такимъ образомъ, выросла изъ культа душъ. Сначала развиваются мѣстные культы селъ и деревень, общинъ и племенъ; изъ нихъ, главнымъ образомъ, подъ влияніемъ поэтовъ, возникаютъ впоследствии культы боговъ общегреческихъ (8 сл.).— Далѣе, въ сжатомъ, но изящномъ очеркѣ *Rohde* рисуется намъ картина развитія греческой религіи въ послѣдующее время, появленіе мистики и приближающееся разложеніе античнаго язычества. *E. Rohde*, стало быть, стоитъ на той же точкѣ зрѣнія, что и *Tylor*, *Spencer*, *Lippert*¹⁾.

Теорія анимизма быстро нашла себѣ всеобщее сочувствіе. Ее принявъ, между прочимъ, маститый лейпцигскій психологъ, Вильгельмъ Вундтъ. Его „Психологія народовъ“ (*Völkerpsychologie*)—быть можетъ самая глубокая книга, которая когда-либо была написана по этому вопросу.

II-й томъ *Völkerpsychologie*“ Вундта распадается на три части: первая посвящена фантазіи, вторая—представленіямъ о душѣ, третья—миѳамъ о природѣ. Но во всѣхъ областяхъ искусства и въ миѳѣ играетъ огромную роль творческая фантазія. Ей Вундтъ и посвящаетъ большую часть перваго отдѣла своей книги. Онъ разсматриваетъ фантазію и ея творческія функціи въ пластическомъ и мусическомъ искусствахъ (пѣсня, сказка и эпосъ, танцы и музыка, мимъ и драма). Затѣмъ Вундтъ переходитъ къ миѳотворческой фантазіи (*mythenbildende Phantasie*) и ставитъ вопросъ, что такое миѳъ? Большинство миѳологовъ утверждаетъ, что миѳъ персонификація окружающихъ явленій (561). Миѳъ оживляетъ предметы, надѣляетъ ихъ чувствомъ, волей, всѣми качествами, которыя человѣкъ находитъ въ себѣ самомъ (578 сл.). Между миѳологической персонификаціей и эстетической проникновенностью (*Einfühlung*) лежитъ лишь степенное различіе—обѣ онѣ суть лишь видоизмѣненія *apperception*, которая, какъ извѣстно, состоитъ, по *Wundt'u*, въ томъ, что при пониманіи объекта въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ происходитъ и волевой актъ субъекта (580). Субъективное „я“ такъ проэцируется въ объектъ, что человѣкъ какъ бы чувствуетъ самого себя въ этомъ объектѣ, вноситъ въ него собственную жизнь и одушевленность. Такое „вчувствованіе“ (*Einfühlung*)

¹⁾ Что касается представленія о внѣшней формѣ или обликѣ души, то *Rohde* этого вопроса не коснулся. Писаль о немъ *Hirsch* (*De animarum apud veteres figuris*. 1889) и въ послѣднее время, особенно, *G. Weicker* (*De Sirenibus*. 1895, и *der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*. 1902) и *B. H. Клинггеръ*, Животное въ античномъ и современномъ суевѣрїи. Кіевъ, 1911.

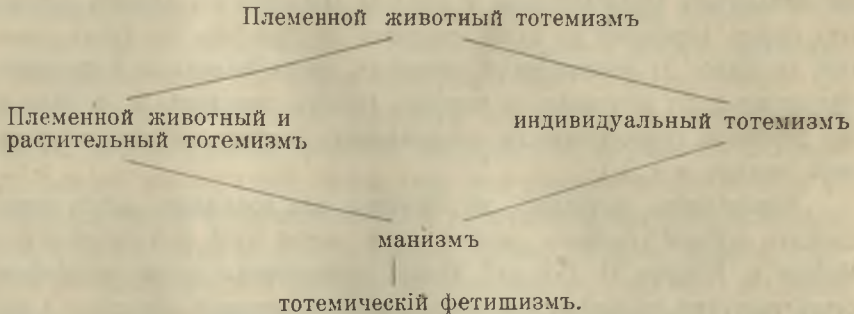
имѣть мѣсто въ дѣтскихъ играхъ, въ искусствѣ и, наконецъ, въ мнѳтворчествѣ. Мнѳологическая апперцепція есть исконная, и мнѳологическія представленія носили вначалѣ характеръ воспріятія (Wahrnehmungsscha-
rakter). Мнѳо—моложе языка, но мнѳологія каждаго отдѣльнаго народа
есть скорѣе „сплетеніе мнѳа и поэзіи“ (ein Gewebe aus Mythos und Dichtung).

Единственнымъ источникомъ религіи Вундтъ признаетъ первобытный
анимизмъ. Онъ различаетъ при этомъ, во-первыхъ, *психею* или душу,
отдѣляющуюся отъ тѣла человѣка, напр., во время сна или послѣ смерти
(Psyche) и, во-вторыхъ, *тѣлесную душу*, заключенную въ живомъ тѣлѣ,
напр., въ крови, почкахъ или въ трупѣ (Körperseele). Изъ этихъ
двухъ представленій о душѣ первое Вундтъ считаетъ болѣе позднимъ
(Mythos u. Rel. II, 1 сл.; Elemente d. Völkerpsychologie, Leipz. 1913²,
203 сл.). Оно возникло изъ двухъ источниковъ: 1) наблюденія прекращенія
дыханія послѣ смерти и 2) сновидѣній, въ которыхъ является покойникъ,
обморока, экстаза и т. д. Соотвѣтственно своему двойному происхожденію,
свободная душа (психея) является, обыкновенно, въ двухъ формахъ: тѣни
или привидѣнія (Schattenseele) и дыханія (Hauchseele). Исторія различ-
ныхъ формъ вѣрованія въ души сводится, по *Вундту*, къ тремъ основ-
нымъ стадіямъ: 1) примитивный анимизмъ, время господства чародѣйства
и фетишизма; 2) тотемизмъ и манизмъ (культъ предковъ) и 3) вѣра въ
міръ демоновъ (растительныхъ, посылающихъ болѣзни, покровительствующихъ
людямъ и т. д.).

Чародѣйство вытекаетъ, по *Вундту*, изъ пониманія всѣхъ потря-
сающихъ событій (болѣзни, смерть), какъ актовъ злой человѣческой воли
(Mythos u. Religion II, 177 сл.). Только таинственные приемы волшебства
могутъ выручить человѣка изъ бѣды, отвратить демоническія силы: и пер-
выми приемами такого волшебства были намеки на одежду и украшенія,
какъ средства защитити себя отъ невѣдомой вражьей силы (Elemente der
Völkerpsychologie 75—93). Здѣсь *Вундтъ*, несомнѣнно, слишкомъ уже
преувеличиваетъ вліяніе болѣзни и смерти на развитіе чародѣйства: не-
достатокъ пищи, неудачная охота на звѣрей, чувство любви и т. под.
могли также способствовать возникновенію различныхъ приемовъ чародѣй-
ства.—На почвѣ магіи зарождается, по *Вундту*, и фетишизмъ. Психологія
фетишизма слагается, по его мнѣнію, изъ трехъ основныхъ элементовъ:
а) представленія, что всякій объектъ, которому почему-либо приписывается
сверхъестественная сила, служить обителью души или вообще духовнаго
начала; б) вѣры въ то, что исходящая изъ даннаго предмета магическая
сила можетъ принести счастье или неудачу въ зависимости отъ воли все-
лившагося въ него духа и в) развивающагося, благодаря этому убѣжденію,
культа, цѣлью котораго является снисканіе благосклонности живущаго въ
фетишѣ могущественнаго духа (Mythos und Relig. II, 200). Въ противо-
положность фетишамъ, амулеты и талисманы не окружаются религіоз-

нымъ культомъ, отличаются дифференціаціей функцій (каждый амулетъ или талисманъ имѣеть свое вполнѣ определенное предназначеніе) и носить вторичный, регрессивный характеръ (ib. 202 сл.). Въ своемъ послѣднемъ трудѣ: *Elemente der Völkerpsychologie Вундтъ*, впрочемъ, уже не считаетъ фетишъ самостоятельнымъ объектомъ культа ¹⁾.

Въ этой характеристикѣ явленій фетишизма у Вундта остаются въ тѣни нѣкоторые существенные признаки: индивидуальность ихъ культа и, употребляя выраженіе *F. Schultze*, ихъ антропатизмъ: въ противоположность магическимъ объектамъ, фетишъ обладаетъ личностью и волей, человѣческими слабостями и страстями. Животныя и растенія не надѣлены сами по себѣ магическою силою: въ нихъ нѣтъ ни собственной тѣлесной души, ни психей. Все значеніе животныхъ въ культѣ основывается лишь на представленіи о нихъ, какъ обитателяхъ душъ усопшихъ. Изъ этого представленія развивается и тотемизмъ. Главнѣйшія формы и стадіи тотемистическихъ представленій *Вундтъ* изображаетъ при помощи слѣдующей схемы: ²⁾



Когда, вълѣдствіе борьбы съ враждебными племенами, тотемическія общины пріобрѣтають военную организацію, и общество вырастаетъ въ государство, вмѣсто старѣйшинъ и родовладыкъ выступаютъ герои. *Вундтъ* отвергаетъ, такимъ образомъ, старую теорію „деградированія“ боговъ, защищавшуюся *Денекеномъ*, *Узнеромъ* и *Эд. Мейеромъ* (см. выше): по *Вундту*, богъ есть герой, возвысившійся надъ уровнемъ земныхъ героевъ (*Der Gott ist ein über das Mass irdischer Helden erhobener Held*) ³⁾. Исторію человѣческой культуры *Вундтъ* дѣлитъ на четыре большихъ періода: первобытное время, вѣкъ тотемизма, эпоху героевъ и боговъ

¹⁾ *Mythus und Religion* II, 202: Der Fetisch ist überall selbst Kultobjekt Elemente d. Völkerpsych. 225: Der Fetisch ist überhaupt kein selbständiges Kultobjekt.

²⁾ *W. Wundt, Elem. d. Völkerps.* 185.

³⁾ Тамъ же, 280.

(національныя государства и религіи) и періодъ міровыхъ религіи, все-ленскихъ царствъ, самосознанія всего человѣчества.

Грандіозный трудъ *Вундта* имѣетъ огромное научное значеніе; если даже предположить, что не всё построенія *Вундта* окажутся впоследствии справедливыми, то все же стройность и цѣльность социальнo-психологической системы, громадная, свободная отъ всякой односторонности эрудиція, поразительная яеность и, я бы сказала, хрустальная прозрачность изложенія,—все это обезпечиваетъ за *Völkerpsychologie Вундта* вѣчное, неуывдаемое значеніе ¹⁾.

Теорія изначальнаго анимизма встрѣтила сочувствіе и со стороны многихъ другихъ ученыхъ, такъ что *A. Lang* былъ вполне правъ, назвавши ее „classical theory“ послѣдняго времени. Въ Англїи на точку зрѣнія *Спенсера* сталъ *Grant-Allen* (*The Evolut. of the Idea of God, L. 1897*; есть русскій пер.), въ Голландїи—*Wilken* (*Het animisme bij de volken van den Indischen Archipel, Amsterd. 1885*), во Франціи—*Ch. Letourneau* (*L'évolut religieuse, Paris, 1898*), отчасти *Sal. Reinach*, въ Германїи *E. Rohde*, отчасти *O. Schrader, Eng. Drerup, O. Seeck, Sam Wide* и многіе другіе изслѣдователи, съ большимъ или меньшимъ уклономъ въ сторону иныхъ теорій. Въ Россїи сторонниками анимистической теорїи являются покойный проф. *Н. Н. Харузинъ*, *Л. Я. Штернбергъ*, *В. П. Клинегеръ*, проф. *Θ. Ф. Зѣлинскій*, *Н. Брюллова-Шаскольская* и др.

Въ Чехїи къ этой теорїи присоединились *Vašátko* (ст. *Ročátkovi náboženství*“, въ *Rozhlegý sociální, politické, a literární, III, 1894*). *O. Fr. Vaněk* (напр., въ ст. *O původu náboženství řeckého, Osvěta XXX, 1900*), *Jos.*

¹⁾ Мѣткую характеристику вундтовскаго стиля даетъ проф. *Н. Н. Ланге*: „Языкъ... бѣденъ, живая окраска фактовъ какъ бы является поблѣднѣвшей и сведенной исключительно къ абстрактнымъ терминамъ, строго опредѣленнымъ и ограниченнымъ по числу, причемъ утрачивается ихъ жизненная индивидуальность, но за то получается огромный выигрышь въ смыслѣ ясной и послѣдовательной системы, въ которой устранены все внутреннїя противорѣчїя. Книги Вундта напоминаютъ объ уединенной кельѣ схоласта, до которой не достигають уличный шумъ жизни, куда не доходить и сама природа съ ея пестротой и хаосомъ, а лишь научные манускрипты, изученію которыхъ и предается схоластъ или систематикъ съ нечеловѣческимъ почти упорствомъ и выдержкой, результатомъ чего и является огромный рядъ толстѣйшихъ томовъ. Какая противоположность въ этомъ отношенїи между психологическими трактатами Вундта и сочиненїями другого великаго современнаго психолога—Джемса, въ которыхъ непосредственная жизнь бьетъ ключемъ, то кипящимъ, то ледянымъ, со всеми противорѣчїями этой непосредственной жизни съ ея хаосомъ, съ которымъ не можетъ совладать самъ авторъ!“ (Зап. Импер. Одесскаго Общества Исторїи и Древностей XXX, 1912, 109 сл.).

Krdl Listy filol. 1903, 89 сл., 405 сл.) и сохранивъ большую самостоятельность суждений, *Frant. Krejčí* (во многихъ статьяхъ на нѣмецкомъ и чешскомъ языкѣ, напр. въ ст. *Stení předku* въ пражск. журналѣ *Listy filologické*, 1889, въ ст. *Vignolis Fundamentalgesetz und der Ahnecultus*, *Ztschr. f. Völkerpsych. und Sprachwissenschaft*. XX, 1890: въ ст. *Rec a mythus* въ *List. filolog.* 1893), въ статьяхъ, помѣщенныхъ въ журналѣ *Česká Mysl* за (1901, 1903 и 1904 гг. и др.).

Вѣтвью антропологической или этнографической школы можно считать то юное направленіе въ наукѣ о религіи, которое исходнымъ пунктомъ религіознаго развитія признаетъ *тотемизмъ*.

Такъ, *Джевонсъ* (*F. B. Jevons*; род. 1858 г.) въ сочиненіи *An introduction to the history of religion* L. 1896, 1908⁴, пытается большую часть греческихъ культовъ объяснить съ точки зрѣнія тотемизма.

Примитивный человекъ считалъ естественнымъ все вокругъ себя, съ чѣмъ онъ сталкивался, и что постоянно повторялось; и сны казались ему дѣйствительностью (р. 18). Только когда природа не дѣйствовала такъ, какъ онъ ожидалъ, онъ приписывалъ это особой сверхъестественной силѣ; такимъ образомъ, нарушенія обычнаго порядка вещей и разочарованія человекъ возбудили вѣру въ сверхъестественное (where the natural ended, the supernatural began р. 19). Съ этими сверхъестественными силами человекъ хотѣлъ жить въ добрыхъ отношеніяхъ (р. 20).

Какъ случилось, что человекъ сталъ считать эти сверхъестественныя силы духами, подобными своей собственной душѣ, *Jevons* объясняетъ слѣдующимъ образомъ. Человекъ приписывалъ животнымъ, деревьямъ и вообще неодушевленнымъ предметамъ—жизнь. Все, что находилось въ движеніи (потокъ, огонь), казалось ему живымъ (р. 21 ff.). Это одухотвореніе природы было для него вполне естественно. Дуни, которыми человекъ населялъ отдѣльныя вещи и явленія природы, сдѣлались для него сверхъестественными лишь тогда, когда онъ могъ приписать имъ неожиданное и неизбежное воздѣйствіе на свою собственную судьбу (an unexpected and irresistible control over his destiny, р. 22 f.). Такъ человекъ дошелъ до вѣрованія въ сверхъестественныхъ духовъ, родственныхъ съ его собственной душой, но превосходящихъ ее своею мощью.

Jevons переходитъ далѣе къ вопросу о томъ, какова была первоначальная форма общенія между людьми.

Единымъ типомъ дружбы было въ древнѣйшую пору отношеніе членовъ одного и того же рода другъ къ другу: они готовы были помогать другъ другу, жертвуя даже жизнью, и мстить за единомышленника (р. 37). Отдѣльные роды обычно находились во враждѣ одинъ съ другимъ, но зачастую между ними заключались тѣсные кровные союзы. Индивидуумъ

тонуль въ массѣ; весь родъ былъ отвѣтственъ за поступокъ отдѣльныхъ членовъ; если кто-нибудь заключалъ кровный договоръ съ представителемъ другого рода, весь родъ былъ связанъ этимъ. Такъ какъ человѣкъ все оживотворялъ, то онъ думалъ, что и общество духовъ организовано такъ же, какъ и люди. Все вокругъ человѣка раздѣлено на естественные роды и виды (*natural kinds, genera and species*); поэтому человѣкъ легко могъ найти сходство между родами и видами животныхъ, растений и т. д. и отдѣльными родами въ человѣческихъ обществахъ (р. 99). Какъ одинъ родъ имѣлъ въ глазахъ первобытнаго человѣка связь съ другимъ, такъ человѣкъ усматривалъ эту же связь съ видами иныхъ существъ, живущихъ въ природѣ, напр., животныхъ; онъ избиралъ себѣ тотъ или другой родъ существъ, имѣвшихъ, по его мнѣнію, сверхъестественную силу, и вступалъ съ нимъ въ союзъ; это такъ называемый *тотемъ*. Тотемъ, слѣдовательно, не индивидуумъ, но *классъ* предметовъ, *родъ* животныхъ, растений, или мертвыхъ вещей, съ которыми связана не личность, а *родъ*, какъ подчеркиваетъ *Jevons* вслѣдъ за *Frazer'омъ* (р. 101). Умирая, членъ рода соединялся съ своимъ тотемомъ; поэтому человѣкъ сталъ думать, что люди и эти предметы произошли отъ общаго предка, котораго и представлялъ себѣ въ образѣ даннаго существа (животнаго, растения и т. д.). Такъ легко можно объяснить животную или полуживотную форму нѣкоторыхъ боговъ. Тотемъ становится такимъ образомъ для человѣка членомъ его клана, дружественною силой (*friendly power*), *богомъ*, тогда какъ остальные духи остаются враждебными ему силами (*hostile powers* р. 104), Тотемъ-богъ дѣлается отцомъ людей, люди его дѣтьми; вслѣдствіе этого люди скоро перестаютъ рисовать себѣ бога въ образѣ тотема (напр. звѣря) и надѣляютъ его человѣческимъ видомъ (р. 108, ср. 112). Кровь cadaго животнаго, принадлежащаго къ классу тотема, есть *душа* тотема; если родъ желалъ присутствія сверхъестественнаго своего союзника, онъ проливалъ кровь животнаго изъ того рода, который былъ его тотемомъ (р. 131). Тотемизмъ, по мнѣнію *Jevons'a*, является источникомъ всего матеріальнаго прогресса человѣчества (р. 113). Цѣлый родъ или видъ животныхъ пользуется уваженіемъ, охраняется въ интересахъ его размноженія; это повело къ прирученію и одомашненію животныхъ (р. 144 f.). Подобнымъ же способомъ возникло разведеніе нѣкоторыхъ растений (210 ff.). Такъ какъ животные тотемы были древнѣ растительныхъ (въ крови животныхъ человѣкъ нуждался для закрѣпленія кровныхъ союзовъ), то и пастушескій образъ жизни былъ древнѣ земледѣльческаго (р. 115). Тотемизмъ даетъ единственно удовлетворительный отвѣтъ на вопросъ, почему нѣкоторыя животныя и растения почитались священными; только тотемизмомъ, этимъ нѣкогда общимъ явленіемъ въ религіяхъ *всѣхъ* народовъ, можно объяснить разведеніе животныхъ и растений (р. 127).

Сверхъестественныя силы дѣлились, по мнѣнію первобытнаго человека, на три категоріи: на боговъ его собственнаго рода, на боговъ другихъ клановъ и на духовъ, не имѣющихъ опредѣленныхъ почитателей, жившихъ всюду въ природѣ: въ скалахъ, въ темныхъ лѣсахъ и т. д. (р. 173 f.). Поклоненіе этимъ локальнымъ духамъ-хранителямъ (guardian spirits) и есть *фетишизмъ* (р. 169).

Семейные институты, по *Jevons'у*, позднѣе родовыхъ, семья—*молочке* рода; поэтому божества семейныя, возникающія влѣдствіе того, что какой-нибудь членъ рода, съ дозволенія всей общины, отдаетъ себя и свою семью подъ покровительство какого-нибудь родового бога, суть болѣе поздняго происхожденія, нежели божества родовыя (р. 13, 180); какъ и всякій частный культъ, почитаніе предковъ позднѣе культа общиннаго почитанія божествъ родовыхъ (р. 13). Возникновеніе культа предковъ *Jevons* (р. 189 f.) объясняетъ такъ: душа, покинувшая тѣло, не обладаетъ сверхъестественной мощью; она находится послѣ смерти въ зависимости отъ оставшихся въ живыхъ, которые должны ей доставлять пищу и заботиться о дальнѣйшемъ ея существованіи. Чувства, которыя питали къ умершимъ оставшіеся въ живыхъ, отличаются отъ собственнаго поклоненія (р. 189). Для того, чтобы человекъ дошелъ до культа предковъ, нужно было, чтобы спонтаническія выраженія чувствъ къ усопшему сдѣлались постоянными, обычными. Такъ какъ человекъ приписывалъ всякую невзгоду вліянію духовъ, то онъ началъ размышлять, не сдѣлалъ ли онъ случайно какого-нибудь упущенія въ обычныхъ почестяхъ, воздаваемыхъ предкамъ, и не наслалъ ли онъ на него несчастье (напр., засуху) разгнѣванный духъ какого-либо предка (р. 190). Когда же тризну (the funeral feast) стали объяснять по аналогіи съ тѣми пиршествами, въ которыхъ сами боги принимаютъ участіе наряду со своими почитателями, духи умершихъ предковъ поставлены были на уровень боговъ (р. 194); съ этихъ поръ духамъ предковъ приписывается и сверхъестественная сила, хотя никоимъ образомъ ихъ не считали столь же мощными, какъ боги (р. 196 f.); *Jevons* полемизируетъ противъ теоріи обоготворенныхъ предковъ *Spencer'a* (the „deified ancestor theory“). Возникновеніе скотоводства и разведеніе растеній сдѣлали человека зависимымъ отъ силъ природы, онъ началъ почитать ихъ совершенно такъ же, какъ онъ чтилъ тотемы, потому что иного культа онъ не зналъ. Эти боги природы являются, слѣдовательно, отличными отъ тотемныхъ (13, 226 сл.). Земледѣліе положило предѣлъ кочевому образу жизни; роды стали группироваться въ государства; политическому объединенію способствовало сліяніе культовъ. Если боги, чтившіеся двумя или нѣсколькими родами, походили другъ на друга, то ихъ стали считать тождественными; въ противномъ случаѣ возникаль политеизмъ (р. 13, 234 сл.). Въ обоихъ случаяхъ измѣненія въ

родовомъ культѣ требовали объясненія и объяснялись, какъ всякія другія загадочныя явленія, мифомъ. (13, 249 сл.).

Мифъ объясняетъ все, что требуетъ толкованія; впрочемъ, нѣкоторые изъ нихъ являются просто сказками, вымышленными ради забавы (р. 250 foll). То, что было для первобытнаго человѣка въ первобытное время предметомъ мифа, сдѣлалось позднѣе предметомъ науки. Мифы суть первыя спекуляціи человѣка, первыя попытки рѣшенія всякихъ проблемъ. Мифологія—примитивная философія и наука человѣка: In a word, mythology is primitive man's science and philosophy,—(р. 263); это не религія или ея источникъ, но особая область человѣческой дѣятельности, въ которой проявляется и сама религія,—область дѣятельности человѣческаго разума, которую вдохновляетъ религія (р. 264); это примитивная логика человѣка (р. 267).

Подобно *Tylor*'у, *Jevons* исходитъ изъ начального анимизма, который, по его мнѣнію, не есть примитивная форма религіи, но скорѣе примитивная философія (р. 266). Слабой стороной специально *Джевонсова* труда является попытка объяснить генезисъ культа предковъ и культа боговъ природы по *аналогіи* съ культомъ тотемовъ. Кромѣ того, въ книгѣ *Jevons'a* бросается въ глаза рѣзкое противорѣчіе между смѣлыми этнографическими теоріями первой части и консервативно-теологической точкой зрѣнія двухъ послѣднихъ главъ (стр. 382—415).—Сильное вліяніе оказали на соображенія *Jevons'a* труды *J. G. Frazer'a*, который въ книгѣ *Totemism* (Edinburgh 1887¹⁾ далъ очеркъ тотемизма у различныхъ племенъ. Тотемъ для *Frazer'a*, какъ и для *Jevons'a*, который заимствовалъ у него свое опредѣленіе, есть всегда *классъ* предметовъ, *родъ* животныхъ или растений, рѣже мертвыхъ объектовъ природы, весьма рѣдко предметовъ, сдѣланныхъ искусственно.

Горячимъ сторонникомъ тотемистической теоріи является французскій археологъ *Sal Reinach* (срв. его *Cultes, mythes et religions* Par. I—III, 1905—1908) и книжку „*Orpheus*“, переведенную и на русскій языкъ. Религію выводитъ онъ изъ четырехъ корней: анимизма, табу, тотемизма и магіи. Порою блестящее, изложеніе его не отличается, къ сожалѣнію, необходимою объективностью: ко всѣмъ религіямъ относится онъ съ одинаковымъ скептицизмомъ и не щадитъ также христіанства.

Противъ исключительнаго предпочтенія тотемизма въ дѣлѣ истолкованія религіозной исторіи высказывается, *L. Marillier* (1863—1901) въ ст. „*La place du totémisme dans l'évolution religieuse*“ (*Revue de l'hist. des religions* XVIII, 1897, р. 208, 253 и слѣд.), направленной, главнымъ образомъ, противъ книги *Jevons'a*. Но подробнѣе о различныхъ попыткахъ разрѣшить загадку тотемизма см. во второй статьѣ.

¹⁾ Нынѣ перепечатано въ I т. его *Totemism and Exogamy*. Lond, 1910.

P. D. Chantepie de la Saussaye въ своемъ *Lehrbuch der Religionsgesch.* (I, II, 1887, 1889) высказываетъ мысль, (1, 22) что на возникновеніе религіи оказывали воздѣйствіе различныя функціи челоуѣческаго духа; религія возникаетъ изъ столкновенія потребностей челоуѣка съ его опытомъ и впечатлѣніями. Какіе же религіозные элементы можно считать наиболѣе примитивными?

Chantepie разбираетъ теорію анимизма *Tylor'a* и *Spencer'a*; далѣе сравнительно—миѳологическую теорію, вѣрнѣе, линію ученіе *M. Müller'a*, которое до нѣкоторой степени защищаетъ, главнымъ образомъ, противъ возраженій *Spencer'a*. Анимистическая теорія *Tylor'a* представляется ему гораздо болѣе правдоподобной, чѣмъ ученіе *Spencer'a*, хотя и противъ нея можно выставить возраженія. Между небесными богами и духами не только культурные народы, но и дикари дѣлаютъ глубокое различіе: духи возбуждаютъ у челоуѣка страхъ, боги—высокій почетъ и поклоненіе. Поэтому, нельзя всю религію выводить изъ анимизма—вѣры въ духовъ и души умершихъ. Поклоненіе природѣ также примитивно, какъ и вѣра въ духовъ и ихъ культъ (*Reville* называетъ это поклоненіе природѣ—натурализмомъ). Нельзя, слѣдовательно, думать, что религія возникла изъ одного и того же источника (32 сл.).

Tylor считалъ минимальнымъ опредѣленіемъ религіи вѣру въ духовъ. *Chantepie* (I, 51) опредѣляетъ религію, какъ вѣру въ сверхчелоуѣческія существа и ихъ почитаніе; объектомъ религіи могутъ быть идолы (идололатрія), камни, деревья, животныя (фетишизмъ). Предметомъ культа бываютъ и отдѣльныя стихіи и явленія природы (натурализмъ); религія открывается намъ повсюду, гдѣ почитается солнце, земля, вода, огонь и т. д. (72 сл.). Также, впрочемъ, и челоуѣкъ становится предметомъ культа (культъ мертвыхъ предковъ и героевъ 79 сл.), хотя возможно, что нѣкоторые герои были первоначально богами (85). Выше всѣхъ стоятъ тѣ боги, которые находятся въ тѣсной связи съ опредѣленными явленіями природы (87 сл.); они объединялись въ большія или маленькія группы, образовывали семьи или общины съ единымъ главой. Все это перенесено было на боговъ по образцу людскихъ отношеній. Вслѣдствіе этого, а также благодаря тому, что они изображались пластически, и съ ихъ культомъ челоуѣкъ связывалъ тѣ или другія нравственныя требованія, они стали идеалами челоуѣческаго совершенства; ихъ первоначальная природная сторона этимъ была затемнена (89 сл.). Существуютъ, наконецъ, боги, совершенно не стоящіе въ связи съ природой, персонификація абстрактныхъ понятій, боги родовъ, народовъ и т. д. (91).

Основная мысль всей книги—что ту или другую религію *нельзя* выводить изъ *единаго* источника—совершенно справедлива ¹⁾. Это положе-

¹⁾ Во второмъ изданіи этой книги, съ котораго сдѣланъ русскій переводъ вступительныя главы значительно сокращены.

ніе принимаетъ и *Percy Gardner* въ коллективномъ трудѣ: *Gardner and Jevons, A manual of Greek antiquities* L. 1898². Въ греческой религіи существуютъ элементы, происшедшіе изъ различныхъ источниковъ. Извѣстная часть греческихъ религіозныхъ представлений возникла уже въ индоевропейскую эпоху; кое-что заимствовано отъ чужихъ народовъ. Туземные элементы греческой религіи возникли изъ тотемизма, культа предковъ и натуразма (поклоненіе природѣ). Слѣды тотемизма въ историческую эпоху, конечно, незначительны (о немъ свидѣлствуетъ, напр., позднѣйшее почитаніе нѣкоторыхъ животныхъ и растений стр. 70 сл.). И культъ предковъ въ послѣдствіи отступилъ назадъ сравнительно съ поклоненіемъ великимъ богамъ (72 сл.); какъ дошли греки до поклоненія природѣ, сказать трудно; во всякомъ случаѣ, не тѣмъ способомъ, какой рисовалъ себѣ *Spencer*, но скорѣе благодаря признанію сверхъестественныхъ силъ въ природѣ, возбуждающихъ въ человѣкѣ удивленіе и чувство зависимости отъ этихъ высшихъ силъ (76). Чужіе элементы проникли въ греческую религію отчасти съ востока, отчасти же отъ первоначальныхъ жителей Греціи (82 сл.). Чужого происхожденія обыкновенно и слѣды фетишизма, сохранившіеся у грековъ (85 сл. 164 сл.).—Предлагаемое *Gardner'омъ* объясненіе развитія *миѳовъ*, въ сущности, сходно съ прежнимъ, изложеннымъ имъ въ его рѣчи: *The origins of myth*. Oxf. 1896. Миѳъ, по его мнѣнію, возникаетъ въ слѣдствіе любознательности (5) и есть попытка объяснить или оправдать извѣстное явленіе (6). Нельзя, поэтому, *всѣ* миѳы истолковывать при помощи одного и того же принципа (4).

Односторонности *Spencer'a*, *Lippert'a* и др. избѣжалъ и *C. P. Tiele*, славный лейденскій профессоръ, лучший университетскій знатокъ науки о религіи (1830—1902).¹⁾ Остановлюсь на лекціяхъ его, читанныхъ въ Единбургскомъ Университетѣ и изданныхъ подъ заглавіемъ: *Elements of the science of religion, Part I. Morphological. Part II. Ontological*, Edinburgh. a. L. 1893, 1899; нѣм. переводъ вышелъ въ 1899 и 1901 г.г. подъ заглавіемъ: *Einleitung in die Religionswissenschaft*.²⁾

Самой первобытной естественной религіей является анимистическая; анимизмъ есть вѣра въ то, что все живое (т. е. именно то, что живетъ въ глазахъ первобытнаго человѣка) одарено духомъ мыслящимъ, чувствующимъ и имѣющимъ волю, духомъ, отличающимся отъ человѣческаго лишь степенью и мощью, (I, 61). Этимъ *Tiele* не хочетъ, впрочемъ, сказать, что религія возникла изъ анимизма; но въ ея первыхъ проявленіяхъ господствовалъ анимизмъ, какъ необходимый способъ мышленія первобытнаго человѣка (67 сл.). Отъ чистаго анимизма *Tiele* отличаетъ *спиритизмъ*, т. е. вѣру въ то, что духи не связаны опредѣленнымъ

¹⁾ Краткія данныя изъ біографіи *Tiele* приведены мною въ моей брошюрѣ: „Религія древн. Египта“ (Спб. 1906), стр. 16.

²⁾ Цитирую нѣмецкій переводъ.

тѣломъ, но могутъ произвольно покидать свою оболочку и свободно носиться по землѣ и по воздуху. Этотъ спиритизмъ есть болѣе высокая ступень анимизма; онъ также оказалъ вліяніе на ходъ религіозныхъ представлений (64 сл.). Противоположностью спиритизму является *фетишизмъ*: такъ какъ духи могутъ пребывать въ какомъ угодно объектѣ, то эти предметы начинаютъ окружаться почитаніемъ (66).

Анимистическая религія составляетъ часть культуры доисторической; мы должны ее постулировать, но не можемъ описать ее. Извѣстныя намъ религіи анимистическаго типа всѣ, безъ исключенія, носятъ уже характеръ спиритизма или фетишизма (64).

Число почитаемыхъ въ спиритическихъ религіяхъ существъ не ограничено, и сами они не распредѣлены въ какомъ-нибудь строгомъ порядкѣ, хотя нѣкоторыя изъ нихъ могли возвышаться надъ остальными. Они не могутъ еще называться богами; это—существа, не имѣющія достаточно яркой индивидуальности (70). Такія религіи суть *полидемоническія* (172). Это—ступень мѣотворчества.

Изъ полидемонизма возникаетъ *политеизмъ*; создается замкнутый кругъ божествъ, которыя становятся все болѣе и болѣе антропоморфическими и этическими. Мѣны въ этотъ періодъ уже не создавались (ибо причину явленій природы усматривали въ раціональныхъ основаніяхъ), но они претворялись въ поэтическіе рассказы о богахъ, въ сказки и легенды о старинѣ; они комбинируются при этомъ въ теогоническія и космогоническія системы (78 сл.).

Различіе между демономъ и богомъ не абсолютно. Всѣ боги суть духи, но не всѣ духи—боги. Они становились богами лишь тогда, когда пріобрѣтали опредѣленное имя и функціи, свой особый характеръ и свою личность, отличную отъ другихъ. Культъ духовъ природныхъ и душъ умершихъ, однако, не прекращалъ своего существованія. Но духи эти подчинены богамъ, составляютъ свиту ихъ вѣстниковъ и слугъ (79 сл.). Боги распредѣляются генеалогически и іерархически, и скоро одинъ начинаетъ возвышаться надъ остальными (80).

Вліяніе теоріи *Tylor'a* сказывается также въ статьѣ *Otto Seeck'a* *Die Bildung d. griech. Religion, Neue Jahrb. f. das kl. Alt.. II, 1899* (стр. 225—241; 305—327; 406—418), хотя анимизмъ *Seeck* соединяетъ здѣсь съ натуралистическимъ объясненіемъ мѣоовъ.

Исходной точкой всякой религіи является заложенная въ человѣкѣ потребность отыскать причину всѣхъ явленій, привлекающихъ его вниманіе ¹⁾. Главнымъ изъ этихъ явленій является смерть: въ тѣхъ случаяхъ,

¹⁾ Каждая причинности (Causalitätsbedürfniss), какъ метафизическій источникъ религіи выдвигается *Peschel'емъ, Burnouf'омъ* (*La science des religions* 1870 p. 207 suiv.) испанскимъ ученымъ *Sanchez Calvo* „*Los nombres de les diosas*“ (Madrid 1884). *Ed. Meyer'омъ* и мн. друг.

когда причина смерти не была очевидной, человекъ приписывалъ ее вліянію какой-либо таинственной божественной силы; вслѣдствіе этого и возникаетъ первоначальное религіозное представленіе о душѣ; эта низшая ступень вѣроуачивъ называется анимизмомъ. На этой низшей ступени развитія человекъ не могъ представлять себя душу, какъ нѣчто духовное, а представлялъ ее себя, какъ особую воздушную субстанцію, оставляющую человека съ послѣднимъ дыханіемъ, не измѣняющую образа того человека, отъ котораго она удалилась. По представленіямъ первобытнаго человека, души либо пребываютъ вблизи трупа человека, либо переносятся въ особую „страну мертвецовъ“ или же, наконецъ, переселяются въ другія существа. Въ греческой религіи эти три взгляда слились вмѣстѣ. Воздѣйствіе души на человека можетъ быть двоякаго рода: 1) благотворное: въ такомъ случаѣ душа представляется въ образѣ женщины—нимфѣ, дріадѣ; 2) вредное: тогда она изображается въ видѣ мужскихъ существъ—кентавровъ, сатировъ. Послѣдніе влюбляются въ дріадъ и нимфъ и начинаютъ преслѣдовать ихъ по всему лѣсу; тогда поднимается ураганъ, лѣсъ дрожитъ, ломаются деревья отъ сильнаго вѣтра: то сатиры ловятъ дріадъ за длинные волосы. Такимъ путемъ возникаетъ мифъ, т. е. изображеніе явленій природы въ видѣ человеческой или чело-вѣкоподобной судьбы (*Darstellung von Naturerscheinungen als menschliche oder menschenähnliche Schicksale* 234). Человекъ боится этого міра духовъ и демоновъ, старается умиловить ихъ жертвоприношеніями, обѣтами и молитвами, а иногда прибѣгаетъ къ колдовству или магіи; отсюда нѣкоторые свадебные и погребальные обычаи. Когда вся природа была уже заполнена душами, то небо, солнце, луна и звѣзды тоже были надѣлены особыми демонами. Изъ большинства этихъ духовъ сталъ выдѣляться позднѣйшій кругъ греческихъ боговъ (240). Аріицы еще до своего раздѣленія создали себя бога неба (305), который позднѣе сталъ называться у грековъ Зевсомъ. Божества небесныхъ свѣтилъ: солнца и мѣсяца были особенно почитаемы. *Seeck* допускаетъ также вліяніе чужихъ мифовъ и религіи на Грецію. Особенно сильно было вліяніе египетское и семитическое (310 сл.); богатство греческой мифологіи онъ объясняетъ частымъ соединеніемъ локальных (мѣстныхъ) культовъ (318 сл.). Герои, по мнѣнію *Seeck'a*,—отчасти духи выдающихся личностей, отчасти же—боги, опустившіеся до болѣе низкой ступени героевъ (408 сл.).

Далѣе *O. Seeck* подробно разбираетъ вопросъ объ отношеніи религіи къ нравственности въ древней Греціи, но на этой части его труда я останавливаться не буду. Такую же точку зрѣнія, въ общемъ приближающуюся къ теоріи изначальнаго анимизма, защищаетъ *O. Seeck* и въ своемъ трудѣ: *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, II, Berl. 1901.

Лишь отчасти по методу и содержанію подходитъ къ антропологической школѣ нѣмецкій ученый *R. Andree*.

Richard Andree сопоставилъ въ своей книгѣ „Die Flutsagen, ethnologisch betrachtet“, Braunsch. 1891, восемьдесятъ восемь мифовъ о потопѣ, главнымъ образомъ, тѣхъ, которые встрѣчаются у нецивилизованныхъ народовъ. Древнѣйшимъ преданіемъ о потопѣ, послужившимъ оригиналомъ для заключающагося въ Библии еврейскаго мифа, онъ считаетъ халдейское преданіе (1 сл.). Оно основано на фактѣ наводненія по нижнему теченію Евфрата, вызваннаго сильнымъ землетрясеніемъ въ области Персидскаго залива (11 сл.). Египтяне и арабы не имѣютъ подобныхъ разсказовъ персидскій мифъ—старый индоевропейскій (13). Также и индусы имѣли преданіе о потопѣ (15). *Andree* разсматриваетъ, далѣе, разсказы о потопѣ, существовавшіе въ Азіи (24 сл.), и переходитъ (39 сл.) къ мифамъ европейскимъ. Греки (39 сл.) имѣли двѣ повѣсти о потопѣ; въ одной изъ нихъ выступаетъ аттической или бѳогійской царь Огигъ, въ другой—ѳессалійскій Девкаліонъ. Эта вторая повѣсть также возникла на основаніи дѣйствительнаго наводненія, вызваннаго землетрясеніемъ, но въ позднѣйшемъ преданіи была измѣнена и дополнена путемъ сліянія съ мифомъ халдейско-еврейскимъ (41 сл.). Затѣмъ слѣдуетъ разборъ сказаній иныхъ народовъ, живущихъ въ Европѣ (мифы, имѣющіеся въ младшей Эддѣ, у литовцевъ, финновъ). Подобнымъ же образомъ разсматриваетъ *Andree* преданія африканцевъ, австралійцевъ, американцевъ и др. (47 сл.).

Выводы, къ которымъ онъ приходитъ, заключаются въ слѣд.: легенды о потопѣ встрѣчаются не повсюду; у арабовъ, во внутренней и сѣверной Азіи, въ Китаѣ и Японіи ихъ нѣтъ. Европа имѣетъ собственно лишь одну греческую легенду; остальные сложились подъ вліяніемъ библейскаго мифа. Въ Африкѣ подобныхъ преданій почти вовсе нѣтъ (125 сл.). Преданія эти странствуютъ отъ народа къ народу; цѣль критики—отдѣлать въ нихъ первоначальные элементы отъ заимствованныхъ (129). Во многихъ мифахъ о потопѣ обнаруживается вліяніе библейскаго преданія, распространившагося благодаря христіанскимъ миссіонерамъ (130). Такъ, не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что младшая греческая версія (сохранившаяся у Плутарха и Псевдо-Лукіана), содержитъ извѣстныя библейскія черты; напр., Девкаліонъ, по этой редакціи, выпускаетъ голубя, дабы узнать, прекратился ли дождь (41). Но и многія преданія нецивилизованныхъ народовъ содержатъ также библейскія черты (138 сл.). Сказанія эти возникали (въ томъ случаѣ, если они не были заимствованы) на основаніи дѣйствительныхъ событій, главнымъ образомъ, наводненій, происходящихъ отъ землетрясеній или разлива рѣкъ, конечно, неожиданныхъ и непредвидѣнныхъ, такъ какъ обычныя, правильно возвращающіяся наводненія не могли бы послужить причиною возникновенія такихъ мифовъ (146). Зато способствовали ихъ возникновенію разлитія озеръ вслѣдствіе прорыва береговъ (147), циклоны, находки морскихъ окаменѣлостей и т. д. (150 сл.).

Сказанія о потопѣ, такимъ образомъ, не восходятъ къ одному источнику (152). Они локальны и возникли самостоятельно на основаніи аналогичныхъ условій, ихъ вызывавшихъ.

Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что *Andree* удалось указать вполне самостоятельное происхожденіе многихъ преданій о потопѣ. Дѣйствительно, если у грековъ и у нѣкоторыхъ южно-американскихъ индѣйцевъ (121 сл.) встрѣчается мотивъ, что послѣ потопа люди возродились изъ камней,—то, несомнѣнно, эти два сказанія (греческое и южно-американское) не имѣютъ между собой никакой генетической связи, и сходство ихъ совершенно случайное. Индоевропейскія преданія о потопѣ: индѣйское и цыганское, персидское, греческое, литовское, сказаніе Энды значительно различаются между собой; они возникли не въ пору индоевропейскаго единства, но гораздо позже, вслѣдствіе локальныхъ причинъ, въ территорияхъ, заселенныхъ отдѣльными индоевропейскими народами.

О томъ же предметѣ имѣется монографія *H. Usener's* „Die Sintfluthsagen“ Bonn 1899, примыкающая, по своему методу, къ филологической и солярной школамъ. Usener разбираетъ лишь индоевропейскія сказанія; изъ нихъ онъ останавливается, главнымъ образомъ, на индѣйскихъ и греческихъ; литовскій мифъ онъ считаетъ болѣе позднимъ (S. 2 f.).

Въ этомъ изслѣдованіи *Usener* снова исходитъ изъ объясненія именъ. Онъ указываетъ на то, что собственные имена на— $\kappa\lambda\eta\varsigma$ имѣютъ также форму на— $\kappa\lambda\omicron\varsigma$ (срв. Πατροκλῆς — Πατροκλος , 51);— $\kappa\lambda\eta\varsigma$ (изъ $\kappa\lambda\epsilon\Gamma\epsilon\varsigma$) возникло изъ— $\kappa\lambda\omicron$ —); средней ступеню является— $\kappa\lambda\epsilon\Gamma\omicron\varsigma$. Имена на $\kappa\lambda\omicron\varsigma$ онъ считаетъ уменьшительными. Форма на— $\kappa\lambda\eta\varsigma$ (вмѣсто уменьшительныхъ формъ на— $\kappa\lambda\omicron\varsigma$) возникла подъ вліяніемъ именъ, которыя въ дѣйствительности были сложены изъ $\kappa\lambda\epsilon\omicron\varsigma$ (Πασικλῆς и др.). Древнее окончаніе— $\kappa\lambda\omicron$ —(=лат. *culo*,—*clo*—) имѣетъ, слѣдовательно, значеніе уменьшительное (58). Ἡρακλῆς (Ἡρόκλος) произведено было отъ корня $\eta\Gamma\alpha$ —или $\eta\Gamma\upsilon$ —и полной формы деминутивнаго (уменьшительнаго) суффикса— $\kappa\alpha\lambda\omicron$ —(58). Слѣдовательно Ἡρόκλος означаетъ: „малый герой“ или „тотъ, кто уже въ дѣтствѣ проявляя себя героемъ“ (58 сл.) и есть уменьшительное отъ слова $\eta\Gamma\omega\varsigma$ (60 и 63).

Такъ какъ потомки Девкаліона называются Δευκαλίδαι , то первоначальной формой имени Девкаліона было Δεύκαλος (65); имя Δεύκαλος , образованное при помощи того же уменьшительнаго суффикса— $\kappa\alpha\lambda\omicron$ —означаетъ „Zensknablen“ (66). Однозначущими именами являются Διοκλος (70) и Διοκόρινθος (κόρινθος = κορος , „Зевсъ—младенецъ“). Девкаліонъ— „новорожденный богъ неба, свѣта“ (74). Его высадка на Парнасѣ послѣ потопа есть образъ восхода свѣтила (76 сл.).—Этотъ этимологическій анализъ собственныхъ именъ является краеугольнымъ камнемъ всего сложнаго зданія узенеровской интерпретаціи мифовъ о потопѣ. Но этимологіи его представ-

ляются, съ точки зрѣнія современнаго языкознанія, совершенно невозможными. Имена на—*λο*; являются лишь параллельными формами именъ на—*λη*; (срв. *Fick und Bechtel, Die griech. Personennamen, Göttingen 1894*², 29, 165 f. 376 и 391); лат. суффиксъ—*clo*—соотвѣтствуетъ греческому—*λο*—и Девкаліонъ (какъ и Девкаль) врядь-ли могли означать: „Зевсъ—младенецъ“. *Usener* указываетъ далѣе на многочисленныя сказанія, по которымъ какой-либо богъ носимъ былъ волнами въ ящикѣ (*λαρναξ*); знаменитѣйшимъ изъ такихъ сказаній былъ мифъ о Персеѣ, который брошенъ былъ Акризіемъ вмѣстѣ съ матерью своей Данаею въ ящикѣ въ море и плылъ по волнамъ его, пока не присталъ къ острову Серифу (80 сл.). Персей, несомнѣнно, первоначально былъ солнечнымъ богомъ (85). Однако, такихъ мифовъ имѣлось у грековъ много: брошены были въ море въ ящикѣ Телефъ (86 fg.), по одной версіи и Эдипъ (90), Аній (96), Діонисъ (99 сл.). Всѣ эти мифическія существа были первоначально, по мнѣнію *Usener'a*, богами свѣта (99). Подобныя легенды о дятяти, брошенномъ въ ящикѣ въ морѣ, имѣются и у другихъ, родственныхъ грекамъ народовъ Европы (108 сл.). Рядомъ съ этимъ существуютъ мифы, которые повѣствуютъ о богахъ, плывущихъ по морю не въ ящикахъ (115), а на рыбѣ (у грековъ на дельфинѣ, 138). Все это символы восходъ солнца (185, 213). Девкаліонъ—новорожденный Зевсъ, поднимающійся на сводъ небесный (223).

Конечно, возникаетъ вопросъ какъ представленіе о младенцѣ-Зевсѣ, плывущемъ по водамъ, могло быть внесено въ рассказъ о потопѣ (S. 234).

Только благодаря соединенію этого представленія съ образомъ бога, носимаго водою въ ящикѣ, челнокѣ или на дельфинѣ, данъ былъ толчокъ къ возникновенію мифа о потопѣ (S. 239). Повсюду распространены были сказанія, объяснявшія происхожденіе озеръ или исчезновеніе городовъ и поселеній гнѣвомъ боговъ, наказаніемъ, посылаемымъ на людей свыше за пхъ грѣхи (ср. мифъ о Филемонѣ и Бавкидѣ, 246 сл.). Эти сказанія имѣютъ съ преданіями, разбираемыми *Usener'омъ*, одну общую черту—въ обоихъ случаяхъ говорится о водѣ и волнахъ. Поэтому, оба сказанныхъ мотива слились вмѣстѣ, и такимъ образомъ возникъ мифъ о потопѣ при Девкаліонѣ (247 сл.).

Греческій мифъ совершенно самостоятеленъ и въ древнѣйшей своей формѣ не тронутъ чужимъ вліяніемъ (248 сл.), также и индійское сказаніе самостоятельно и не подверглось семитическому вліянію (241, 256). Библиейское сказаніе заимствовано изъ Вавилона (4).

Изъ сравненія трудовъ *Andree* и *Usener'a* явствуетъ, что смѣлыя лингвистическія комбинаціи *Usener'a* менѣе правдоподобны, чѣмъ простыя объясненія *Andree*, основанныя на богатомъ этнографическомъ матеріалѣ.

Третьимъ сочиненіемъ, специально посвященнымъ вопросу о потопахъ въ народныхъ преданіяхъ, является выпедшая недавно книга *G. Gerland'a: Der Mythus von der Sintflut* (Bonn, 1912). Она принадлежитъ перу не филолога или изслѣдователя религіи, но геофизика; авторъ излагаетъ содержаніе многочисленныхъ версій мифа о потопахъ, распредѣливъ ихъ на девять географическихъ цикловъ, и приходитъ къ заключенію, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ астральнымъ (звѣзднымъ) мифомъ. Особого научнаго значенія трудъ этотъ не имѣетъ.

Обращаюсь къ новѣйшей вѣтви антропологическаго направленія въ мифологіи,—къ *теоріи доанимистической магіи*.

Впервые *John King* ¹⁾, *R. R. Marett* ²⁾, *J. N. B. Hewitt* ³⁾, особенно же гениальный англійскій ученый *I. G. Frazer* ⁴⁾, выдвинули теорію происхожденія религіи изъ первобытной магіи, теорію, къ которой вскорѣ примкнули весьма многіе изъ современныхъ изслѣдователей: *K. Th. Preuss* ⁵⁾, *F. Sidney Hartland* ⁶⁾, *A. Vierkandt* ⁷⁾, *Edv. Lehmann* ⁸⁾, *H. Hubert* и *M. Mauss* ⁹⁾, и т. д. Но и эта новѣйшая теорія, подобно большей части своихъ предшественницъ, страдаетъ крайностью и увлеченіемъ. ¹⁰⁾

Мы видѣли, какъ трудно бываетъ иногда отнести того или иного изслѣдователя къ одной опредѣленной школѣ. Классификація научныхъ теорій можетъ претендовать лишь на приблизительную точность: границы здѣсь крайне шатки и измѣнчивы. И въ области мифологическихъ теченій наряду съ главными подраздѣленіями существуютъ второстепенныя, возможны различныя переходные типы, комбинаціи и т. под., Такъ, въ трудахъ знаменитаго современнаго филолога *Виламовица-Меллендорфа* мы

¹⁾ The Supernatural, its Origin, Nature and Evolution I—II, 1892.

²⁾ Pre-animistic Religion, Folk-Lore XI, 1900, 162—182=Threshold of Religion, Lond. 1909, 1 слл.

³⁾ Orenda and a Definition of Rel., American-Anthropologist, n. s. IV, 1902.

⁴⁾ The Golden Bough I—V, third ed., 1911 слл. Привожу здѣсь полныя заглавія отдѣльныхъ частей знаменитаго труда *Фрэзера*: Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings, vol. I—II, Lond. 1911; Part II: Taboo and the Perils of the Soul, 1911; Part III: The dying god 1911; Part IV: Adonis, Attis, Osiris, 1912; Part IV: Spirits of the Corn and of the Wild, vol I—II, 1912.

⁵⁾ Der Ursprung der Religion und Kunst, Globus 1904—1905.

⁶⁾ Transactions of the third international Congress for the History of Religions, Oxf. 1908, I, 21—32.

⁷⁾ Die Anfänge der Religion und Zauberei. Globus 1907.

⁸⁾ P. Hinnebergs Kultur der Gegenwart I, Abt. III, 1.

⁹⁾ Esquisse d' une théorie générale de la magie, L'Année Sociolog. 1902—1903; срв. ихъ же *Mélanges d' histoire des religions* Par. 1909, XVII слл., 131 слл.

¹⁰⁾ Срв. о ней *W. Wundt*, *Mythus und Religion* II, 171 слл. и *P. W. Schmidt*, *Ursprung der Gottesidee*, Münster i W. 1912, 412—488.

зачастую находимъ черты фольклористической или демонологической школы: онъ охотно выдвигаетъ на первый планъ образы „низшей мифологии“, демоновъ и духовъ, обряды и новеллу. На другихъ смѣшанныхъ типахъ мифологическихъ теорій я здѣсь останавливаться не буду, отсылая читателей къ своей статьѣ по этому вопросу, помѣщенной въ журналѣ „Гермесъ“ за 1910 годъ, № 13, стр. 337 слл.

Типическое развитіе религіозно-мифологическаго творчества.

1. А н и м и з м ъ.

Въ основѣ человѣческаго мышленія лежитъ вѣчная жажда причинности. этотъ драгоценный залогъ всей нашей цивилизаціи и прогресса. Ощущая въ себѣ самомъ двойной рядъ процессовъ, находящихся въ причинной связи между собою (съ одной стороны, сознательные процессы чувства, воли и представленія, съ другой—вызываемыя ими движенія нашего тѣла, наши поступки и дѣйствія), первобытный человѣкъ естественно долженъ былъ дойти до представленія объ особой таинственной силѣ, живущей внутри насъ и соответствующей нашимъ понятіямъ души, духа и т. под. Такимъ образомъ дуализмъ души и тѣла—одно изъ первыхъ наблюдений, сдѣланныхъ человѣкомъ на зарѣ его сознательной жизни ¹⁾. Будучи слѣдствіемъ анализа некультурнаго человѣка надъ собственнымъ внутреннимъ міромъ, идея души возникла, повидимому, подъ вліяніемъ слѣдующихъ факторовъ.

1) *Наблюденія надъ нѣкоторыми психо-біологическими явленіями*, каковы, напр.:

а) *Сонъ и сновидѣнія*. Вниманіе человѣка не могло не быть поражено тѣмъ обстоятельствомъ, что въ то время какъ онъ во снѣ испытывалъ различныя приключенія, тѣло его, по увѣренію окружающихъ, оставалось совершенно неподвижнымъ. Отсюда вполнѣ естественное для некультурнаго человѣка предположеніе, что онъ представляетъ изъ себя синтезъ души и тѣла, что его природа двойственна; двойникъ покидаетъ тѣло во время сна, ходитъ на охоту, совершаетъ продолжительныя путешествія и т. д.; съ его возвращеніемъ человѣкъ пробуждается отъ сна.

б) *Летаргія*, особенно распространенная въ жаркомъ климатѣ, на черномъ континентѣ, въ этой классической странѣ культа душъ, еще болѣе убѣждаетъ примитивнаго человѣка въ томъ, что его душа-двойникъ можетъ надолго покидать тѣло.

¹⁾ *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I, 1, 1910³, стр. 87.*

в) *Обморокъ*: человекъ неожиданно падаетъ, „теряетъ сознание“; но его называютъ по имени, трясуть, обливаютъ холодной водой,—и онъ „приходитъ въ себя“; въ устахъ первобытнаго человека эти выраженія имѣли вполнѣ реальный смыслъ.

г) *Иллюзіи, галлюцинаціи, сомнамбулизмъ* (напр., появленіе умершаго или отсутствующаго друга) показываютъ, что иногда этого двойника можно видѣть собственными глазами во время его прогулокъ.

д) *Гипнозъ, истерія* во всѣхъ ея разнообразныхъ формахъ, отъ начальной ауры до каталепсіи, отъ легкихъ нервныхъ расстройствъ до потрясающихъ припадковъ безумія и т. под. Въ этомъ отношеніи особенно важны случаи раздвоенія личности, описанные, напр., въ сочиненіяхъ Ribot, Jannet, Sollier и друг.

е) *Смерть и сопровождающіе ее признаки*. Примитивный человекъ, въ отличіе отъ насъ, не призываетъ смерть рѣшительнымъ и неизбежнымъ явленіемъ. Какъ извѣстно, наукѣ и донынѣ не удалось установить надежныхъ признаковъ наступившей смерти. Единственнымъ вѣрнымъ симптомомъ смерти можетъ считаться появленіе зеленаго пятна на брюхѣ, указывающаго на начало процесса разложенія. Всѣ остальные классическіе симптомы и всѣ сложные эксперименты, предлагаемые въ настоящее время (электризація, окрашивающія инъекціи и т. д.) остаются до сихъ поръ сомнительными¹⁾. Нѣтъ ничего удивительнаго, что первобытный человекъ признаетъ смерть явленіемъ неестественнымъ и непонятнымъ, пытается объяснить ее тѣмъ, что душа покинула на время свою тѣлесную оболочку, и вѣритъ, что она снова можетъ вселиться въ умершаго.

ж) *Явленія экстаза*, вызываемаго различными причинами, каковы, напр., опьяняющіе напитки, пляска, сексуальные моменты, ночь, аффекты (гнѣвъ и т. д.).

з) *Внутренній голосъ совѣсти*, мощь которой некультурный человекъ уже ясно начинаетъ сознавать, и которая наводитъ его на мысль о самостоятельномъ, высшемъ существѣ, живущемъ внутри него.

2) *Наблюденія надъ нѣкоторыми фактами окружающей природы*, каковы, напр.:

а) *тѣнь, отраженіе въ поверхности воды, эхо* и т. д. Эти явленія должны были съ самаго же начала поразить вниманіе примитивнаго человека, незнакомаго съ законами оптики и акустики. Вспомнимъ, какое странное чувство испытываемъ мы при видѣ собственной тѣни, которая, въ тихую лунную ночь, таинственно скользитъ вдоль домовъ по пустыннымъ улицамъ города. Вспомнимъ, съ какимъ изумленіемъ глядятъ дѣти въ первый разъ на свою тѣнь, какъ гонятся за нею, пытаются наступить на нее и не понимаютъ, отчего это имъ не удается. Для некуль-

¹⁾ *Ch. Vibert, Médecine légale, 1900, 37 слл.*

турнаго челоуѣка тѣнь является неразрѣшимой загадкой: что представляетъ изъ себя это странное существо, то исчезающее, то снова появляющееся, то въ точности передающее контуры предмета, то искажающее образъ до неузнаваемости, то почти незамѣтное, то выростающее до гигантскихъ размѣровъ, связанное съ челоуѣкомъ и въ то же время столь непохожее на него, лишенное жизни и тѣла?.. Наблюдая свою тѣнь и отраженіе въ водѣ, дикарь еще болѣе укрѣпляется въ убѣжденіи, что его природа двойственна, состоитъ изъ тѣла и души.

б) *Явленія метаморфоза* (безобразная гусеница превращается изъ куколки въ великолѣпную бабочку; такъ и душа вылетаетъ изъ своей брэнной оболочки), *мимикрии*, *смѣны старой кожи новою*, *цвѣтотыя измѣненія*, *фазы луны* и т. под. факты даютъ богатый матеріалъ для заключенія по аналогіи.

Такимъ путемъ примитивный челоуѣкъ, на основаніи самоанализа и наблюденія надъ фактами внѣшней природы, живой и мертвой, приходитъ постепенно къ убѣженію, что внутри него скрыто особое духовное начало. Какимъ же представляетъ онъ себя *внѣшній видъ*, *образъ души*?

Факты, перечисленные выше, приводятъ примитивнаго челоуѣка къ убѣженію, что душа, успѣвающая въ теченіе сна облетѣть огромныя пространства, должна быть существомъ легкимъ, подвижнымъ, быстрымъ. Вполнѣ понятно, что изъ запаса своихъ конкретныхъ представленій онъ изберетъ такія, которыя соотвѣтствуютъ этому основному качеству души. Онъ остановится не на горѣ, деревѣ, камнѣ, но на такихъ предметахъ видимаго міра, какъ облачко, быстро плывущее по небу, туманъ, разстилающійся по землѣ, птица, несущаяся по воздуху, насѣкомое, кружащееся надъ нами и т. д. Подобные образы мыслятся не символически, но самымъ конкретнымъ способомъ. Для того, чтобы понять это, нужно мысленно перенестись въ ту отдаленную отъ насъ эпоху... Въ дремучемъ лѣсу, еще болѣе мрачномъ при яркомъ свѣтѣ ночнаго костра, вокругъ котораго собрались члены родовой группы, идетъ оживленная бесѣда объ умершемъ вождѣ. Внезапно раздается шорохъ, изъ расщелины скалы выползаетъ змѣя, проскальзываетъ мимо и пропадаетъ въ темнотѣ такъ же неожиданно, какъ и появляется.. Откуда-то издали долетаетъ смутный ропотъ: надъ головами сидящихъ съ жалобнымъ крикомъ проносится рѣдкая птица и снова исчезаетъ. Что это было? *Его душа!*... ¹⁾

Къ наиболѣе распространеннымъ представленіямъ о внѣшнемъ видѣ, формѣ души можно отнести слѣдующія:

1) *Дыханіе, дымъ, паръ, вѣтеръ, туманъ, облако*. Первобытный челоуѣкъ наблюдателенъ и замѣчаетъ, что съ послѣднимъ теплымъ дыханіемъ прекращается и жизнь. Почти во всѣхъ языкахъ слова „душа“

¹⁾ Fr. Schultze. Psychologie d. Naturvölker, 276.

и „дыханіе“ происходятъ отъ одного корня; греч. ψυχή и ψύχω, лат. spiritus и spirare, anima, animus и ἄνεμος, греч. πνεῦμα и πνέω, санскр. ātman и греч. ἀτμός („парь“), нѣм. Atem и Odem, слав. „малъ дымець“ (=душа), венгер. szellem (духъ) отъ szél (вѣтеръ), евр. ruach, nefesh и т. д. ¹⁾ Въ Олонецкой губ. доселѣ еще разлука души съ тѣломъ представляется въ видѣ отдѣленія какого-то „пара“: „Вдарилъ онъ его—говорятъ тамъ,—а у него и парь вонь ²⁾).

2) *Животныя*, особенно *птицы* и *насекомыя* изъ пресмыкающихся—*змеи*. Недавно русскій ученый В. П. *Клингеръ* въ своей работѣ: *Животное въ античномъ и современномъ суевѣрїи* (Кіевъ, 1911), прекрасно обрисовалъ роль представленія о животномъ-душѣ въ народной вѣрѣ, обрядности и, отчасти, поэзіи въ разные времена и у различныхъ народовъ. Распредѣляя животныхъ по классамъ и отыскивая для каждаго изъ нихъ мотивы сближенія съ человѣческой душой, названный изслѣдователь приходитъ къ заключенію, что связующими представленіями здѣсь были: вѣтеръ, какъ одинъ изъ обычнѣйшихъ образовъ души (птицы, крылатыя насекомыя, быстриногія животныя, какъ олень, лошадь); земля, какъ обитель мертвыхъ (пресмыкающіяся, грызуны, муравей); ночь, какъ время появленія мертвецовъ на землѣ (ночные звѣри: волкъ, левъ) и, наконецъ, огонь, какъ другой, не менѣе распространенный образъ души (пѣтухъ и курица).

3) *Человѣческая фигура въ миниатюрѣ* (εἰδωλον въ греческомъ искусствѣ). Въ зрачкѣ видно человѣческое изображеніе; помутнѣніе зрачка въ моментъ смерти влечетъ за собою исчезновеніе этой фигурки. Отсюда сходныя во всѣхъ языкахъ обозначенія „зрачка“: лат. pupilla („куколка“), греч. κόρη („дѣвочка“), санскр. kaṇīnakas или kaṇīnakā („мальчикъ“ или „дѣвочка“), нѣм. Männlein („человѣчекъ“), Kindlein („ребенокъ“), испанск. pīna del ojo („маленькая дѣвочка глаза“), португ. menina do olho (то же) и т. д. ³⁾.

Пережитокъ стариннаго представленія о душѣ, какъ человѣческой фигуркѣ, можно усматривать и въ томъ мѣстѣ духовнаго стиха „О бѣдномъ Лазарѣ“, гдѣ говорится:

„Возьмите душу вы Лазареву,
Несите ее вы подь правую руку,
Посодьте ее вы во свѣтломъ раи“ (*Соболевъ*, 57).

¹⁾ W. Wundt, *Völkpsychologie*, II, Mythos u. Religion, 2, 42 слл., 46 слл., 56 слл.

²⁾ А. Н. *Соболевъ*, *Загробный міръ по древне-русскимъ представленіямъ*, Серг. Посадъ. 1913, 44 слл., 50 слл.

³⁾ *Monseur*, *Revue de l'histoire des religions* 1905, №№ 1 и 3; *Mythol Lexik. Roscher'a* III, 2, 3222--3234.

По народному воззрѣнію крестьянъ Харьковскаго и Кеневскаго уѣздовъ, душа есть человѣчекъ съ чистымъ и прозрачнымъ тѣломъ (ib. 58). Въ старинной иконописи душа также часто изображается въ видѣ младенца, вылетающаго изъ устъ покойника (ib. 59).

4) *Вода* (нѣм. Seele, др. герм. saiwala, готск. saivs=„See“; срв. у Гете: Des Menschen Seele gleicht dem Wasser, у Гейне: Mein Herz gleicht ganz dem Meere и т. д.), *пламя, звѣзды, тѣнь* (последнее представленіе находимъ, напр., у Гомера). Славяне видятъ въ блуждающихъ огняхъ души некрещенныхъ младенцевъ (*Афанасьевъ*, Поэтич. возр. III, 197 сл.); вспомнимъ также малорусскую сказку о кумѣ Смерти и т. д. Судя по аристофановой комедіи „Мпръ“ (832 сл.), идея дуни-звѣзды бытовала въ античномъ мірѣ ¹⁾.

Дикарь, нивелирующій всю природу по своему субъективному шаблону, переноситъ и на душу основныя качества собственной природы. А такъ какъ на раннихъ ступеняхъ культурнаго развитія человѣкъ золь, мститель, раздражитель, завистливъ и жаденъ, то такими же представляеть онъ себѣ и души своихъ умершихъ соплеменниковъ. У грековъ душа, какъ мстительное, вредящее существо называлась кэрой, эринией, у римлянъ—лемуромъ ²⁾. Отсюда необходимость ублажать эти души жертвами, отсюда сложный культъ предковъ (манизмъ) ³⁾.

Вопросъ о мѣстопребываніи души въ человѣкѣ разрѣшается весьма различно. Незнакомый съ сущностью кровообращенія, первобытный человѣкъ, подмѣтивъ, что со смертью прекращается пульсъ и дыханіе и перестаетъ функционировать сердце, отождествляетъ душу съ пульсомъ, сердцемъ, кровью или дыханіемъ ⁴⁾. У Гомера души умершихъ получаютъ въ царствѣ Анда способность говорить лишь послѣ вкушенія крови (срв. у Аристотеля: τὸ αἷμα φασι τινες εἶναι τὴν ψυχὴν) ⁵⁾. Римляне называли мертвыхъ exsanguis. Въ последнее время *В. Вундтъ* доказываетъ, что необходимо различать *два* типа первоначальныхъ представленій о душѣ; болѣе древнее воззрѣніе, по которому душа самымъ тѣснымъ образомъ связана съ тѣломъ (Körperseele), и болѣе позднее представленіе о чело-вѣческой душѣ, отдѣльной отъ тѣла (Psyche). Рядомъ съ этимъ существуютъ у другихъ племенъ иныя представленія о душѣ. А древніе египтяне вѣрили даже въ существованіе нѣсколькихъ душъ одновременно у одного и того же индивидуума.

¹⁾ Подробнѣе см. *В. П. Клинггеръ*, Животное въ античн. и соврем. суев. 284—309.

²⁾ О нихъ см. теперь *Е. Недѣн*, Homer. Götterstudien, Uppsala 1912, 98—144.

³⁾ *Fr. Schultze*, Psychol. d. Naturvölker, 278 сл.

⁴⁾ *Fr. Schultze*, тамъ же, 252 сл., 258 сл.

⁵⁾ Aristot. de anima 2, 450 b, 4 ed. Berol.

Въ своихъ попыткахъ уяснить себѣ сущность явленій природы первобытнѣй человѣкъ, естественно, долженъ былъ исходить изъ извѣстнаго ему уже, т. е. изъ своего внутренняго міра. А такъ какъ дуализмъ души и тѣла былъ первою сознательною мыслью человѣка, то ионятно, что, по аналогіи съ своею собственною природою, онъ надѣлялъ душою и всѣ предметы окружающаго его внѣшняго міра. Это первобытное вѣрованіе въ духовъ, воплощенныхъ во всѣхъ окружающихъ человѣка предметахъ и явленіяхъ, носить въ наукѣ названіе *анимизма*,—терминъ, впервые предложенный *Тэйлоромъ*. Самъ *Тэйлоръ*, впрочемъ, понималъ этотъ терминъ нѣсколько уже, а именно разумѣлъ подъ нимъ культъ дупъ умершихъ. Въ настоящее же время даже анимизмъ въ широкомъ смыслѣ слова уже не считается древнѣйшей формой религіознаго сознанія язычества, такъ какъ доказано, что культу природныхъ духовъ предшествуетъ еще болѣе примитивная стадія, когда человѣкъ переноситъ на всю внѣшнюю природу, живую и мертвую, свои собственныя качества и способности: жизнь, разумъ волю, половыя отличія и т. д., не воплощая ихъ, однако, въ идеѣ самостоятельнаго и свободнаго духовнаго начала. Этотъ „*антропоматизмъ*“ (по выраженію *Fr. Schultze*) или „*аниматизмъ*“ (по терминологіи *R. R. Marett'a*) является вполне естественнымъ слѣдствіемъ первобытной психологіи человѣка ¹⁾.

Ребенокъ разговариваетъ со своею куклою, ласкаетъ и цѣлуетъ ее, кормитъ и одѣваетъ, наказываетъ и укладываетъ спать. Порѣзавшись нечаянно, онъ швыряетъ ножъ на полъ со словами: „Гадкій ножикъ!“ и топчетъ его ногами; ударившись о мебель, онъ въ гнѣвѣ колотитъ по ней своими кулачками и т. д. Корни этого смѣшенія понятій живого и мертваго восходятъ къ самому истоку дней человѣческихъ, къ тому отдаленному времени, когда вся окружающая природа представлялась человѣку живымъ, одушевленнымъ существомъ.

Это наиболѣе примитивное міросозерцаніе человѣчества смѣняется затѣмъ новымъ, въ которомъ важнѣйшую роль играетъ идея особаго, самостоятельнаго духовнаго начала, воплощеннаго во всѣхъ предметахъ и явленіяхъ окружающей природы и независимаго отъ своей видимой оболочки. Наукѣ неизвѣстно ни одного народа, какъ бы низко онъ ни стоялъ въ смыслѣ культурнаго развитія, у котораго не было бы вѣры въ особую жизненную силу, проникающую всѣ объекты и явленія природы. Такимъ мистическимъ началомъ является напр. у гуруновъ „*orenda*“. Нѣтъ ничего въ мірѣ, чтобы не обладало этимъ таинственнымъ движущимъ принципомъ. Въ Меланезіи эту роль играетъ такъ наз. „*mana*“, въ высшей степени своеобразное и сложное понятіе сверхъестественной силы, субстанція и вмѣстѣ съ тѣмъ качество, разлитое по всей вселенной. Отсюда съ тече-

¹⁾ Терминъ „аниматизмъ“ въ смыслѣ оживотворенія стихій, природы употребляетъ и *M. Nilsson, Primitive Religion, 1911, стр. 13—14.*

ніемъ времени развивается представленіе о многочисленныхъ духахъ, хозяевахъ или геніяхъ и тому подобныхъ существахъ, вселяющихся въ отдѣльные объекты, злыхъ и добрыхъ, способныхъ посылать людямъ счастье и неудачу.

На почвѣ такого міросозерцанія первобытнаго человѣка вырастаютъ затѣмъ отдѣльныя формы языческаго мышленія и культа, какъ, напр., фетишизмъ, культъ растений, поклоненіе животнымъ, почитаніе небесныхъ свѣтилъ, культъ предковъ (манизмъ) и т. д. Къ разсмотрѣнію этихъ формъ мы теперь и обратимся ¹⁾.

2. Фетишизмъ.

Терминъ „фетишизмъ“ употребляли и употребляютъ еще до сихъ поръ въ самыхъ разнообразныхъ и самыхъ противорѣчивыхъ значеніяхъ. Между тѣмъ, точное опредѣленіе этого понятія тѣмъ болѣе необходимо, что о религіозно-исторической роли фетишизма высказаны были изслѣдователями совершенно противоположныя мнѣнія. Одни, какъ *Ог. Контъ*, *Липпертъ*, видѣли въ немъ первоначальную ступень всякой религіи, другіе же, какъ *Максъ Мюллеръ*, *О. Пфлейдерер* и т. д., усматривали здѣсь продуктъ вырожденія первобытной, болѣе совершенной религіи, отпаденіе отъ чистой истины богопознанія или, подобно *Лѣббоку* (*G. Lubbock*) *Edv. Lehmann'u* и друг., приравнивали фетишизмъ къ простому колдовству. Недаромъ *Максъ Мюллеръ* писалъ: „фетишизмъ, что бы слово это ни значило“... (fetishism, whatever that may mean).

Терминъ „фетишъ“ обязанъ своимъ происхожденіемъ португальскимъ путешественникамъ, которые, подмѣтивъ то суевѣрное уваженіе, съ какимъ негры западнаго побережья Африки относились ко многимъ предметамъ,

¹⁾ Литература по анимизму: *E. B. Tylor*, *Primitive Culture* 1871¹, 1874², 1891³, 1903⁴, II, гл. XI и слѣд. (есть русск. пер.); его же *Anthropology, Introduction to the Study of Man and Civilisation*, 1881 (есть русск. пер.); *G. A. Wilken*, *Het animisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, Leiden 1885; *C. A. Kruijt*, *Het animisme in den Ind. Archip.* 1906; *Goblet d'Alviella*, *L'animisme et sa place dans l'évolution religieuse* (Rev. hist. rel. 1910). *A. Herrlin*, *Själabegreppets utvecklingi myt och vetenskap* (Göteborgs Högskolas Arsskrift, 1908). *A. E. Crawley*, *The Idea of the Soul*, Lond. 1909; *T. Segerstedt*, *Själavandringsläran*s ursprung (Le Monde Oriental IV, 1910); *E. Clodd*, *Animism, the seed of Religion*, Lond. 1905; *W. Wundt* *Mythus u. Religion* II; *M. Nilsson* *Primitive Religion*, Tübingen 1911, 13 сл., 16 сл.; *O. Jirani*, *Stav mythologického badání v posledním desítiletí* (Listy filol. 1910) 401 сл. На русск. яз. *Н. Н. Харузинъ*, *Этнографія*, IV, 32—50 и 112—128; *В. Богоразъ*, *Религ. идеи первоб. человѣка* (Землевѣдніе 1903, 1); *Л. Я. Штернбергъ*, *Анимизмъ* (въ Новомъ Энциклоп. Словарѣ Брокгауза и Ефрона). Противъ теоріи анимизма—*A. Borchert*, *Der Animismus*, Freib. i. Br. 1900 и *Пьюникургъ-Глаголевъ*, *Богосл. Вѣстникъ* 1911, № 11—12.

дали имъ названіе *feiticos*, обозначавшее различныя религіозныя амулеты и талисманы, столь распространенныя и понынѣ въ странахъ южной Европы. Въ литературу ввелъ это слово, въ смыслѣ термина, обобщающаго цѣлую группу религіозно-историческихъ фактовъ, французскій писатель *de Brosses* въ 1760 году въ книгѣ: *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Но онъ придавъ этому термину слишкомъ широкое значеніе, понимая подъ нимъ почти всѣ объекты человѣческаго поклоненія: дерево, гору, море, кусокъ дерева, львиный хвостъ, голышъ, раковину, соль, растеніе, рыбу, цвѣтокъ, нѣкоторыхъ животныхъ, какъ, напр., коровъ, козловъ, слоновъ, овецъ и т. п., причемъ разсматривалъ этотъ культъ, какъ сознательное поклоненіе самимъ предметамъ, а не живущимъ въ нихъ духовнымъ силамъ. Еще болѣе, расширилъ понятіе фетишизма *Огюсть Контъ* ¹⁾: онъ усматривалъ въ фетишизмѣ ту первоначальную ступень развитія всякой языческой религіи, на которой матеріальные объекты считаются какъ-бы одушевленными жизнью, подобно человѣку, т. е. связывалъ съ этимъ терминомъ понятіе, которое въ настоящее время обозначается именемъ „анимизма“. Широкое опредѣленіе даютъ также *Lippert, Bastian, R. N. Nassau, Schultze, M. H. Kingsley, Achelis, Wilken, Kruijt, Bellucci, O. Gruppe, Влад. Соловьевъ, en. Хрисанъ, Н. Н. Харузинъ* и мн. друг. По *Schultze*, напр., фетишизмъ есть религіозное почитаніе чувственно воспринимаемыхъ предметовъ (*die religiöse Verehrung sinnlicher Gegenstände*) ²⁾. По *Achelis*'у фетишизмъ обозначаетъ въ извѣстномъ смыслѣ всякое дѣйствіе, посредствомъ котораго человѣкъ старается войти въ соответствующее отношеніе съ невидимымъ міромъ. Голландскій ученый *Alb. C. Kruijt* ³⁾, вслѣдъ за *G. A. Wilken*'омъ ⁴⁾, находитъ возможнымъ говорить о животномъ и человѣкѣ, являющихся въ роли фетишей, и совершенно такъ же поступаютъ *Littre, Н. Харузинъ* ⁵⁾, *O. Gruppe* ⁶⁾ и др. Еп. *Хрисанъ* ⁷⁾ считалъ фетишизмомъ обожаніе отдѣльныхъ предметовъ и явленій природы въ ихъ непосредственности. По опредѣленію *Влад. Соловьева*, фетишизмъ есть „обоготвореніе случайно обратившихъ на себя вниманіе, или произвольно выбранныхъ вещественныхъ предметовъ, частью натуральныхъ (камни, деревья), частью

¹⁾ *Aug. Comte Cours de philosophie positive, V, 1—83 (52-e Leçon)*.

²⁾ *F. Schultze, Der Fetischismus, Lpz. 1871, 29, 222; его же Psychologie d. Naturvölker, 1900, 215.*

³⁾ *Het Animisme in den Ind. Archipel 1906, 229.*

⁴⁾ *Het Animisme bij de volken van den Ind. Archip. 1884—1885.*

⁵⁾ *Этнографія VI, гл. 4 и 6.*

⁶⁾ *Griech. Mythol. u. Religionsgesch., Münch. 1906, 772 слл., 779 слл., 792 слл.*

⁷⁾ *Рел. древн. міра въ ихъ отнош. къ христіанству I—III, 1873—1879*

даже искусственных ¹⁾. По мнѣнію *A. В. Смирнова* ²⁾, фетишизмъ есть „почтание мелкихъ природы въ ихъ естественномъ состояніи“. Итальянскій изслѣдователь *Gius. Bellucci* ³⁾ называетъ этимъ именемъ употребляемые въ качествѣ амулетовъ каменные доисторическія орудія, кабаньи зубы, кораллы, рѣдкія теперь папскія монеты съ изображеніемъ св. Духа, образки святыхъ, которымъ молятся при опредѣленныхъ недугахъ и т. д. Еще болѣе суживаетъ это понятіе *Cam. Jullian* ⁴⁾, ограничивающій фетишизмъ поклоненіемъ предметамъ домашняго обихода, продуктамъ чело- вѣческой индустріи, напр., копью, мечу и т. д. *Lubbock* ⁵⁾ совершенно отрицаетъ за фетишизмомъ религіозный характеръ и считаетъ его простымъ волшебствомъ (witchcraft). На такую же отрицательную точку зрѣнія становятся копенгагенскій (нынѣ берлинскій) профессоръ *Edvard Lehmann* ⁶⁾: не признавая фетишизмъ самостоятельною религіозною стадіей, онъ приравняетъ фетишъ къ обыкновенному волшебному средству (Zaubermitel). По мнѣнію *Lehmann'a*, совершенно ошибочно принимать различныя неодушевленныя вещи за боговъ негровъ и вѣрить, что негръ возводитъ всякую раковину, перо и т. д. въ божество или наказываетъ свой фетишъ; поэтому, неправильно опредѣлять фетишизмъ, какъ поклоненіе матеріальнымъ объектамъ. Противъ этихъ утверженій датскаго ученаго выступаетъ, однако, берлинскій германистъ *Rich. M. Meyer* (Arch. f. Religionswissensch. XI, 1908, 320—338). Онъ доказываетъ, что фетишемъ можетъ быть всякій предметъ: камень, дерево, оружіе и инсигни, части тѣла, животныя и, наконецъ, человѣкъ (Далай-лама). Нельзя, поэтому, приравнивать фетишъ къ простому „волшебному средству“: фетишъ связанъ съ опредѣленною мѣстностью и лицомъ. Фетишизмъ есть поклоненіе не предметамъ, а духамъ, живущимъ въ этихъ предметахъ. Характерная особенность его заключается въ произвольномъ созданіи объекта культа, и, поэтому, фетишизмъ необходимо признать самостоятельною религіозною формой (Erscheinungsform der Religion). Болѣе или менѣе точное значеніе придавъ нашему термину уже *Tylor* ⁷⁾, который оставляетъ за нимъ лишь характеръ второстепенной отрасли анимизма, а именно, считаетъ его ученіемъ о духахъ, воплощенныхъ въ вещественныхъ предметахъ или каинмъ-либо образомъ связанныхъ съ ними. Отъ фетишизма *Tylor* строго отличаетъ культъ растений, животныхъ, явленій природы, идолопоклонство и т. д. Но

1) *Вл. Соловьевъ*, *Оправданіе добра*, Москва 1899², стр. 118.

2) *Курсъ исторіи религіи*, Казань 1908, 74 слл.

3) *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento*, Perugia 1907.

4) *Revue des études anciennes* IV, 1902, 278.

5) *Origin of Civilisation*, 1875³, 199, 319.

6) *Anfänge d. Religion etc.* („Kultur der Gegenwart“ P. Hinneberg'a I, Abt. III, 1.

7) *Первоб. культура II*, Спб. 1897, 198—221.

и въ этой формѣ терминъ нашъ продолжаетъ неудовлетворять ученыхъ, и *Jevons* ¹⁾, напримѣръ, предлагаетъ совершенно упразднить его, какъ приводящій къ недоразумѣнιάмъ благодаря своей неопредѣленности.

Несмотря на все это, терминъ „фетишизмъ“ можно удержать въ наукѣ, если придать ему то значеніе, которое скрывается, въ сущности говоря, уже въ самомъ латинскомъ корнѣ его (*fact-icius*), то-есть характеръ зависимости отъ личной воли поклоняющагося данному предмету человѣка ²⁾. Фетишь—искусственно созданный человѣкомъ неодушевленный объектъ почитанія, въ смыслѣ сфабрицированнаго имъ самимъ или же найденнаго и обращеннаго имъ въ святыню. Такимъ образомъ полное опредѣленіе занимающаго насъ здѣсь понятія можетъ быть сформулировано слѣдующимъ образомъ: фетишизмъ есть форма религіознаго сознанія, заключающаяся въ томъ, что отдѣльные неодушевленные и небольшіе по размѣрамъ объекты, въ ихъ естественномъ видѣ или же приспособленные путемъ различныхъ обрабатывающихъ приѣмовъ къ потребностямъ культа, окружаются организованнымъ и систематическимъ поклоненіемъ, какъ скрывающіе въ себѣ особое духовное начало. Фетишь можно найти или изготовить. Въ этомъ—коренное различіе фетишизма отъ культа дѣльныхъ явленій и стихій природы,—культа, который *A. Reville* обозначаетъ терминомъ „натуризмъ“. Съ другой стороны, благодаря своей болѣе или менѣе индивидуальной окраскѣ, фетиши рѣзко отличаются отъ родственной имъ, но вторичной группы такихъ объектовъ, какъ амулеты, талисманы и т. п. Фетишь въ большинствѣ случаевъ, тѣсно связанъ съ опредѣленною личностью или общественною группою, которой онъ покровительствуетъ. Наоборотъ, амулеты и талисманы обладаютъ магическою силою *an und für sich* и сохраняютъ свое значеніе въ рукахъ каждаго человѣка, такъ что ихъ можно отдавать въ займы или дарить другимъ. Кромѣ того, фетишь—сѣдалище духа или вообще сознательнаго активнаго начала. Недаромъ *C. P. Tiele* (*Gesch. d. Relig. im Altertum* I, 8) опредѣлялъ фетишизмъ, какъ „*Verehrung durch einen Geist beseelter Objekte*“. Фетишу приносятся дары, онъ окружается особымъ, иногда чрезвычайно сложнымъ культомъ. Амулеты и талисманы, хотя и одарены въ глазахъ некультурнаго человѣка магическою силою, никогда не составляютъ настоящаго объекта культа. Что же касается идолопоклонства, то его психологія почти та же, что у фетишизма: вѣра, что во всякій предметъ можетъ вселиться могущественный духъ или божество, посылающее людямъ счастье или неудачу въ зависимости отъ заботъ о немъ и ухода. Различіе здѣсь чисто формаль-

¹⁾ An Introduction to the History of Religion, 1908⁵ гл. XIII.

²⁾ Впрочемъ, въ латинскомъ языкѣ слово *factiosus* означаетъ „влятельный“, „могущественный“; въ позднѣйшей латыни оно получаетъ значеніе магической силы, „волшебства“. Отсюда *factura*, итал. *fattura*, др.-франц. *faiture*, англ. *fake* (*A. C. Haddon, Magic a. fetishism* 67).

ное: какъ только объекту придана та или иная (человѣческая, животная или же смѣшанная) форма, фетишъ превращается въ идолъ.

Культъ фетишей существуетъ не у однихъ только негровъ, хотя Африка является классическою страной фетишизма. Поклоненіе духамъ, живущимъ внутри мелкихъ вещественныхъ предметовъ, встрѣчается въ центральной Австраліи, у бразильскихъ племенъ, на Новыхъ Гебридахъ и во многихъ другихъ странахъ. Объ универсальномъ характерѣ фетишизма и его выдающейся роли въ религіозномъ развитіи язычества свидѣтельствуютъ многочисленныя археологическія и литературныя памятники историческихъ народовъ, а также бытъ и преданія современныхъ европейскихъ племенъ.

Особенно богаты элементами фетишизма религіи древняго Востока. Поклоненіе каменнымъ и деревяннымъ предметамъ (столбамъ, конусамъ, обелискамъ, колоннамъ и пирамидамъ) достигло здѣсь самаго разнообразнаго развитія. Въ Библіи мѣстная богиня Ваалатъ почиталась въ образѣ высокаго конического камня, стоявшаго посреди храма. Въ Сидонѣ Астарта читалась подъ видомъ круглаго камня, возимаго на колесницѣ, въ Тирѣ поклонялись Мелькарту въ формѣ двухъ свѣтящихся колоннъ. Карфагенскій Вааль считался обитающимъ въ каменныхъ столбахъ, называвшихся *hammanim*; Астартъ воздвигались священные деревянные столбы, носившіе названіе ашеръ (*asêrim*). У древнихъ арабовъ также существовали священные камни. Самъ Магометъ долженъ былъ, вопреки своему желанію, признать святость Каабы.

У другихъ историческихъ народовъ Европы сохранились въ позднѣйшія эпохи религіозной жизни столь же многочисленныя пережитки первобытнаго фетишизма. Ихъ находимъ мы у индусовъ, грековъ, римлянъ, скивовъ, кельтовъ, германцевъ, славянъ. Павсаній категорически заявляетъ, что въ древности всѣ греки воздавали божескія почести грубымъ, необдѣланнымъ камнямъ (*τὰ δὲ εἶσι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἑλλήσι τιμὰς θεῶν ἀντὶ ἀγαμάτων εἶχον ἀργοὶ λίθοι*). Въ ахейскомъ городѣ Фарахъ стояло, по словамъ того же Павсанія, около 30 четырехугольныхъ камней, которымъ жители города поклонялись, давая каждому изъ нихъ имя какаго-нибудь бога. Плутархъ сообщаетъ о священномъ метеорѣ, упавшемъ по преданію, въ 405 г. до Р. Хр., около Эгосъ-Потамовъ и почитавшемся херсонесцами еракійскими. Въ Феспіяхъ (въ Бэотіи) издавна пользовался особымъ поклоненіемъ Эроть въ образѣ простаго камня, въ той же Бэотіи, въ Гіеттѣ находилось старинное изображеніе Геракла въ формѣ неотесаннаго камня. Въ Дельфахъ показывали камень, проглоченный, по преданію, Кроносомъ и снова изрыгнутый имъ; этотъ камень ежедневно поливали масломъ, а въ праздничные дни окутывали свѣжею шерстью. Не меньшимъ распространеніемъ пользовались въ Греціи и различныя деревянные фетиши. Такъ, спартанцы почитали Діоскуровъ въ образѣ двухъ

параллельныхъ бревенъ, соединенныхъ между собою двумя поперечными брусьями. Гера почиталась на Самосѣ и въ Теспіяхъ подъ видомъ простой доски или чурбана и т. д. Наряду съ этимъ, отдѣльныя части животнаго и человѣческаго тѣла (черепъ, рога, яйцо), оружіе, предметы домашняго обихода, земледѣльческія орудія и т. д. играли роль священныхъ предметовъ и реликвій. Въ религиозныхъ институтахъ Рима также встрѣчаются слѣды стариннаго культа камней. Такъ, феціалы клялись именемъ Юпитера Ляписа или Феретрія, символомъ котораго былъ священный камень, хранившійся въ древнѣйшемъ святилищѣ бога-громовника на Капитоліи. Во время засухи исирашивали дождь у Юпитера Элиція, совершая особый обрядъ, который состоялъ въ томъ, что понтифики въ торжественной процессіи влекли по городу дождевой камень (*lapis palalis*), лежавшій передъ Капенскими воротами. Культъ бога Термина также носилъ всѣ характерныя черты фетишизма: посвященные ему пограничныя камни считались священными, и было постановлено, что кто выкопаетъ такой межевой знакъ, тотъ вмѣстѣ съ волами предается проклятію. Во время празднованія сельскихъ терминалій пограничныя камни украшались вѣнками, и имъ приносились жертвы, обыкновенно безкровныя; иногда же закалывались телята и поросята, и ихъ кровью окроплялся пограничный камень.

Въ Европѣ почитаніе камней сохранялось до самаго недавняго времени. Еще въ 1851 году жители о-ва Инниски (Ирландія) бережно заворачивали камни въ кусокъ фланели и выставляли ихъ на поклоненіе въ извѣстные дни. Насколько стойкими оказываются явленія фетишизма, показываетъ примѣръ современныхъ малокультурныхъ племенъ Кавказа. Такъ, у осетинъ каждая семья, тайкомъ отъ другой, чтитъ какой-нибудь предметъ, вѣрять въ безграничную мощь его и боится прогнѣвить его, чтобы неодушевленная вещь не отомстила за оскорбленіе. Въ Кахетіи слѣды почитанія камней сохранились и до сихъ поръ (*Г. Чурсинъ*, Народн. обычаи и вѣров. Ках. Тифл. 1905, 46 сл.; срв. его же Очерки по этнологіи Кавказа, Тифл. 1913, 63 сл.). Средневѣковое христіанское духовенство энергично боролось съ такими *veneratores lapidum*. Но въ массѣ народа всѣ эти представленія долго еще жили, продолжая царствовать надъ умами ¹⁾).

¹⁾ *P. Sébillot*. Le culte des pierres saintes en France. Rev. de l'École d'Anthropol. 1902; ero же Folklore de France I, Paris 1904; *R. H. Nassau*, Fetishism in West-Africa, Lond. 1904; *Rich. M. Meyer*, Fetischismus. Archiv f. Religionswiss 1908, 320 сл.; *В. Харузина*, Замѣтки по поводу употребленія слова фетишизмъ. Этнограф. Обзор. 1908, 78—118. *A. C. Haddon*, Magic and Fetishism, Lond. 1910.

3. Культъ растений.

Культъ растительнаго міра также представляет собою одну изъ основныхъ формъ религіозно-миеологическаго сознанія первобытнаго чело-вѣка, нѣкогда распространенную почти у всѣхъ племенъ земнаго шара, а въ массѣ народа не вымершую въ Европѣ отчасти и до сихъ поръ. Такъ, почитаніе деревьевъ является существеннымъ элементомъ языче-скихъ религій почти всѣхъ индоевропейскихъ народовъ: у кельтовъ друиды поклонялись священнымъ дубамъ, у индусовъ, грековъ, римлянъ, литов-цевъ, др. пруссовъ существовали священныя деревья и заповѣдныя рощи. У древнихъ грековъ дубъ съ незапамятныхъ временъ связанъ былъ съ культомъ Зевса, бога неба и грозовой тучи: уже у Гомера мы встрѣчаемъ выраженіе Δὺς φηρός. Въ Додонѣ Зевсъ имѣлъ мѣстопребываніе въ высокомъ священномъ дубѣ, шорохъ листьевъ котораго возвѣщалъ людямъ волю божества. Съ культомъ Аполлона связано было, главнымъ образомъ, лавровое дерево, отъ имени котораго произведено множество эпитетовъ бога. Маслина была посвящена національной аттической богинѣ Аѳинѣ, фиговое дерево—Деметрѣ и Діонису и т. д. Теокрытъ въ одной изъ своихъ идиллій (XVIII) рисуеъ намъ сцену поклоненія священному платану Елены въ Спартѣ: дѣвушки украшаютъ священное дерево лotosовымъ вѣнкомъ, поливаютъ его благовоннымъ масломъ изъ серебрянаго ковша и т. д. Въ Германіи почитаніе священныхъ рощъ и деревьевъ сохранилось въ видѣ переживавшій чуть ли не до нашихъ дней. За сдираніе кожи съ за-повѣднаго дерева древне-германское право устанавливало крайне жесто-кую, мучительную казнь. Тацитъ сообщаетъ намъ: *Ceterum nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex mag-nitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant, deorumque nomi-nibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident* (Germania, 9). Главною святыней саксонцевъ считался знаменитый деревянный столбъ Irminsul, уничтоженный Карломъ Великимъ въ 772 г. Одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ мнѣическихъ мотивовъ, а именно представленіе о міровомъ деревѣ, оказывается характернымъ для германскихъ племенъ: скандинавскій міровой ясенъ Yggdrasill—типичный примѣръ такого пред-ставленія. Какую огромную роль играетъ „майское дерево“ въ сельско-хозяйственныхъ обрядахъ Европы и славянъ, показали недавнія изслѣдо-ванія *Е. В. Аничкова* (см. его книгу: Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ I—II, Спб. 1903—1905). Въ славянскомъ фольклорѣ растительное царство занимаетъ выдающееся мѣсто. Лѣтописныя извѣстія и житія святыхъ часто говорятъ о культѣ деревьевъ и рощъ у восточ-ныхъ славянъ. Данныя о культѣ деревьевъ и священныхъ рощъ у сла-вянъ собраны были еще *И. Срезневскимъ* въ его книгѣ: Святылища и обряды языческаго богослуженія у славянъ Спб. 1846. „Иные кладеземъ

езеромъ, *рощеніямъ* жертву приношаху“—говоритъ Густинская лѣтопись. Въ боснійской Пожеганской провинціи еще въ началѣ XVII в. священникъ совершалъ требы подѣ священной липой; около того же времени въ Россіи существовала полухристіанскій культъ рябины, о которой говорится въ житіи св. Адріана Пошехонскаго ¹⁾. Еще при Петрѣ Великомъ всего въ 10 верстахъ отъ Петербурга стояла на Рижской дорогѣ священная липа, которой поклонялись ижорцы ²⁾. Какъ велика была роль культа деревьевъ въ былой религіи арійцевъ, можно видѣть, напр., изъ того обстоятельства, что иранскій терминъ *uzd*—„богъ“ означаетъ въ сущности высокое дерево (букъ или дубъ—спеціалисты расходятся въ толкованіи). Воображенію древняго египтянина священныя деревья (сикоморы) рисовались населенными божественными существами, подобными греческимъ дріадамъ и гамадріадамъ, нимфамъ, живущимъ въ деревьяхъ. Почитаніе священныхъ рощъ и деревьевъ составляетъ весьма обычное явленіе на Кавказѣ, какъ показали изслѣдованія *Е. Г. Вейденбаума* и *Г. Ф. Чурсина* (Народн. обычаи и вѣров. Кахетин, 41 слл.; Очерки по этнологіи Кавказа, 42 слл.). Слѣды культа деревьевъ обнаруживаются и въ языческой религіи финскихъ племенъ: у эстовъ на о-вѣ Эзелѣ во времена Генриха Латыша посвящены были богу войны Таралитѣ деревья, которыя хронистъ считалъ кумирами.

Христіанское духовенство энергично боролось съ пережитками языческаго культа деревьевъ въ Европѣ. Формула отрѣшенія отъ язычества, приписываемая Ефрему Сирину, высказываетъ объѣтъ не дѣлать ничего, что совершается обыкновенно „у источниковъ, подѣ деревьями и на перекресткахъ“. Въ проповѣди Елигія (VII в. по Р. Хр.) мы находимъ между прочимъ слѣдующее запрещеніе: *nullus christianus... ad arbores... luminaria faciat aut vota reddere praesumat*. Поклоненіе деревьямъ бичуетъ папа Григорій Великій въ своихъ посланіяхъ и т. д. (*Аничковъ*, I, 159).

Такимъ образомъ, мы видимъ, что культъ деревьевъ является какъ бы обычною формою міеологическаго мышленія. Въ чемъ же заключаются причины его возникновенія?

Основной вопросъ о генезисѣ растительныхъ культовъ доселѣ не вышелъ еще изъ области споровъ. Одни, какъ, напр., *А. Réville*, склонны выводить поклоненіе различнымъ растеніямъ изъ чисто-практической пользы, которую эти растенія приносятъ людямъ, служа, напр., имъ пищею. Другіе приписываютъ этимъ культамъ символическій характеръ; такъ, англійскій архитекторъ и археологъ *Ж. Fergusson* утверждалъ, что змѣй, стоящій въ міеологической связи съ деревомъ, представляетъ собою мужское начало, а само дерево—женское. Аналогичное толкованіе предложено было *Н. Clay Trumbull'em*. Такъ же точно изслѣдователь семитиче-

¹⁾ Акад. *А. И. Соболевскій*, Жив. Стар. VI, 1891, 229.

²⁾ *Е. В. Аничковъ*, Вес. обряд. пѣсня, I, 162.

скихъ религій, *W. von Baudissin*¹⁾, предполагаетъ, что, напр., въ кипарисовыхъ, пальмовыхъ и гранатовыхъ деревьяхъ люди стали усматривать божественную силу вслѣдствіе плодородія этихъ растеній, въ дубѣ—вслѣдствіе его мощи и величія и т. д., такъ что отдѣльныя деревья стали символами того или иного божественнаго начала. До крайняго преувеличенія доведено символическое толкованіе у *W. Schwartz'a*²⁾ и *Л. Ф. Воеводскаго*³⁾, выводящихъ культъ деревьевъ изъ почитанія небснаго или мірового дерева, вѣтви, листья и плоды котораго суть солнечныя лучи, облака и созвѣздія. Особое мѣсто занимаетъ теорія *Герберта Спенсера*⁴⁾, который, какъ извѣстно, сводитъ всѣ формы религіознаго мышленія къ культу предковъ, какъ единому корню религіи. По мнѣнію Спенсера, люди называли себя вначалѣ по именамъ различныхъ растеній (и животныхъ), вполнѣдствіи же дикарь, смѣшивающій названіе объекта съ самимъ объектомъ, сталъ вѣрить, что отдаленный предокъ его, прозванный по имени растенія, въ дѣйствительности былъ таковымъ; въ результатѣ такого неправильнаго толкованія именъ (*misinterpretation of nicknames*) культъ предковъ переносится на самыя растенія. Эта теорія не можетъ быть признана состоятельною уже потому, что каждый человекъ имѣлъ полную возможность провѣрить значеніе прозвища на самомъ себѣ или окружающихъ, которые часто также назывались по именамъ растеній и тѣмъ не менѣе ничего общаго не имѣютъ съ эпонимнымъ растеніемъ (*Л. Я. Штернбергъ*). Связь поклоненія растеніямъ съ культомъ умершихъ подчеркиваетъ и другой англійскій писатель *Grant Allen*⁵⁾. Но, несмотря на то, что душа усопшаго, дѣйствительно, нерѣдко представляется переселившеюся въ то или иное дерево, преимущественно растущее у могилы, выводять отсюда всѣ формы культа растеній совершенно неправильно. Наконецъ, нѣкоторые изслѣдователи (*O. Kern* и др.)⁶⁾ пытались привести культъ деревьевъ въ связь съ возникновеніемъ перваго храма въ видѣ выдолбленнаго или дуплистаго дерева, скрывающаго въ своемъ сердцѣ священный фетишъ. Хотя эта гипотеза и находитъ себѣ отчасти подтвержденіе въ выставленной недавно этимологіи греческаго названія храма отъ основы *ἄρξ*—„древесный стволъ“, но зато все же носить слишкомъ искусственный характеръ.

Въ послѣднее время изслѣдователями религіи выдвигается громадное значеніе разнообразныхъ сельско-хозяйственныхъ обрядовъ, направлен-

1) Studien zur semitischen Religionsgesch. II, 184, слл.

2) Indogerm. Volksglaube 1885, 1; Ursprung der Mythol. 1860, 130 слл.

3) Введеніе въ міеологію Одиссеи, 1881, 82.

4) Principles of Sociology гл. XXII—XXIII.

5) The Evolution of the Idea of God, Lond. 1897, гл. VI слл. (есть русск. переводъ).

6) *Pauly-Wissowa*, Realencykl. d. klass. Altertumswissenschaft, III, 156.

ныхъ къ поднятію урожая хлѣбныхъ злаковъ, ягодъ, плодовъ, домашняго скота и т. д. Во время майскаго праздника въ селахъ торжественная процессія направляется съ молодымъ деревцомъ, разубраннымъ лентами, вѣнками и цвѣтами, на площадь: здѣсь, вокругъ дерева, начинаются пѣсни и пляски, игры и забавы; къ майскому деревцу обращаются съ жертвами и молитвами объ урожаѣ; дома убираются зеленью и цвѣтами. Въ чемъ заключается смыслъ этого комплекса обрядовъ, одного изъ самыхъ старинныхъ и самыхъ распространенныхъ на землѣ? Наряжаясь въ листья и цвѣты—отвѣчаетъ новѣйшая теорія, главнымъ образомъ, въ лицѣ *Frazer'a*¹⁾, первобытный человѣкъ желаетъ принудить обнаженную землю вновь покрыться пышною зеленью, въ томъ убѣжденіи, что схожія дѣйствія вызываютъ и схожіе результаты. Иногда роль священнаго дерева играетъ соломенная кукла или другое какое-либо изображеніе земледѣльческаго демона или божества. Въ этомъ—смыслъ древне-греческихъ Адоній и цѣлаго ряда другихъ обрядовъ, связанныхъ съ культами Афродиты, Артемиды и т. д.²⁾

4. Культъ животныхъ.

Культъ животныхъ, обозначаемый въ литературѣ иногда названіями „зоолатрія“, „теротеизмъ“, а въ послѣднее время также терминомъ „анимализмъ“ (*L. Frobenius, W. Wundt*), представляетъ собою, подобно фетишизму и культу растений, какъ бы обычную форму религіознаго сознанія язычества, нѣкогда господствовавшую у многихъ историческихъ народовъ Востока и Европы, а въ настоящее время распространенную почти у всѣхъ некультурныхъ племенъ. Классическою странною зоолатріи является древній Египетъ. Не было, кажется, ни одного животнаго, которое не почиталось бы въ той или иной части долины Нила. Смерть священнаго звѣря повергала въ трауръ все населеніе страны; убившій его наказывался смертью. Современникъ Августа, извѣстный путешественникъ и историкъ Діодоръ Сицилійскій рассказываетъ, что въ бытность его въ Египтѣ одинъ римлянинъ, жившій въ Александріи, нечаянно убилъ священную кошку; сбѣжавшійся народъ тутъ же умертвилъ его, несмотря на то, что, какъ римскій гражданинъ, онъ не подлежалъ суду по египетскимъ законамъ, не смотря на мольбы царя, находившагося въ зависимости отъ

¹⁾ *The Golden Bough* I—III (второе изданіе, имѣющееся во франц. переводѣ) или I—V (третье, еще не вполне законченное англійское изданіе).

²⁾ См. обо всѣхъ этихъ вопросахъ *Mannhardt, Wald-und Feldkulte*, Berl. 1875 (есть новое изд.); *Bötticher, Baumk. d. Hellenen*; *Мандельштамъ, Опытъ объясненія нѣкоторыхъ обычаевъ* 1882; *Sobotka, Rostlinstvo v národním podání slovanském*, 1879; *Е. В. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ* I—II (Спб. 1903—1905); *Е. Reuterskiöld, Sakramental Maltider*, Uppsala 1908.

Рима и опасавшагося за свою корону. Самыми священными животными считались быкъ Мневисъ и птица Венну въ Иліополѣ, козель въ Мендесѣ и быкъ Аписъ въ Мемфисѣ. Распространенный среди многихъ народностей обычай изображать боговъ съ звѣриными головами достигъ въ Египтѣ наибольшаго расцвѣта. Животныя служили также эмблемами или гербами отдѣльныхъ городовъ и округовъ ¹⁾. Элементы зоолатріи можно отмѣтить въ древнихъ семитическихъ религіяхъ, напр., у евреевъ, ассиро-вавилонянъ и друг., въ Греціи, Римѣ, у кельтовъ, древнихъ германцевъ и т. д. Такъ, дельфійцы, почитали волка, самосцы—овцу, ампракіоты—львицу; въ храмѣ Эрехоея на аѳинскомъ Акрополѣ жила священная змѣя, которая каждый мѣсяцъ получала медовую лепешку; критяне считали священнымъ животнымъ свинью, вессалійцы—змѣю и аиста, аѳиняне—волка, жители Трезена—полиповъ и черепахъ, населеніе острова Серифа—морскихъ раковъ, обитатели Акарнаніи—мухъ и т. д.; въ Фигалии (Аркадія), въ храмѣ Деметры находилось изображеніе богини съ лошадиною головою, въ то время какъ статуя Артемиды Евриномы близъ той же Фигалии представляла собою полуженщину, полурыбу ²⁾. Роль быка въ критско-микенской и семитическихъ религіяхъ огромна: вавилонскій богъ Мардукъ, ханаанскій Вааль рисуются въ образѣ этого животнаго. Поклоненіе священнымъ животнымъ, представленіе о звѣряхъ, какъ обителяхъ человѣческихъ душъ оставили многочисленныя и яркія переживанія въ античномъ фольклорѣ и въ народномъ суевѣріи современныхъ германскихъ, романскихъ и славянскихъ племенъ ³⁾. Въ полной силѣ культъ животныхъ сохранился до сихъ поръ почти у всѣхъ некультурныхъ народовъ. *J. Weissenborn* прилагаетъ къ своему изслѣдованію о культѣ животныхъ въ Африкѣ ⁴⁾ карту географическаго распредѣленія зоолатріи на

¹⁾ О культѣ животныхъ въ древнемъ Египтѣ см. *Шантени де-ля Соссей*, Иллюстрир. исторія религіи, М. 1899, стр. 116 слл.; *Е. Г. Кагаровъ*, Рел. древн. Египта, Спб. 1906, стр. 18 слл.; *A. Wiedemann*, Die Rel. d. alt. Aegypten, 1890, 90 слл.; его же *Le culte des animaux. Le Muséon* 1889, 211 слл.; 308 слл. *Der alte Orient* XIV, 1 (1912) и *Quelques remarques sur le culte des animaux en Egypte. Le Muséon* 1905, 113 слл.; *Flinders Petrie*, Animal Worship in Egypt. *Proc. of the Soc. of bibl. Archaeol.* 1904, 113 слл.; *Ad Erman*, Aegypt. Rel. V. 1905, 8, 25 слл., 170 слл.; *Flinders Petrie*, The Rel. of anc. Egyptians, Lond. 1906, 20 слл.; *F. Zimmermann*, Der ägypt. Tierkult. 1912 и *G. Roeder*, Arch. f. Religionsw. 1912, 73 слл.

²⁾ См. объ этомъ подробнѣе въ моемъ изслѣдованіи: Культъ фетишей, растений и животныхъ въ древн. Греціи. *Журн. Мин. Нар. Просв.* 1912, 12 (дек.) и отдѣльно Спб. 1913, стр. 193 слл., 216 слл., 308 слл.

³⁾ См. новѣйшее сочиненіе по этому вопросу *В. П. Клингера*, Животное въ античномъ и соврем. суевѣріи. К. 1911 (срв. мою рецензію въ *Ж. М. Н. Пр.* 1912, № 4) и книгу *А. С. Ермолова*, Животный міръ въ воззрѣніяхъ народа Спб. 1905.

⁴⁾ *J. Weissenborn*, Tierkult in Afrika. Eine ethnologisch kulturhistorische Untersuchung. *Internat. Archiv f. Ethnographie*, XVII, 1904, 91 слл.

этомъ материкѣ, при чемъ заштрихованныя мѣста означаютъ области, въ которыхъ существованіе этого культа не подлежитъ сомнѣнію или, по крайней мѣрѣ, представляется вѣроятнымъ: болѣе половины африканскаго континента и весь Мадагаскаръ охвачены теротеизмомъ. Еще громаднѣе область распространенія одной изъ формъ культа животныхъ, тотемизма на картахъ, приложенныхъ къ IV тому сочиненія *Frazer'a*: Totemism and Exogamy (London 1910). Типичный культъ медвѣдя констатированъ у многихъ изъ нанихъ инородцевъ Приамурскаго края: гиляковъ, орочей, ольчей и т. д.; празднества, устраиваемыя въ честь убитаго медвѣдя, носятъ вполнѣ религіозный характеръ ¹⁾. Въ Китаѣ, странѣ такихъ возвышенныхъ религій, какъ буддизмъ и конфуціанство, поклоненіе аисту, черепахѣ, обезьянѣ, а особенно лисицѣ и змѣямъ все еще весьма распространено. Въ Индонезіи особымъ почитаніемъ окружаются крокодилъ, крушная туземная ящерица и тигръ ²⁾. На Кавказѣ распространены обычай совершать жертвоприношенія птицамъ; въ Кахетіи кошка считается священнымъ животнымъ (*Г. Ф. Чурсинъ*, Народн. обычаи и вѣрованія Кахетіи, Тифл. 1905, стр. 38 сл.). Словомъ, культъ животныхъ въ различныхъ своихъ формахъ является въ настоящее время единственною религіей во всей Австраліи, господствуетъ въ Сѣверной Америкѣ и встрѣчается у весьма многихъ племенъ Африки, Южной Америки, Индіи и т. д. ³⁾.

Вопросъ о сущности и происхожденія зоолатріи издавна составлялъ предметъ оживленныхъ споровъ и болѣе или менѣе остроумныхъ догадокъ. Но только въ послѣднее время, благодаря успѣхамъ сравнительнаго изученія религій и народной психологіи, проблема эта начинаетъ мало-помалу проясняться. Древніе греки, сохранившіе въ своихъ мифахъ и культахъ столько слѣдовъ первобытнаго теротеизма, все же не могли понять смысла египетскаго культа животныхъ и объясняли его обыкновенно символически. Ихъ примѣру слѣдовали и нѣкоторые изъ новыхъ изслѣдователей, какъ *Le Page Renouf* и друг. По мнѣнію *Röth'a*, *Scherr'a*, *Pierret*, *Lieblein'a*, египетская зоолатрія обязана своимъ происхожденіемъ іероглифическому письму; противъ этой теоріи говорить, однако, то обстоятельство, что почитаніе животныхъ въ Египтѣ древнѣе іероглифиче-

¹⁾ *Л. Я. Штернбергъ*, Сахалинскіе гиляки. *Этногр. Обзор.* 1893, № 2; Гиляки. Происхожденіе, бытъ, семья, родъ и религія. *Этногр. Обзор.* 1904, № 1—2; *Die Rel. d. Giljaken. Archiv f. Religionswissenschaft* VIII, 1905, 244 сл., 456 сл., *Н. Н. Харузинъ*, Медвѣжья присяга и тотемическія основы культа медвѣдя у остяковъ и вогуловъ. *Этногр. Обзор.* 1899, № 3—4.

²⁾ *А. С. Крuijt*, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, 1906, 187 сл.

³⁾ О культѣ животныхъ см. еще *А. de Gubernatis*, *Zoological Mythology* L. 1872 (нѣм. пер. *Hartmann'a* подъ заглавіемъ *Die Thiere in der indogerm. Mythol.* 1874); *Э. Тэйлоръ*, *Первоб. культура*, II, 1896, 275 сл.; *Г. Спенсеръ*, *Основ. социол.* гл. XXII; *Д. Леббокъ*, *Нач. цивилиз.* 177 сл.; *W. Wundt*, *Myth. u. Rel.* II, 1906, 234—300.

ской системы; кромѣ того, культъ животныхъ констатированъ у множества другихъ народовъ, которые не знаютъ никакого образнаго письма *Wiedemann* пытался вывести поклоненіе животнымъ въ Египтѣ изъ особаго, чисто практическаго мотива: съ развитіемъ представленій о душѣ и загробномъ мірѣ возникло поклоненіе отдѣльнымъ лицамъ, считавшимся при ихъ жизни двойниками или геніями царей; этотъ культъ оказался опаснымъ въ политическомъ отношеніи и поэтому замѣненъ былъ болѣе безобиднымъ культомъ животныхъ. Легко видѣть, что гипотеза *Wiedemann'a* является крайне натянутой и неправдоподобной. Впервые вступилъ на новый путь *Edw. Tylor*, положившій въ основаніе своихъ работъ изученіе психологіи народовъ и указавшій на огромное значеніе первобытнаго анимизма въ образованіи религиозныхъ понятій. *J. Lubbock* и *H. Spencer* выводятъ теротенизмъ изъ обычая давать отдѣльнымъ лицамъ, а въ послѣдствіи и цѣлымъ родамъ имена животныхъ; по словамъ *Spencera*, зоолатрія выросла изъ неправильнаго истолкованія прозвищъ (*misinterpretation of nicknames*). Мы видѣли уже, что это объясненіе должно быть признано несостоятельнымъ. Впрочемъ, *Spencerъ*, признающій фетишизмъ, культъ растений, животныхъ и т. д. лишь видоизмѣненіемъ первоначальнаго почитанія предковъ, ищетъ объясненія зоолатрії, помимо гипотезы клйчекъ, въ явленіяхъ метаморфоза въ природѣ и т. под. Въ послѣднее время *W. Wundt*, развивая дальше положенія анимистической теоріи, усматриваетъ въ анимализмѣ первую ступень второй стадіи эволюціи вѣры въ существованіе душъ и признаетъ источникомъ зоолатрії представленіе о животномъ-душѣ (*Seelentier*). Къ взглядамъ *Wundta* всецѣло примыкаетъ и русскій изслѣдователь *В. П. Клинггеръ*. Но, не говоря уже о крайней односторонности такого воззрѣнія, усматривающаго въ одной идеѣ („животнаго— души“) корень всѣхъ формъ и явленій религиозной жизни человѣчества, приходится признать, что во многихъ случаяхъ роль животныхъ въ народномъ суевѣріи не обнаруживаетъ никакихъ слѣдовъ представленія о душѣ умершаго и гораздо проще объясняется чисто утилитарными мотивами: чувствомъ зависимости отъ міра звѣрей, которые зачастую рисуются въ сознаніи некультурнаго человѣка благодѣтельными существами, какъ это особенно ясно показалъ нѣсколько лѣтъ тому назадъ берлинскій историкъ *K. Breysig*.¹⁾ Наконецъ, рядъ изслѣдователей (*Mac Lennan, Andrew Lang, F. B. Jevons* и мн. др.) сводитъ происхожденіе культа животныхъ къ *тотемизму*. Въ виду выдающагося положенія, занимаемаго проблемою тотемизма въ современной наукѣ о религіяхъ, намъ необходимо остановиться на этомъ вопросѣ подробнѣе.

Впервые терминъ „тотемизмъ“ для обозначенія особаго суевѣрія сѣверо-американскихъ дикарей употребленъ былъ англійскимъ переводчи-

¹⁾ *K. Breysig*, Die Entstehung des Gottesgedankens u. d. Heilbringer, В. 1905; *Völker ewiger Urzeit*, I, В. 1907.

комъ Лонгомъ (*J. Long*), долгое время жившимъ среди племени оджибвеевъ и издавшимъ въ 1791 г. свои путевые очерки. Подъ тотемизмомъ (*totamism*) Лонгъ разумѣлъ вѣрованіе сѣверо-американскихъ туземцевъ въ то, что у каждаго лица есть свой „тотемъ“ или духъ-покровитель въ образѣ того или иного животнаго, которое дикарь никогда не убиваетъ, не преслѣдуетъ и не употребляетъ въ пищу. Но лишь Макъ Леннану удалось въ 1869—1870 г.г. впервые выяснитъ все значеніе тотемизма въ древнѣйшей исторіи человѣчества. Для него тотемизмъ былъ необходимою стадіей развитія всѣхъ народовъ и ключемъ къ пониманію матриархата и экзогаміи. Однако, существеннымъ недостаткомъ изслѣдованій Макъ Леннана является постоянное смѣшеніе тотемизма съ культомъ животныхъ; эта ошибка повторяется затѣмъ у многихъ другихъ авторовъ, между прочимъ и у Леббока. Труды *M. Lennan'a* послужили исходнымъ пунктомъ для работъ Робертсона Смита. Изученіе арабской социальной организаціи, особенно института кровавой мести, привело этого изслѣдователя къ убѣжденію въ быломъ господствѣ тотемизма у всѣхъ семитическихъ племенъ. Основными, наиболѣе характерными признаками тотемизма Робертсонъ Смитъ считаетъ: 1) наличность племенныхъ кличекъ, образованныхъ отъ именъ растений и животныхъ; 2) вѣру въ то, что члены рода находятся въ кровномъ родствѣ съ эпонимнымъ животнымъ или же происходятъ отъ тотемнаго растенія; 3) почитаніе тотема, какъ священнаго существа, проявляется ли это почитаніе въ томъ, что тотемъ считается племеннымъ богомъ, или же въ томъ, что запрещается употребленіе его въ пищу. Эти воззрѣнія Робертсона Смита нашли себѣ дальнѣйшее развитіе въ его замѣчательномъ трудѣ: *The Religion of the Semites*. Отношенія между божествомъ и его почитателями были первоначально, по мнѣнію этого изслѣдователя, такими же, какія существуютъ между членами одного и того же рода или, вѣрнѣе, между отцомъ и дѣтьми. Основной моментъ религіи заключается въ томъ, что всѣ члены группы, а стало быть и само божество могутъ принимать участіе въ совмѣстной веселой трапезѣ, во время которой, путемъ общаго вкушенія тотемнаго животнаго, узы родства и единеніе съ богомъ возобновляются и закрѣпляются. Въ жертвоприношеніи Робертсонъ Смитъ усматриваетъ, такимъ образомъ, просто актъ единенія съ божествомъ. Придавая тотемизму большое значеніе въ первобытной религіи семитовъ, названный ученый не распространяетъ явно своихъ выводовъ на остальные религіи и не сводитъ всѣхъ проявленій культа къ тотемизму. Его послѣдователи идутъ дальше и придаютъ тотемизму совершенно исключительное значеніе въ исторіи человѣческой цивилизаціи. Какъ ни велика роль тотемизма въ смыслѣ особой стадіи религіознаго развитія, говоритъ *F. B. Jevons*, она еще важнѣе въ исторіи матеріальной культуры, ибо тотемизмъ былъ главнымъ двигателемъ всего матеріальнаго прогресса. На эту точку зрѣ-

нія становится и *J. Kohler*. Вѣра въ тотемъ, пишетъ онъ, принадлежитъ къ числу наиболѣе творческихъ, наиболѣе жизненныхъ религіозныхъ факторовъ человѣчества. Въ тотемизмѣ заключаются зародыши всего послѣдующаго развитія семьи и государства. А *Brabrook'y* тотемизмъ представляется геральдикой, архитектурой, хозяйствомъ и социологіей. Дальнѣйшимъ своимъ развитіемъ ученіе о тотемизмѣ почти всецѣло обязано знаменитому англійскому антропологу *J. G. Frazer'y*, изслѣдованія котораго проливаютъ яркій свѣтъ на многія стороны тотемизма.

Основной вопросъ о сущности и происхожденіи тотемизма доселѣ составляетъ предметъ ожесточенныхъ споровъ и рѣзкихъ разногласій. Классическимъ опредѣленіемъ понятія „тотемъ“ считается опредѣленіе *Фрэзера*, данное имъ еще въ 1887 году: Тотемъ есть классъ матеріальныхъ предметовъ, къ которымъ дикарь относится съ суевѣрнымъ уваженіемъ, вѣруя, что между нимъ и каждымъ членомъ класса почитаемыхъ предметовъ существуетъ интимная и совершенно особенная связь. Въ 1910 году тотъ же ученый вынулъ въ свѣтъ капитальный, четырехтомный трудъ о тотемизмѣ и экзогаміи (*Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society, I—IV, Lond. 1910*), представляющій собою всестороннее, почти исчерпывающее освѣщеніе вопроса. Но и здѣсь мы находимъ почти то же общее опредѣленіе тотемизма, какъ интимной связи, предполагаемой между однородною племенною группою и видомъ естественныхъ или искусственныхъ объектовъ, которые и получаютъ названіе тотемовъ человѣческой группы ¹⁾. Эта вѣра въ мистическую связь между опредѣленною соціальною группою и даннымъ видомъ предметовъ, чаще всего животныхъ и растений, характеризуется обыкновенно убѣжденіемъ, что тотемъ является родоначальникомъ данной общественной группы и каждый членъ класса тотемовъ—кровнымъ родственникомъ, сородичемъ cadaго индивидуума данной человѣческой ассоціаціи (племени, рода, семьи).

Тотемизмъ находитъ себѣ виѣшнее выраженіе въ слѣдующихъ формахъ:

1) Наложеніе „табу“ на тотемные предметы: если это—животное, запрещается убивать его, употреблять въ пищу, одѣваться въ его шкуру; если это—растеніе, избѣгаютъ рубить его, употреблять въ пищу и даже иногда садиться въ его тѣни. На этой же почвѣ вырастаетъ и такъ называемая экзогамія, т. е. запрещеніе членамъ одного и того же тотемическаго союза вступать въ бракъ другъ съ другомъ.

2) Стремленіе уподобиться виѣшнимъ образомъ тотему; для этого первобытный человѣкъ прибѣгаетъ къ различнымъ средствамъ, а именно: а) къ ношенію шкуры тотемнаго животнаго, б) къ украшенію и деформациі своего тѣла, в) къ ритуальнымъ пляскамъ, воспроизводящимъ виѣш-

¹⁾ *Frazer, Totemism and Exogamy, IV, стр. 3.*

ній видъ, движенія и походу тотема; г) къ обычаю давать отдѣльнымъ лицамъ и цѣлымъ группамъ имена тотемныхъ животныхъ и растений; д) къ періодическому вкушенію тѣла или плодовъ тотема, какъ способу наиболѣе интимнаго единенія съ тотемомъ.

3) Вышнее почитаніе тотема: отвѣщиваніе ему поклоновъ при встрѣчѣ, кормленіе его, выраженіе соболѣзнованія при нахожденіи трупа тотемнаго животнаго, торжественное погребеніе и т. д.

Вопросъ о происхожденіи тотемизма рѣшался самымъ различнымъ образомъ. Мы уже видѣли, что *Спенсеръ* и *Леббокъ* склонны были считать тотемизмъ результатомъ какого-то недоразумѣнія, вызваннаго обычаемъ давать отдѣльнымъ людямъ имена животныхъ и растений. Главнымъ возраженіемъ противъ этой теоріи является то, что она придаетъ слишкомъ большое значеніе чисто-языковому процессу и предполагаетъ совершенное отсутствіе здраваго смысла у дикарей, которые имѣли полную возможность провѣрить значеніе прозвища на себѣ или своихъ сородичахъ, часто не имѣющихъ ничего общаго съ даннымъ объектомъ; кромѣ того, она оставляетъ безъ объясненія цѣлый рядъ отдѣльныхъ фактовъ. Иная гипотеза выдвинута была голландскимъ ученымъ, *G. A. Wilken'омъ*: по его мнѣнію, въ основѣ тотемизма лежала вѣра въ переселеніе душъ (*de zielsverhuizing*), составлявшая какъ бы соединительное звено между тотемизмомъ съ одной стороны и культомъ усопшихъ—съ другой. Относительно этой гипотезы необходимо замѣтить, что, хотя въ нѣкоторыхъ случаяхъ вѣрованіе въ переселеніе душъ, дѣйствительно могло повлечь за собою возникновеніе культа животныхъ, однако у тѣхъ тотемическихъ племенъ, о которыхъ мы лучше всѣхъ освѣдомлены, ученія о метемпсихозѣ не встрѣчается. Остроумную теорію предложилъ *F. B. Jevons*. По его мнѣнію, тотемизмъ произошелъ отъ стремленія той или иной общественной группы вступить въ союзъ съ даннымъ видомъ животныхъ или растений. Первобытный человѣкъ, представляющій себѣ всю природу по своему собственному шаблону, думалъ, что и общества духовъ организованы такъ же, какъ и людей. Каждый видъ животныхъ или растений казался ему сознательнымъ родовымъ союзомъ, съ которымъ можно вступать въ договоры, скрѣпляемые кровью. Оттого тотемъ—не индивидуумъ, но классъ объектовъ, съ которымъ связана не личность, а родъ. Привычка видѣть въ тотемѣ сородича повела къ вѣрѣ въ реальное происхожденіе отъ тотема, какъ общаго предка рода. Тотемъ-богъ дѣлается отцомъ людей, люди—его дѣтьми; поэтому онъ вскорѣ превращается въ антропоморфное существо. Но и эта теорія не рѣшаетъ удовлетворительнымъ образомъ многихъ фактовъ, напр. вопроса о разнообразіи тотемовъ, среди которыхъ мы находимъ такихъ животныхъ, какъ червь, муха, муравей. Американскими этнографами (*F. Boas, Ch. Hill-Tout* и др.) выдвинута была теорія происхожденія тотемизма изъ вѣры въ личныхъ ду-

ховъ-покровителей: тотемы рода—просто духи-покровители предковъ, унаслѣдованные потомками. Это объясненіе страдаетъ тѣмъ недостаткомъ, что считается лишь съ фактами, характерными для сѣверо-американскаго тотемизма. Вѣра въ существованіе индивидуальныхъ духовъ-покровителей, отличныхъ отъ тотемовъ рода, наблюдается чрезвычайно рѣдко въ Австраліи и у племенъ банту въ Африкѣ, она совершенно неизвѣстна въ Индіи и потому не можетъ быть признана общимъ корнемъ и источникомъ тотемизма. Въ 1900 г. *J. Pikler* и *F. Somló* выступили съ иной теоріей, согласно которой тайна возникновенія тотемизма кроется въ первобытномъ образномъ письмѣ (пиктографіи). Проблема тотемизма вращается, по мнѣнію названныхъ ученыхъ, вокругъ слѣдующихъ трехъ пунктовъ: 1) почему извѣстныя группы у примитивныхъ народностей называютъ себя по имени какого-нибудь предмета, болѣею частью животнаго; 2) отчего онѣ окружаютъ эти предметы суевѣрнымъ поклоненіемъ, не убиваютъ и не съѣдаютъ, напр., животныхъ; 3) почему они думаютъ, что происходятъ отъ этихъ предметовъ. Изъ этихъ трехъ вопросовъ основнымъ является, по мнѣнію *Pikler'a* и *Somló*, первый: примитивный человѣкъ могъ обозначать опредѣленную общественную группу лишь при помощи рисунка какого-либо объекта внѣшней природы, преимущественно животнаго или растенія, какъ наиболѣе удобовизобразяемыхъ предметовъ. Отсюда возникло смѣшеніе условнаго знака племени съ самимъ племенемъ, такъ что послѣднее получало свое названіе по имени перваго, а впоследствии развилось представленіе, что объекты, послужившіе образцомъ для тотемнаго герба, были дѣйствительно родоначальниками племени. Легко видѣть, что эта теорія основана на логической ошибкѣ: именно это непонятное намъ отождествленіе племени съ энонимнымъ объектомъ и нуждается въ объясненіи. Кромѣ того, болѣе правдоподобнымъ представляется обратное пониманіе процесса: пиктографія—скорѣе слѣдствіе тотемизма, нежели его причина. *A. Lang* также видитъ основное зерно тотемизма въ мистической связи между именемъ и носителемъ послѣдняго. Некультурный человѣкъ склоненъ считать свое имя, какъ и собственное изображеніе, частью самого себя. Оттого, нося имя какого-нибудь животнаго, онъ легко отождествляетъ себя съ этимъ послѣднимъ. Что касается обычая давать отдѣльнымъ лицамъ и цѣлымъ группамъ имена животныхъ и растеній, то онъ былъ установленъ въ видахъ взаимнаго различенія. Имена эти стали стереотипными, и ихъ происхожденіе было забыто. Вѣра въ то, что между животными и людьми, носящими одно и то же имя, должна была существовать извѣстная связь, необходимо наводила на размышленія о характерѣ этой связи. Естественнымъ отвѣтомъ на данный вопросъ былъ тотъ, что люди и звѣри одного и того же имени были кровными родственниками. Будучи особенно загадочнымъ, это родство съ животными сдѣлалось и наиболѣе священнымъ. Эти идеи породили табу и тотемиче-

скую экзогамію. Но и эта гипотеза не въ состояніи пролить свѣтъ на многія стороны тотемизма; кромѣ того, хотя вѣра въ мистическую силу слова, дѣйствительно, принадлежитъ къ числу самыхъ распространенныхъ представленій среди некультурныхъ народностей, имя тотема во многихъ случаяхъ занимаетъ слишкомъ подчиненное мѣсто по отношенію къ тѣмъ магическимъ представленіямъ, которыя связываются съ даннымъ объектомъ, чтобы возможно было выводить изъ этого чисто ви́шняго фактора всѣ явленія тотемизма. Совершенно неправдоподобную теорію выставилъ *A. C. Haddon*. По его мнѣнію, каждая территоріальная человѣческая группа питалась преимущественно однимъ какимъ-либо видомъ животнаго или растенія, по имени котораго она и слыла у своихъ сосѣдей. Такъ возникла идея родства между группой индивидуумовъ съ одной стороны и группой животныхъ или растеній—съ другой, идея, покоящаяся на самой мощной и глубже всего заложеной потребности человѣка. Но *B. Spencer* совершенно справедливо указываетъ, въ опроверженіе этой теоріи, на то, что предполагаемая ею дифференціація лицъ не существуетъ у наиболѣе первобытныхъ тотемическихъ племенъ; напротивъ, каждая группа туземцевъ употребляетъ въ пищу всѣ сѣдобные предметы, которые попадаютъ въ ея районъ. Съ другой стороны, теорія *Haddon'a* не рѣшаетъ удовлетворительно вопроса о томъ, почему племя, получившее отъ сосѣдей соответствующую кличку, отказывается отъ употребленія въ пищу того самаго животнаго и растенія, которое нѣкогда составляло его основную пищу. Кромѣ того, среди тотемовъ мы находимъ и такіе объекты (напр., изъ животныхъ—червя, муравья), которые врядъ-ли употреблялись въ пищу даже дикарями. Къ старой теоріи прозвищъ, наслѣдственныхъ или почетныхъ, склоняется, повидимому, и *Ed. Meyer*, вообще крайне отрицательно относящійся къ вопросу о тотемизмѣ, въ то время какъ по *W. Wundt'y* тотемическіе обряды и идеи возникли изъ представленія о животныхъ, какъ обителяхъ душъ предковъ. Изъ чисто-утилитарныхъ мотивовъ выросъ тотемизмъ по мнѣнію *Ed. Reuterskiöld'a*, теорія котораго вкратцѣ заключается въ слѣдующемъ. Наиболѣе существеннымъ признакомъ тотемизма необходимо признать тожество класса предметовъ и человѣческой группы (клана), находящее себѣ самое яркое выраженіе въ томъ, что оба они носятъ одно и то же имя. Въ чемъ таятся причины такого отождествленія? Примитивное мышленіе, говоритъ *Reuterskiöld*, не дѣлаетъ никакого различія между человѣкомъ и животнымъ и покоится на наиболѣе очевидныхъ ассоціаціяхъ представленій. Тамъ, гдѣ отыскиваются пункты ассоціаціи, устанавливается не только сходство, но и тожество. Въ глазахъ первобытнаго человѣка, продолжаетъ названный изслѣдователь, звѣри являются господами надъ многимъ, что необходимо для его культуры. Зубы, кости, когти, рога, шкура и т. д., все это—матеріаль, при помощи котораго дикарь зачастую изготовляетъ

свое простое оружіе и домашнюю утварь или сооружает хижину. Человѣкъ еще не считалъ себя царемъ природы; напротивъ, онъ ощущалъ полную зависимость отъ нея. Онъ чувствовалъ себя тѣсно связаннымъ съ тѣмъ видомъ животнаго, съ которымъ онъ дѣлилъ свое жилище; нѣтъ, поэтому, ничего удивительнаго въ томъ, что онъ ассоціируетъ себя съ тѣмъ или инымъ видомъ животнаго. Религіозный элементъ не игралъ, такимъ образомъ, существенной роли въ процессѣ возникновенія тотемизма: тотемическія пляски, ритуальнъ посвященія, церемоніи *intichiuma* преслѣдовали, по *Reuterskiöld'u*, одну и ту же цѣль—представить членовъ племени въ образѣ тотема или, иными словами, добиться интимнаго союза ихъ съ даннымъ животнымъ. Русскій этнографъ, *Н. Н. Харузинъ*, въ вопросѣ о происхожденіи тотемизма примыкаетъ къ Тэйлору и считаетъ основой этого явленія анимизмъ. „Причины почитанія, пишетъ Харузинъ, могли быть различны: случайная примѣта на охотѣ, кажущаяся помощь, оказанная животнымъ и т. под., и примитивный человѣкъ видитъ въ этомъ послѣднемъ своего покровителя и почитаетъ его. Въ результатѣ у одного дикаря и его потомства свой тотемъ, у другого—другой. Любопытность, порождающая мнѣя, заставляетъ искать объясненіе, почему одна группа почитаетъ одно, а другая—другое животное. Лица, почитающія тотема, не ѣдятъ его мяса; некультурныя народности обыкновенно также не ѣдятъ или избѣгаютъ ѣсть, кромѣ случаевъ ритуальныхъ, членовъ своей группы. Слѣдовательно тотемическая группа и ея тотемъ происходятъ отъ одной плоти, т. е. между тотемомъ и его почитателями существуетъ генетическая связь. Этимъ порождается мнѣя, тѣмъ болѣе легко усвояемый потомствомъ и сосѣдями, что въ самомъ фактѣ происхожденія отъ животнаго нѣтъ ничего невѣроятнаго для некультурнаго ума“ Такова въ общихъ чертахъ теорія *Н. Н. Харузина*. Но однимъ изъ лучшихъ знатоковъ вопроса является въ настоящее время, безспорно, *J. G. Frazer*. Внимательно слѣдя за новѣйшими изысканіями въ области быта и вѣрованій некультурныхъ племенъ, *Фрэзеръ* нѣсколько разъ вынужденъ былъ, въ виду открытія новыхъ фактовъ, мѣнять свои взгляды на сущность и происхожденіе тотемизма. Согласно его первой теоріи, тотемизмъ покоится на вѣрованіи, что въ данномъ предметѣ (животномъ или растеніи) находится душа того или иного человѣка; а такъ какъ съ точностью неизвѣстно, какой именно индивидуумъ животнаго класса служить оболочкой души членовъ той или иной общественной группы, то послѣдняя почитаетъ весь видъ животнаго. Дальнѣйшія этнографическія изысканія не подтвердили, однако, этого предположенія. Впослѣдствіи, на основаніи новооткрытыхъ *Спенсеромъ и Гилленомъ* церемоній *intichiuma*, *Фрэзеръ* построилъ вторую теорію тотемизма. Тотемизмъ былъ первоначально не чѣмъ инымъ, какъ „вполнѣ организованной кооперативной системой магіи“, имѣющей цѣлью, съ одной стороны, обезпечить

членамъ общины изобиліе всѣхъ необходимыхъ продуктовъ потребления, а съ другой — предохранить ихъ отъ всякихъ опасностей, подстерегающихъ человѣка на каждомъ шагу въ его борьбѣ съ природою. Тотемическая группа воздерживается отъ употребленія въ пищу того или иного животнаго или растенія, съ дѣлюю сохраненія и размноженія опредѣленныхъ полезныхъ видовъ, и, отъ времени до времени, совершаетъ извѣстную магическую церемонію *intichiuma*. въ результатѣ которой получается изобиліе пищи и продовольствія для племени. Но и отъ этой теоріи *Фрэзеръ* долженъ былъ векорѣ отказаться, въ виду того что, во-первыхъ, мотивы возникновенія тотемической системы носили у него слишкомъ рациональный характеръ, и, во-вторыхъ, социальная организація, допускаемая этой теоріей, слишкомъ сложна для того, чтобы быть примитивной. Наконецъ, третья теорія *Фрэзера* сводится къ слѣдующему: первоначальнымъ источникомъ тотемизма является непониманіе дикаремъ физиологическаго механизма зачатія и рожденія, въ частности — незнакомство съ ролью отца въ этомъ процессѣ (*ignorance of paternity*). То, что она должна была сдѣлаться матерью, женщина замѣчала при первомъ движеніи ребенка; отсюда естественное предположеніе, что онъ лишь въ этотъ моментъ проникаетъ въ ея тѣло. А если это такъ, то что могло быть естественнѣе отождествленія ребенка съ первымъ бросившимся матери въ глаза и таинственно исчезнувшимъ предметомъ? Быть можетъ, это былъ кенгуру, только что вспрыгнувшій передъ нею и скрывшійся въ кустѣ, или веселый мотылекъ, порхающій въ солнечномъ сіяніи, сверкая металлическимъ блескомъ своихъ крыльевъ, или нарядный попугай, расправляющій свои нѣжно-блестящія перья пурпурнаго, малиноваго и оранжеваго цвѣтовъ... Эта послѣдняя теорія *Фрэзера*, удовлетворительно объясняющая отдѣльныя стороны тотемизма, оставляетъ въ тѣни такія существенныя явленія, какъ торжественное вкушеніе тотемическаго животнаго и т. д. Такимъ образомъ, несмотря на долгую и упорную работу человѣческой мысли, мы снова, повидимому, стоимъ лицомъ къ лицу съ неразрѣшимой загадкой. — На самомъ дѣлѣ, тотемизмъ представляетъ собою слишкомъ сложное явленіе, и отдѣльныя формы его, напр., въ Австраліи, Африкѣ, Индонезіи и др. слишкомъ рѣзко отличаются другъ отъ друга, чтобы возможно было выводить его изъ одного общаго источника. Вѣра въ реальное происхожденіе отъ тотемическаго объекта, составляющая основу тотемизма, коренится не только въ множественности представленій о животныхъ, какъ обитателяхъ дунѣ умершихъ людей, но и въ вѣрованіи въ партеногенезисъ, т. е. возможность виѣполоваго зачатія отъ любого объекта природы, въ наблюденіи надъ явленіями уродства (заячья губа, козья ножка, обиліе волосяного покрова и т. под.). Въ концѣ концовъ, всѣ эти элементы тотемизма коренятся, несомнѣнно, въ первобытномъ анимистическомъ міровозрѣніи человѣка. Какъ несправедливо стремленіе возводить всѣ формы

тотемизма къ единому источнику (напр., богояденію), показываетъ то обстоятельство, что, согласно новѣйшимъ этнографическимъ изслѣдованіямъ, ритуальное убійство священнаго животнаго не всегда совершается въ цѣляхъ единенія съ тотемомъ, а, съ другой стороны, встрѣчаются случаи почитанія нетотемическихъ животныхъ и растений. Изъ всего этого слѣдуетъ, что тотемизмъ не покрываетъ собою культа животныхъ и не можетъ считаться его источникомъ.

Возвращаясь теперь къ поставленному въ началѣ главы вопросу о причинахъ возникновенія зоолатріи, необходимо замѣтить, прежде всего, что то или иное животное, которое первобытнѣйшій человѣкъ сначала считалъ совершенно ничтожнымъ или, по крайней мѣрѣ, нисколько не превосходящимъ его самого, могло, благодаря особымъ способностямъ, силѣ разуму и т. д., естественно сдѣлаться предметомъ вниманія, изумленія, поклоненія со стороны некультурнаго человѣка, начинающаго видѣть въ этомъ животномъ сверхъестественное существо. Такъ, вѣра въ долговѣчность змѣи, подсказанная дѣйствительнымъ фактомъ ежегоднаго сбрасыванія змѣей своей кожи, наводила на мысль о ея безсмертіи и, стало быть, божественности. Съ другой стороны, вслѣдъ за неудачною попыткою борьбы съ могущественнымъ хищникомъ, человѣкъ обращался къ молитвѣ въ ея изначальной, грубой формѣ, а отсюда недалеко уже и до жертвоприношенія. Но настоящаго культа удостаиваются только тѣ животныя, которыя видимо покровительствуютъ людямъ, прогоняя или уничтожая вредныхъ хищниковъ, или же доставляя человѣку пищу, за что послѣдній приноситъ своему благодѣтелю жертву. Наблюденіе, что хищный звѣрь, вкусивши досыта принесенныхъ ему жертвенныхъ даровъ, становится относительно безопаснымъ, могло еще болѣе укрѣпить человѣка въ его дѣйствіяхъ. Во всякомъ случаѣ, только подъ вліяніемъ представленія о животномъ, какъ благодѣтельномъ существѣ, превосходящемъ человѣка въ умственномъ или физическомъ отношеніи, могла сложиться вѣра въ реальное происхожденіе человѣка отъ тотемическаго животнаго, эпонима-родоначальника данной общественной группы. Съ другой стороны, представляется вполне вѣроятнымъ, что животное, охотно живущее въ землѣ, на кладбищахъ, какъ, напр., змѣя, или случайно поселившееся послѣ смерти человѣка въ жилищѣ послѣдняго, принимается за воплощеніе души усопшаго и окружается культомъ. Итакъ, помимо обоготворенія животнаго, какъ благодѣтельнаго существа или демонизированія его, какъ злобнаго, губительнаго духа, зоолатрія коренится также и въ представленіи о теріоморфной душѣ предка и въ цѣломъ рядѣ неправильно истолкованныхъ явленій органической природы (уродства, метаморфозъ, мимикрія) и психической жизни человѣка (сны, галлюцинаціи) ¹⁾.

¹⁾ Срв. о тотемизмѣ, кромѣ трудовъ, упомянутыхъ много въ изслѣдованіи: „Культъ фетишей, растений и животныхъ въ древней Греціи“

5. Магія.

Магія не относится, въ сущности говоря, къ типичнымъ формамъ миеологическаго мышленія. Магія есть совокупность *дѣйствиі*, возникшихъ на почвѣ первобытнаго анимизма и одновременно съ нимъ. Но она предполагаетъ особое міровоззрѣніе, и потому намъ необходимо коснуться въ общихъ чертахъ и магіи, тѣмъ болѣе, что цѣлый рядъ ученыхъ (*Preuss, Vierkandt, Lehmann, Hartland*) выводитъ изъ нея религію.

Не только камни, растенія и животныя привлекали къ себѣ вниманіе некультурнаго человѣка. Куда бы онъ ни взглянулъ, всюду видѣлъ онъ жизнь и движеніе: въ таинственной чащѣ лѣса, въ свистѣ вѣтра, который кружится по полямъ, завивая снѣжные столбы, въ бурной рѣкѣ, вертящей колеса водяной мельницы, въ журчащемъ ручейкѣ, въ теченіи свѣтилъ небесныхъ, въ блескѣ молніи,—вездѣ усматривалъ онъ сонмы духовъ, добрыхъ или злыхъ, благодѣтельныхъ или враждебныхъ, но всегда ищущихъ жертвъ и поклоненія. Они наполняютъ собою весь міръ, принимая тысячи образовъ: быстролетными вихрями мчатся они по ночному поднебесью, то вырывая съ корнями столѣтнее дерево, то заслоняя собою луну и звѣзды, то собпяясь на зловѣщій совѣтъ на межахъ и распутьяхъ.

До какой степени народное сознаніе проникнуто душевной атмосферой повѣрій о домовыхъ, лѣсныхъ, русалкахъ, покойникахъ и т. под., какое могучее вліяніе оказываетъ этотъ таинственный міръ призраковъ на душевное состояніе крестьянскихъ дѣтей, можно судить по глубоко правдивой картинѣ И. С. Тургенева „Бѣжинъ дугъ“ ¹⁾.

Въ этомъ волшебномъ хаосѣ природы, среди тысячи опасностей, грозящихъ человѣку на каждомъ шагу, нужно быть поминутно насторожѣ. Отсюда—первобытная магія (шаманство и т. д.) съ ея сложными обрядами очищеній и заклинаній, табу и каннибализма.

Новѣйшіе изслѣдователи различаютъ двѣ основныя формы примитивной магіи: активную или позитивную (чародѣйство) и пассивную или негативную (табу). Каждая изъ этихъ основныхъ формъ подраздѣляется на три вида, сообразно идеямъ, лежащимъ въ основѣ магическихъ приемовъ: принципу сходства (симпатическая магія), закону непосредственнаго перенесенія (контагіозная магія) и принципу противоположности (энантіопатическая магія). Изъ всѣхъ этихъ видовъ наиболѣе значительную роль въ жизни некультурнаго человѣка играли различныя симпатическіе акты и заклинанія. Чтобы вызвать дождь, онъ либо разводилъ костеръ, искусственно воспроизводя въ образѣ поднимающагося къ небу дыма грозовую

стр. 200—215, еще: *George Foucart, Histoire des religions et méthode comparative, Paris 1912, стр. LXVIII слл., 100 слл.; W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, Lpz. 1912, стр. 116—278.*

¹⁾ См. *З. Оноповъ, Филолог. Записки, 1912, вып. 2, стр. 291 слл.*

тучу; либо обливаетъ себя водою, либо бросаетъ особую фигуру или куклу въ рѣку. Въ этомъ—смыслъ сербской Додолицы, болгарской Пеперуги, украинской Тополи, грузинскихъ Лазарѣ, стариннаго ритуала Аргеевъ въ древнемъ Римѣ и т. д. ¹⁾ У многихъ народовъ въ различныхъ мѣстностяхъ Россіи, монголовъ, турецкихъ езидовъ, горскихъ евреевъ, мингрельцевъ, гурийцевъ, абхазцевъ новобрачныхъ осыпаютъ зернами злаковъ, мукою, хмелемъ, орѣхами и т. п., чтобы обезпечить возникающей семьѣ довольство и плодородіе. Чтобы невѣста рожала дѣтей мужского пола, ей даютъ подержать мальчика (*Г. Чурсинъ*, Очерки, 130 слл.). Распространенный повсемѣстно обычай связывать жениха и невѣсту также является магическимъ приѣмомъ, обезпечивающимъ прочность брачнаго союза (ib. 152 слл.). Среди русскаго населенія Архангельской губерніи существуетъ обычай не садиться тотчасъ послѣ крещенія ребенка, но ходить, чтобы новорожденный скорѣе заходилъ (*П. Ефименко*, Изв. О-ва Любит. Ест., Антроп. и Этногр. XXX, 193.). Еще ярче обнаруживается идея симпатической магіи въ актахъ такъ наз. порчи, сглаза или навожденія, состоящихъ въ томъ, что надъ изображеніемъ врага продѣлывается все то, что желательно причинить послѣднему, въ полномъ убѣжденіи, что символическій актъ оказываетъ неизбѣжное воздѣйствіе на душу произеннаго in effigie врага ²⁾). Особенно частою была манипуляція „связыванія“ души врага посредствомъ волшебныхъ узловъ и петель ³⁾).

Вѣра въ дурпой глазъ и въ могущество амулетовъ и талисмановъ—одно изъ наиболѣе древнихъ и стойкихъ вѣрованій всего человѣчества, продолжающее и до сихъ поръ въ массѣ народа мощно царить надъ умами. Происхожденіе этой вѣры, согласно новѣйшимъ изслѣдованіямъ нѣмецкаго офтальмолога *S. Seligmann'a* ⁴⁾, сводится къ слѣдующему. Рядъ неправильно истолкованныхъ анатомическихъ и физиологическихъ фактовъ, касающихся человѣческаго и животнаго глаза, приводитъ, въ концѣ-концовъ, къ представленію о глазѣ какъ „зеркалѣ“ или сѣдалищѣ души. Съ другой стороны, группа наблюденій, сдѣланныхъ некультурнымъ человѣкомъ въ области психической жизни, и неподдающихся его пониманію (гипнотизмъ, внушеніе), возводится, благодаря ея тѣсной связи съ зрительными

¹⁾ О заклинаніи дождя см. *Н. Ф. Сумцовъ*, Культурныя переживанія №№ 58 и 198; *Morgan*, Greek and Roman Rain-gods and Rain-Charms. Transact. of Americ. Philol. Associat. XXXII, 1901, 83—109; *von Andrian*, Über Wetterzauberei 1894; *W. Wundt*, Mythus u. Relig. II, 440 слл.; *Н. Брюллова-Шаскольская*, Wien. Stud. 1911, 155—172.

²⁾ Theocr. Idyll. II. *Н. Ф. Сумцовъ*, цит. соч. №№ 104, 119 и др.; *W. und dt.*, цит. соч. II, 191 слл.; *Харузинъ*, Этнографія, IV, гл. XIV, стр. 391 слл.; *Л. Я. Штернбергъ*, Чародѣйство (Энциклоп. Слов. Брокгауза и Ефрона); *A. C. Haddon*, Magic and Fetishism, Lond. 1910.

³⁾ *Н. Ф. Сумцовъ*, цит. соч., № 117.

⁴⁾ Der böse Blick. u. Verwandtes I—II, 1910.

ощущеніями, къ вліянію „дурного глаза“. Первобытный человѣкъ рано подмѣтилъ, повидимому, необычное выраженіе глазъ у лицъ, обладающихъ силою внушенія, и значеніе этого фактора въ явленіяхъ гипнотизма. Отсюда мистическій страхъ передъ дурнымъ глазомъ, въ которомъ некультурный человѣкъ видитъ единственный источникъ безконечныхъ людскихъ страданій и гибели животныхъ и растений. Нѣтъ такого существа или такой вещи въ мірѣ, которыя не были бы подвержены ужасающему воздѣйствію сглаза. Въ одной польской повѣсти отъ недобрыхъ очей пана засыхаютъ деревья, и на морѣ поднимается буря. Всѣ люди бѣгутъ отъ него. Въ отчаяніи панъ вырываетъ свои глаза и закапываетъ ихъ въ землю. Когда въ послѣдствіи слуга нашелъ зарытыя очи, они горѣли, какъ двѣ свѣчи въ ночномъ мракѣ, и едва свѣтъ ихъ коснулся его лица, слуга упалъ бездыханный...

Противъ безчисленныхъ опасностей, грозящихъ человѣку на каждомъ шагу, всѣ обыденныя средства борьбы безсильны. Только помощь могущественныхъ фантастическихъ существъ, обладающихъ сверхъестественными свойствами, можетъ спасти человѣка. Въ этомъ заключается генезисъ магіи, которая зародившись за много тысячелѣтій до Р. Хр. въ Вавилонѣ и Египтѣ, подъ различными именами (хиромантія, графологія, спиритизмъ), продолжаетъ и до нашихъ дней властно царствовать надъ умами.

6. Загробный міръ и культъ предковъ.¹⁾

Мы видѣли уже, какое глубокое, потрясающее впечатлѣніе должна была производить на первобытнаго человѣка *смерть*, таинственное явленіе, пробуждавшее въ его сознаніи цѣлый рядъ тревожныхъ, мучительныхъ вопросовъ: какая сила похищаетъ людей изъ міра живыхъ, что ожидаетъ человѣка послѣ смерти и т. д.

На первый вопросъ некультурный человѣкъ могъ дать лишь одинъ отвѣтъ: смерть—явленіе неестественное и объясняется насильственнымъ актомъ Враждебнаго духа: человѣкъ умираетъ оттого, что душа его вы-

¹⁾ См. *Н. Харузинъ*, Этнографія IV (Спб. 1905) стр. 191 слл. 218 слл. 247 слл., 284 слл.; *E. Rohde*, Psyche. Seelencult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Tübingen 1910; *E. Santer* Geburt, Hochzeit, Tod, 1911; *E. S. Hartland*, Legend of Perseus II (Lond. 1895), гл. XIII; *A. van. Gennep*. Les rites de passage (Paris 1909), 209—236; *L. Niederle*, Život starych Slovanů I, (Praha, 1911), 224—375; свящ. *А. Н. Соболевъ*, Загробный міръ по др.-русск. представленіямъ (Серг. Посадъ 1913; срв. мою рецензію на этотъ трудъ въ Харьк. Унив. Зап. за 1913 г. кн. 2); *George Foucart*, Histoire des religions et methode comparative, Paris 1912, 242 слл.; *W. Wundt*, Elemente d. Völkerpsychologie Lpz. 1912, 213 сл., 232 сл., 236 сл., 399, 429 сл.

нуждена, въ силу тѣхъ или иныхъ обстоятельствъ, покинуть тѣлесную оболочку. Второй вопросъ допускалъ нѣсколько рѣшеній въ зависимости отъ степени культурнаго развитія даннаго народа: душа либо переходитъ въ какое нибудь другое живое существо (обыкновенно, въ животное, рѣже— въ растеніе: см. обширное изслѣдованіе *В. П. Клингера*: Животное въ античномъ и современномъ суевѣрїи, (Кіевъ, 1911), либо остается жить въ могилѣ умершаго, либо переселяется въ особое царство мертвыхъ (подъ землею, на отдаленныхъ островахъ, въ надземныхъ сферахъ и т. д.).

Но гдѣ бы ни помѣщалъ некультурный человѣкъ царство мертвыхъ, загробная жизнь души рисуется его воображенію въ тѣхъ же краскахъ, какъ и жизнь земная: загробная жизнь есть продолженіе земной жизни; душа, переселившаяся въ новый міръ, нуждается не только въ пищѣ и питьѣ, но и въ женѣ, слугахъ, животныхъ, предметахъ домашняго обихода и т. д. и, въ случаѣ игнорированія живущими этихъ насущныхъ потребностей, насылаетъ на своихъ сородичей болѣзни и неудачу.

„Страхъ передъ умершимъ—пишетъ *Н. Н. Харузинъ*—былъ первымъ импульсомъ къ появленію и развитію культа мертвыхъ, перешедшаго, съ сложеніемъ племенъ въ родственныя организациі, въ культъ предковъ“¹⁾. Врядъ-ли можно принять цѣликомъ это утверженіе. Правда, цѣлый рядъ обычаевъ, какъ, напр., вынесеніе покойника не черезъ двери, а въ окно или черезъ отверстіе въ стѣнѣ, измѣненіе именъ по смерти члена группы, выбрасываніе трупа па съѣденіе звѣрямъ, калѣченіе покойника, отчасти даже, быть можетъ, трауръ и сожженіе или погребеніе тѣла—коренится въ инстинктивномъ страхѣ передъ мертвецомъ. Но мы не имѣемъ никакого права предполагать, что некультурный человѣкъ совершенно не испытывалъ чувства любви и привязанности къ усопшему, и что всѣ, порою крайне бурныя выраженія горя при смерти родственника, всѣ старанія облегчить ему жизнь на томъ свѣтѣ—неискренни и являются одною лишь фикціей. Это сознавалъ, повидимому, и самъ *Н. Н. Харузинъ*, когда, нѣсколько ниже, писалъ, что хотя страхъ и оказывается преобладающимъ чувствомъ по отношенію къ покойнику, его нельзя признать исключительнымъ²⁾. Отсюда та двойственность, которая наблюдается въ погребальныхъ обычаяхъ человѣчества. Обычай эти могутъ быть раздѣлены на двѣ группы: одни имѣютъ цѣлью оградить оставшихся въ живыхъ отъ покойника, какъ злого, завистливаго, мстительнаго существа, другія, наоборотъ, стремятся доставить умершему какъ можно больше благъ.

Къ обычаямъ первой группы относятся, прежде всего, различные способы уничтоженія трупа:

¹⁾ *Н. Харузинъ*, Этнографія IV, 198.

²⁾ Тамъ же, 205, 253.

1. *Выбрасываніе тѣла на съѣденіе птицамъ или звѣрямъ*. У послѣдователей паренизма трупы помѣщаются на верхушкѣ большой круглой башни, гдѣ постоянно гнѣздятся хищныя птицы, которыя и пожираютъ тѣла покойниковъ. Монголы выносятъ умершихъ въ степь и предоставляютъ ихъ на съѣденіе собакамъ.

2. *Расчлененіе и калѣченіе трупа*. Русины, кашубы, литовцы отрубали покойному голову. Валахи вбивали умершему колъ въ сердце или гвоздь въ лобъ. Въ Пруссіи еще недавно (въ 1870 г.) нѣсколько крестьянъ было привлечено къ судебной отвѣтственности за калѣченіе вырытаго изъ могилы трупа.

3. *Сожженіе труповъ*. Археологическія дашныя показываютъ, что сожженіе труповъ вошло въ употребленіе въ Европѣ во второй половинѣ II-го тысячелѣтія до Р. Хр., въ Греціи—въ началѣ греческаго желѣзнаго вѣка, въ средней Европѣ—еще въ бронзовомъ вѣкѣ. Обычай трупосожженія представляетъ собою первый великій переворотъ въ религіозныхъ представленіяхъ европейскаго язычества. Въ основу его легла идея всеобщаго загробнаго царства и вѣра въ то, что такимъ способомъ душа умершаго вѣрнѣ всего могла достигнуть небесной обители. Извѣстный археслогъ *W. Dörpfeld* высказалъ предположеніе, что древніе греки лишь немного обжигали трупы на огнѣ и затѣмъ хоронили ихъ въ землѣ ¹⁾. Гипотезу *Дерпфельда* принимаетъ для древнѣйшаго періода Греціи *Jos. Zehetmaier* ²⁾; противъ нея высказывается *C. Rouge* ³⁾. Въ древней Россіи обнаружены въ славянскихъ могилахъ признаки *двухъ* различныхъ способовъ трупосожженія: 1) тѣло полагается въ одеждѣ, съ оружіемъ и украшениями, на костерь, а потомъ уже на этомъ „кострищѣ“ насыпается курганъ; 2) тѣло сжигается въ опредѣленномъ мѣстѣ, а пепель и останки вещей кладутся въ погребальную урну, которая и хранится или же зарывается въ землю ⁴⁾. Это трупосожженіе необходимо, вмѣстѣ съ чешскимъ ученымъ *L. Niederle*, признать несконнымъ погребальнымъ обычаемъ славянства ⁵⁾. Рядомъ съ нимъ существовалъ, однако, и обычай погребе-

1) *W. Dörpfeld*. Verbrennung u. Bestattung der Toten im alten Griechenland. Mel. Nicole, Geneve 1906, 95 сл.

2) *Jos. Zehetmaier*, Leichenverbrennung und Leichenbestattung in alter Hellas, Beitr. z. Kunstgesch. N. F. XXXV, Lpz. 1907.

3) *C. Rouge*, Bestattungssitten im alt. Griechenland, Neue Jahrb f. d. kl. Alt. XXV, 1910, 385 сл. (отвѣтъ *Дерпфельда* въ томъ же журналѣ, XXIX 1912, 1—26. Объ обычаѣ частичнаго сожженія (обжиганія) покойниковъ въ древней Руси сл. *L. Niederle*, 239 сл.).

4) „Аще кто умряше, творяху тризну надъ нимъ и по семь творяху кладу велику и въ зложахуть и кладу, мертвеца сожъжаху и посемъ собравше кости вложяху въ судину малу и поставляху на столпѣ на путехъ, еже творять Вятичи и нынѣ“. (Лаврентьевск. Лѣтопись).

5) Цит. соч. 239.

нія въ землѣ, то и дало поводъ *А. А. Котляревскому* въ извѣстномъ изслѣдованіи „О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ славянъ“ (Москва 1868; нынѣ перепечатано въ III т. его сочиненій, стр. 1—188, Спб. 1891) предположить, что оба способа издавна бытовали на Руси, причемъ въ однихъ родахъ удержалось погребеніе, въ другихъ—трупосожженіе. Новѣйшія данныя говорятъ скорѣе за то, что первый обычай обязанъ своимъ происхожденіемъ иноземному вліянію. Догадка *В. В. Хвойки*, по которому тѣла мужчины хоронились въ землѣ, а женщинъ—сжигались, представляется маловѣроятной¹⁾.

Кромѣ различныхъ способовъ уничтоженія трупа, къ первой, „префилактической“ категоріи погребальныхъ обычаевъ относятся еще многочисленные другія мѣры, принимаемыя первобытнымъ человѣкомъ для обезопасенія себя отъ души умершаго. Такъ, напр., трупъ хоронятъ ночью, причемъ выносятъ его не черезъ обычные двери, а въ окно или черезъ нарочно проломанное отверстіе въ потолокъ или стѣнѣ. По сказанію лѣтописи, записанному 15 іюля 1015 г. по случаю смерти св. Владимира, „ночью же межю клѣтми проймавше номость“, чтобы вынести тѣло князя (Полное Собраніе Русск. Лѣтописей I, 56). Иногда несутъ трупъ ногами впередъ, чтобы онъ не видѣлъ дороги сзади, завязываютъ ему лицо или глаза платкомъ, чтобы умершій не нашелъ обратной дороги домой и не вернулся за живыми. Изъ страха передъ покойникомъ опасаются говорить дурно о немъ или даже упоминать его имя, оставляютъ усопшаго въ его жилищѣ и откочевываютъ прочь, мѣняютъ имена послѣ смерти члена группы, снимаютъ съ себя всѣ украшенія или надѣваютъ траурную одежду (чтобы не быть узнаанными умершимъ; трауръ имѣеть, впрочемъ, еще и иную цѣль: предупредить другихъ людей о „табу“, распространившемся на родственниковъ покойника). Часто также, возвращаясь съ похоронъ, очинцаются водою или огнемъ, а въ жилищѣ открываютъ всѣ отверстія, выливаютъ воду изъ сосудовъ, переворачиваютъ вещи, изъ опасенія, чтобы гдѣ-нибудь не спряталась душа умершаго. Стремленіемъ оградить себя отъ посѣщеній покойника объясняется и способъ устройства могилы. По мнѣнію многихъ ученыхъ, камни, насыпи, курганы и другія преграды для выхода мертвеца на землю лишь въ послѣдствіи становятся „памятниками“.

Наряду съ этимъ, однако, существуетъ, какъ мы видѣли, и другая обширная категорія погребальныхъ обычаевъ, направленныхъ къ тому, чтобы доставить душамъ усопшихъ какъ можно больше благъ за гробомъ.

¹⁾ *В. В. Хвойка*, Поля погребенія, 14.—Свидѣтельства древнихъ писателей: *Ибнъ-Фадлана* (922 г.), *Аль-Балхи*, *Ибнъ-Хаукала*, *Массуди*, *Льва Діакона* (971 г.) и др. объ обычаяхъ сожженія покойниковъ у восточныхъ славянъ приведены въ книгѣ *А. Я. Гаркави*; Сказанія мусульманскихъ писателей о слав. и русскихъ Спб. 1870, у *А. Котляревскаго*, *А. Соболева* и др.

Есть основанія предполагать, что эти „альт-рунистическіе“ обряды возникли позднѣе остальныхъ. По мѣрѣ эволюціи этическихъ нормъ, и похоронные обряды, прежде имѣвшіе цѣлью лишь избавленіе отъ безпокойнаго мертвеца, выступаютъ въ новомъ освѣщеніи, разсматриваются, какъ акты любви и преданности къ усопшему, какъ стремленіе облегчить ему загробную жизнь.

Основные формы этого *культа мертвыхъ* сводятся къ слѣдующему.

Заботы объ удобствахъ пребыванія въ могилѣ. Нѣкоторые народы снимаютъ часть могильной земли, чтобы покойнику не было тяжело подъ насыпью, кладутъ на могилы колючія растенія, чтобы хщичные звѣрпѣ потревожили тѣла, зажигаютъ огни на могилахъ, особенно въ холодныя или сырыя ночи. И у насъ въ Россіи поселане въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ зажигаютъ костры, чтобы усопшіе могли немного согрѣться ¹⁾.

Среди отдѣльных формъ почитанія мертвыхъ нужно отмѣтить *стремленіе облегчить покойнику достиженіе загробнаго царства*. Съ этою цѣлью въ могилу умершаго также кладутъ различные предметы, но уже съ тѣмъ, чтобы онъ могъ смѣло приступить къ своему путешествію въ загробный міръ. Въ зависимости отъ представленія, господствующаго у даннаго народа о мѣстонахожденія страны отцовъ, находятся и объекты, которыми снабжаютъ покойника. Если ему необходимо переплыть на своемъ пути водное пространство, тѣло сжигаютъ или хоронятъ въ ладѣѣ, опускаютъ въ могилу монету для уплаты за провозъ черезъ рѣку и т. д. Оба упомянутыхъ только что обычая существовали и у древнихъ русскихъ; кромѣ свидѣтельства Ибнъ Фадлана, указанія на обычай погребенія въ лодкѣ мы находимъ въ лѣтописномъ разсказѣ о мести Ольги древлянамъ, которыхъ она повелѣла заживо похоронить вмѣстѣ съ ладьей въ ямѣ, въ приведенной проф. Д. Н. Анучинымъ миниатюрѣ Сильвестровскаго епска сказанія о Борисѣ и Глѣбѣ (XIV в.), на которой тѣло князя изображено подѣ опрокинутой вверхъ дномъ лодкой. Археологическія данныя также подтверждаютъ существованіе такого способа погребенія на Руси ²⁾. Онъ засвидѣтельствованъ для Скандинавіи и балтійскихъ финновъ, а также для многихъ другихъ финскихъ народностей: кареловъ, обскихъ остяковъ, вогуловъ и др. А. Котляревскій полагалъ, что древне-русскій обычай погребенія въ ладѣѣ восходитъ къ праславянской эпохѣ, и что сама родина славянъ, находившаяся у моря, способствовала возникновенію у нихъ

¹⁾ См. Д. И. Зеленинъ, Народный обычай „грѣтъ покойниковъ“ (Харьковск. Сборн. XVIII, 1909, 256 сл., P. Sartori, Feuer u. Licht im Totengebrauch (Zeitschr. des Vereins f. Volkskunde XVI, 1907, 375 сл.); А. Н. Соболевъ, цит. соч., 140

²⁾ Д. Н. Анучинъ. Сани, кони и ладья, какъ принадлежности похороннаго обряда (Московскія „Древности“ томъ XIV); L. Niederle, 262 слл.; А. Н. Соболевъ, 109 слл.

представленія о водномъ пространствѣ, отдѣляющемъ загробное царство отъ здѣшняго міра. На эту мысль наводило *А. Котляревскаго* и старославянское названіе страны тѣней—*навь*, въ которомъ онъ видѣлъ указаніе на лодку, плаваніе (лат. *navis*, греч. *ναῦς*). Напротивъ, чешскій историкъ культуры *Л. Нидерле* думаетъ, что разсматриваемый нами обычай не исконный русскій, но скандинавскаго происхожденія; что касается бытовавшаго у славянъ представленія о переправѣ душъ черезъ водное пространство, то оно возникло подъ вліяніемъ античной культуры, педшей отъ Чернаго моря, той же самой культуры, которая принесла съ собою къ славянамъ коляду (лат. *calendae*), русалокъ и русаліи (*rosaria*, *rosalia*)¹⁾. Что касается происхожденія слова *навь*, то *Нидерле* оставляетъ этотъ вопросъ открытымъ.

Другимъ характернымъ для славянъ способомъ погребенія является погребеніе на *саняхъ*. Правда, изъ имѣющагося у насъ въ распоряженіи матеріала²⁾ можно лишь заключить, что въ Россіи покойниковъ перевозили на саняхъ (даже и лѣтомъ), но можно предположить, что нѣкогда ихъ опускали въ могилу вмѣстѣ съ тѣломъ. И этотъ обычай распространенъ не только у славянъ, но и у многихъ финскихъ народностей. *Д. Н. Анучинъ* и *Ө. Волковъ* склонны считать его исконно-славянскимъ, унаследованнымъ изъ индоевропейской эпохи, но *Л. Нидерле* полагаетъ, что если обычай перевозки покойниковъ на саняхъ и могъ быть исконнымъ у славянъ, то относительно самаго погребенія на *саняхъ* невозможно еще утверждать, что оно не было заимствовано у финновъ³⁾. Наконецъ, къ этой категоріи обычаевъ относится существовавшій въ древней Россіи обрядъ погребенія на конѣ⁴⁾.

Заботами объ обезпеченіи душъ усопшаго благополучнаго путешествія въ загробный міръ не ограничиваются проявленія культа мертвыхъ. Особую, чрезвычайно важную сторону этого культа составляетъ *стремленіе доставить душѣ безбѣдное существованіе среди покойниковъ*

¹⁾ *L. Niederle*, 265. Объ обычаѣ класть покойнику въ могилу монету для уплаты за провозъ черезъ рѣку во время его путешествія въ загробный міръ см. *J. Karłowicz*, *L'obole du mort* (*Mélusine* X), *Х. П. Якуржисинскій*. Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссіи. (Груды VII археол. съѣзда въ Ярославлѣ 1887 г. т. III, М. 1892. Протоколы, стр. 64); *R. Andree*, *Totennünze* (*Ethnogr. Parall.* II. 1899, 24—29); *A van Genneep*, *Rites de passage*, 221 и специальную литературу, приведенную у *Niederle*, 267, прим. 1.

²⁾ См., кромѣ цитированныхъ уже трудовъ проф. *Д. Н. Анучина* и *А. Соболева*, еще *Н. Вѣляшевскій*. Сани въ похоронномъ обрядѣ. (Кіев. Стар. 1893, IV, 152 слл.); *Th. Volkov*, *Le traineau dans les rites funéraires de l'Ukraine* (*Rev. trad. popul.* XI, 1896, 209—228); *L. Niederle*, 269 слл.

³⁾ *L. Niederle*, 272.

⁴⁾ О немъ см., кромѣ трудовъ *Д. Анучина* и *о. Соболева*, еще *L. Niederle* 257 слл. и работы, приведенныя въ моей рецензіи на книгу о. Соболева.

„на томъ свѣтъ“. Считая загробную жизнь лишь продолженіемъ земной, некультурный человѣкъ желаетъ обставить умершаго всеѣмъ необходимымъ для него въ загробномъ существованіи: отсюда повсюду распространенный обычай класть въ могилу все имущество покойника: пищу, и питье, посуду, одежду, коней, слугъ и женъ умершаго. Обычай этотъ бытовалъ и въ древней Руси, какъ явствуетъ изъ полнаго драматизма разсказа Ибнъ Фадлана, свидѣтельствъ мусульманскихъ, византійскихъ и другихъ писателей и изъ пережитковъ этого обряда въ народной поэзіи. Такъ, въ былинѣ о Потокѣ-богатырѣ говорится, что когда онъ

Состарѣлся и переставился,
Тогда попы церковные
Его, Потока, похоронили,
А его молодую жену Авдотью Лиходѣвну
Съ нимъ же живую зарыли во сыру землю.

Аналогичные обычай существовали и у другихъ народовъ. Въ „Иліадѣ“ Ахиллъ умерщвляетъ у костра своего друга Патрокла коней, собакъ и троянскихъ плѣнниковъ. Въ древнѣйшемъ Римѣ ни одного знатнаго римлянина не хоронили, не убивъ при этомъ нѣсколькихъ изъ его рабовъ. Умерщвленіе или самоубійство вдовы и слугъ встрѣчается въ похоронномъ ритуалѣ Индіи, Мексики, Перу, германскихъ племенъ, Африки, Китая, Полинезіи, Меланезіи и т. д. ¹⁾

Съ преданіемъ тѣла землѣ не оканчиваются еще обязанности оставшихся въ живыхъ по отношенію къ умершимъ. Какъ только похороны окончились, усопшій становится объектомъ постояннаго, иногда весьма сложнаго культа.

Первое мѣсто въ этомъ культѣ занимаютъ *ритуальныя пиршества въ честь покойниковъ*, т. наз. *поминки*; они справляются въ опредѣленные сроки (на третій, девятый, сороковой день со дня смерти, въ годовщину ея и т. д.) и на опредѣленномъ мѣстѣ, обыкновенно на могилѣ усопшаго или дома. На эти празднества приглашаются души умершихъ: такъ, у бѣлоруссовъ поется:

„Святые дзяды, зовемъ васъ,
Святые дзяды, идзице до насъ!
Юсьць тутъ усѣ, што Богъ дау,
Што я ли васъ охвяровау (т. е. приготовиль),
Чимъ только хата богата.
Святые дзяды, просимъ васъ,
Ходзице, ляцице до насъ!“

Затѣмъ начинается пиршество. Отъ каждаго блюда отдѣляютъ по ложкѣ или куску въ особый сосудъ для душъ; наливъ въ стаканъ вина,

¹⁾ См. Н. Харузинъ, 272 слл.; А. Соболевъ, 146—152; L. Niederle, 248 слл.; Wundt, Elemente d. Völkerpsychologie 237 слл.

стараются сплеснуть немного на столъ, приговаривая: „это для васъ, дяды!“ У индусовъ подобнымъ же образомъ приглашаютъ отцовъ (pitaras) принять участіе въ пиршествѣ. Въ античной Греціи всеобщій весенній праздникъ въ честь душъ умершихъ назывался анэестеріями. У цѣлаго ряда другихъ народовъ отмѣчены такія поминальныя пиршества, сопровождающіяся кормленіемъ покойниковъ. (Срв. *Г. Ф. Чурсинъ*, Народн. обычаи, 67 слл., Очерки, 164 слл.).—Но некультурный человѣкъ боится слишкомъ долгаго присутствія духовъ усопшихъ. По окончаніи угощенія, ихъ стараются выпроводить обратно: оставаясь среди живущихъ, души могутъ причинять вредъ, болѣзни, даже самую смерть.

У бѣлоруссовъ прощаются слѣдующимъ образомъ съ невидимыми гостями:

„Святые дяды, вы сюды приляцѣли,
Пили и ѣли,
Ляцйте жъ цяперъ до сябе!
Скажте, чаго яцо вамъ треба?
А лѣпій (лучше)—ляцте до неба.
Акышь, акышь!“

То же самое наблюдаемъ мы въ Индіи, въ Греціи (гдѣ тѣни умершихъ отпускались во-свояси возгласомъ: „Ступайте вонъ, души, анэестеріи кончились!“) и въ другихъ странахъ ¹⁾.

Приведенныхъ примѣровъ, какъ мнѣ кажется, совершенно достаточно, чтобы понять, какую видную, можно сказать, первостепенную роль играли въ религіозныхъ воззрѣніяхъ нашихъ предковъ разработанные до мелочей хтоническіе ритуалы, культы мертвыхъ и предковъ, почитаніе племенныхъ и родовыхъ боговъ. Недаромъ знаменитый французскій историкъ *Фюстель де Куланжъ* изъ этой „религіи домашняго очага“ выводилъ все государственное развитіе Греціи и Рима.

7. Мифологія ²⁾.

По своему содержанію, мифологія есть наука, такъ какъ, подобно послѣдней, она представляетъ собою совокупность отвѣтовъ на извѣстные

¹⁾ Поминальныя пиршества у славянъ прекрасно изслѣдованы *М. Мурко*: Das Grab als Tisch (Wörter und Sachen II, 1910; срв. рец. *Е. В. Аничкова* въ Arch. f. slavische Philologie XXXIV, 1913, 578 слл.); срв. кромѣ того, еще *Th. Volkov* Seelenspeisung bei den Weissrussen (Am Urquell VI, 1895, 25 слл.); *А. Н. Соболевъ*, цит. соч. 157 слл.; *Sartori*, Die Speisung der Todten Dortmund 1903; *L. Niederle*, 273—295; *M. Nilsson*, Primitive Religion, Tübing. 1911, 65 слл. и приведенныя въ началѣ этой главы работы *Е. Rohde*, *Е. Samter'a*, *Н. Харузина* (стр. 266 слл.), *Wundt'a* и др.

²⁾ Новѣйшая литература по мифологіи: *W. Wundt*, Mythus u. Religion

вопросы мысли и вытекаетъ изъ стремленія *rerum cognoscere causas*. Но по своей формѣ, мифологія есть поэзія: недаромъ *А. А. Потебня* утверждалъ, что мифъ есть преимущественное поэтическое произведеніе ¹⁾.

Поэтому, мы рассмотримъ послѣдовательно обѣ стороны мифа: матеріальную и формальную.

Матеріальная сторона мифа.

Такъ какъ мифологія есть сумма попытокъ первобытнаго человѣка объяснить загадочныя явленія окружающаго его реального міра, то, сообразно съ этимъ, и мифы могутъ быть раздѣлены на слѣдующіе классы:

а) *натуралистическіе* или, употребляя болѣе узкое выраженіе *Вундта*, *объяснительно-біологическіе мифы*, имѣющіе цѣлью обосновать рѣзко бросающіяся въ глаза явленія внѣшней природы, особенности нѣкоторыхъ животныхъ и растений, уклоненія отъ нормы, типа и т. под. Матеріаломъ для образованія подобныхъ мифовъ могутъ служить явленія астрономическія (движенія небесныхъ тѣлъ и ихъ вліяніе на земную жизнь), метеорологическія (гроза, утренняя и вечерняя заря, вѣтеръ, облака, туманъ, радуга), біологическія (животныя, растения), геологическія (оригинальныя по формѣ горы и скалы, напр. имѣющія сходство съ человѣческой фигурой, озера, непроходимыя пропасти, землетрясенія ²⁾).

Прежнія мифологическія школы (солярная и метеорологическая) крайне преувеличивали роль нѣкоторыхъ изъ этихъ явленій въ первобытной религіи. Несомнѣнно, однако, что грозныя стихіи природы, а также небо со своими свѣтлами обращали на себя вниманіе некультурнаго человѣка. Онъ удовлетворялъ своей любознательности, создавая короткіе рассказы о томъ или иномъ предметѣ, казавшемся ему загадочнымъ. Отчего у зайца раздвоенная губа? Мѣсяць разрубилъ ему ее. Почему ворона черного цвѣта? Она была наказана за свою болтливость и т. д., и т. д.

б) *психологическіе мифы*: явленія сна и сновидѣній, иллюзій и галлюцинацій, обморока и истеріи, гипноза и сомнамбулизма, внутренней голосъ совѣсти давали поводы къ созданію многочисленныхъ мифовъ. Такіе мифическіе образы, какъ Керы, Эриніи, Горгоны, Гарпіи, Эмпуса,

(*Völkerpsychol.* II); *E. Bethe*, *Mythus, Sage, Märchen* (Hessische Blätter f. Volkskunde IV, 1905); *J. Macculloch*, *The Childhood of Fiction*, Lond. 1905; *Andreas Heusler*, *Geschichtliches u. Mythisches in der german. Heldensage* (S. Berl. Berl. Akad. d. Wiss. 1909); *Ad. Thimme*, *Das Märchen* Lpz. 1909; *F. von der Leyen*, *Das Märchen*, Lpz. 1911; срв. упомянутыя въ первой статьѣ работы *А. Ланга*.

¹⁾ *А. А. Потебня*. Изъ зап. по теоріи словесности, Харьк. 1905, 588.

²⁾ См. нынѣ *P. Ehrenreich*, *Allgemeine Mythologie*, Lpz. 1910, стр. 108—146; *O. Dähnhardt*, *Natursagen I—IV*, 1907—1912. *Г. Ф. Чурсинъ*, *Очерки по этнологіи Кавказа*, Тифлисъ 1913, стр. 63, слл. (легенды объ окаменѣвшихъ людяхъ) и 81 слл. (легендарныя озера).

волкодлаки и мн. др. обязаны своимъ происхожденіемъ загадочности душевной жизни человѣка ¹⁾ *W. H. Roscher* объясняетъ образы Пана, Силеновъ, Сатировъ и Фавновъ явленіями эротическаго кошмара (Incubus и Succubus) ²⁾.

в) *соціологическіе мифы*, объясняющіе возникновеніе различныхъ общественныхъ формъ и ихъ смѣну (родъ, семья, племя). Мифы о бракѣ Эдина съ матерью, о страстной любви Фэдры къ пасынку Гипполиту, Ями къ Ямѣ (сестры къ брату), объ уклоненіи Данаидъ отъ брака съ сыновьями Египта, о матереубійцѣ Орестѣ, объ Аккѣ Ларенціи возникли, какъ полагають вельѣдъ за *Бахофеномъ*, многіе изъ новѣйшихъ изслѣдователей, на почвѣ первобытныхъ формъ сексуальнаго общенія ³⁾.

г) *историческіе мифы*, отражающіе различныя событія въ прошлой жизни народа: возникновеніе государства, колонизацію мѣстностей, основаніе городовъ, религіозные обычаи и т. д. Сюда относится греческое сказаніе о потомствѣ Эллина: его сыновьяхъ Эолѣ, Дорѣ и Кеуеѣ и внукахъ Іонѣ и Ахеѣ, русское преданіе о трехъ братьяхъ Кіѣ, Щекѣ и Хоривѣ и сестрѣ ихъ Лыбеди, легенда о Ромулѣ и Ремѣ и друг. ⁴⁾. *В. О. Миллеръ* отмѣтилъ въ былинахъ объ Ильѣ Муромцѣ цѣлый рядъ историческихъ наслоеній, отложившихся въ нихъ отъ разныхъ эпохъ ⁵⁾.

д) *этимологическіе мифы*, объясняющіе странныя на первый взглядъ имена: „Переяславль, зане перея славу“ въ русской лѣтониси. Католическая легенда о собакѣ съ горящимъ факеломъ во рту, приснившейся матери св. Доминика, основана на ложномъ толкованіи слова *Dominicani*, какъ *Domini canes* (псы Господни). У насъ на Волгѣ названія города Кинешмы и посада Рѣшмы приводятся въ связь съ романическою

¹⁾ *E. Rohde*, *Psyche*, I, 101, 71 слл., 2392, 268 слл.; *Rh. Mus.* L. 6 слл.; *O. Crusius* у *Roscher'a*, *Muthol. Lex.* II, 1136 слл., 1162 слл.; *Erik Hedén*, *Home-riche Götterstudien*, Uppsala 1912, 101 слл. 115 слл., 130 слл., 141 слл.

²⁾ *W. H. Roscher*, *Ephialtes. Eine pathologisch—mythologische Abhandlung über die Alpträume u. Alpdrämonen des klass. Altertums* (*Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* XX, 2).

³⁾ *Морганъ* Древнее общество, СПб. 1900, ч. III, гл. 2 и 3; стр. 345; *Bachofen* *Das Mutterrecht* 44 слл. *Энгельсъ*, *Происх. семьи и частной собственности*, 39—40; *Всег. Миллеръ*, *Очерки арійск. мифологіи въ связи съ древнѣйшей культурой I, Авини-Діоскуры*, Москва 1876; *Н. Н. Харузинъ*, *Этнографія II* (СПб. 1903), 155, *passim*; *И. В. Петушиль*, *Dea Dia*, богиня материнскаго права (*Филол. Обзор.* XVII, 1899, 1 слл.).

⁴⁾ *А. А. Потебня*, *цит. соч.* 405. Эти мифы обычно называются этиологическими, но, въ сущности говоря, всѣ мифы суть *aitia*. *Schwegler*, а за нимъ цѣлый рядъ другихъ ученыхъ, въ особенности *Ettore Pais*, и весь рассказъ о царскомъ періодѣ признають сплошнымъ этиологическимъ мифомъ. Подробнѣе см. въ моей статьѣ: *О царской власти въ древнемъ Римѣ*, *Филол. Зап.* за 1910 годъ.

⁵⁾ *В. О. Миллеръ*, *Очерки русской народной словесности, Былины, II*, 1910, 87—168; 169—185.

исторією возлюбленной одного изъ волжскихъ разбойничьихъ атамановъ, которую онъ бросилъ (кинешь мя) или зарѣзалъ (рѣжь мя) ¹⁾. Теодоръ Студитъ—землю студитъ; въ апрѣлѣ земля прѣтеть и друг.

е) *иконическіе мифы*, повѣствующіе объ изображеніяхъ боговъ и героевъ, ихъ реликвіяхъ и т. д. ²⁾. *Delehaye* включаетъ аналогичныя легенды о христіанскихъ святыхъ въ число *агиографическихъ* ³⁾.

Формальная сторона миеа.

Поэзія, даже самая первобытная, подчинена извѣстнымъ техническимъ законамъ. Изученіе приемовъ народно-эпического творчества проливаетъ свѣтъ и на значеніе многихъ мифическихъ мотивовъ и образовъ. Приемамъ эпической техники гомеровскихъ поэмъ посвящены новѣйшія изслѣдованія *C. Rothe*, *A. Römer'a*, *E. Belzner'a*, проф. *Θ. Φ. Зѣлинскаго* и др. ⁴⁾. Датскій германистъ *Axel Olrik*, въ одной изъ статей, помѣщенныхъ въ журналъ „*Danske Studier*“ 1908, 69 слл., попытался установить цѣлый рядъ „эпическихъ законовъ народной поэзіи“ (*episke love i folkedigtningen*), пользуясь, главнымъ образомъ, данными германскаго эпоса ⁵⁾. Въ области библейской поэзіи такую же попытку сдѣлалъ *H. Gunkel* ⁶⁾. Блестящую картину эволюціи народной поэзіи вообще находимъ мы въ трудахъ *А. Н. Веселовскаго* ⁷⁾.

Эпическая техника народной поэзіи сводится къ слѣдующимъ *важнѣйшимъ* приемамъ.

¹⁾ Проф. *С. К. Буличъ*, Энциклоп. Слов. Брокгауза и Ефрона, XLI, 174.

²⁾ *Rich. M. Meyer*, *Ikonische Mythen*, *Zeitschr. f. deutsche Philologie* XXXVIII, 169 слл.

³⁾ *Delehaye*, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1905. Срв. *F. Pfister*, *Reliquienkult im Altertum*, I—II, Giessen 1909—1912.

⁴⁾ *C. Rothe*, *Die Bedeutung d. Wiederholungen für die homerische Frage* *Festschr. des franz. Gymnasiums Berlin* 1890, 125 слл.; *A. Römer*, *Zur Technik d. homer. Gesänge*, S. B. d. Bayer. Akad. d. Wissensch., philos. philol. Klasse 1907, 495 слл.; *E. Belzner*, *Homer. Probleme II*, Lpz-Berl 1912, 53 слл.; *Θ. Φ. Зѣлинскій*, *Законъ хронологической несомвѣстимости и композиція Иліады, Характеріа*. С.-Петербургъ 1897; его же *Старые и новые пути въ гомер. вопросъ*, „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ 1900, 5; его же *Die Behandlung gleichzeitiger Ereignisse im antiken Epos*, *Philologus*, Suppl. VIII, 1901, 407 слл.

⁵⁾ Очень рѣзко и крайне несправедливо возражаетъ ему *A. van Genep*, *La formation des légendes*, Par. 1910, 288 слл.

⁶⁾ *H. Gunkel*, *Genesis*, стр. XVII слл.

⁷⁾ *А. Н. Веселовскій*, *Эпическія повторенія, какъ хронологическій моментъ* (Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія 1897); *Три главы изъ исторической поэтики*, „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ 1898; *Изъ введенія въ историческую поэтику*, „Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ 1894; *Теорія поэтическихъ родовъ въ ихъ историческомъ развитіи* (литограф. курсъ). О *А. Н. Веселовскомъ* см. у. *А. Н. Пытина*, *Истор. русск. этнограф.* II, 1891, 252—282 и 423—427.

1. Напряженіе вниманія слушателей путем *ретардаціи*, т. е. замедляющихъ разсказъ моментовъ. Сцены захватывающаго интереса неожиданно прерываются на половинѣ дѣйствія какимъ-либо описаніемъ или картиною. Въ „Одиссеѣ“ женихи Пенелопы поджидаютъ отправившагося въ Спарту Телемаха у островка *Asteris*, чтобы умертвить его при возвращеніи на родину. И вотъ, корабль царевича приближается къ роднымъ берегамъ. Все ближе и ближе надвигается рѣшительный моментъ; напряженіе слушателей достигаетъ своего апогея. Поэтъ рисуетъ намъ художественную картину ночи:

Солнце тѣмъ временемъ сѣло, и всѣ потемнѣли дороги.

Феу корабль, провожаемый Зевсовымъ вѣтромъ, оставилъ

Сзади, прошелъ и священную область эпеянь Элиду.

Острые тутъ острова Телемахъ въ отдаленіи увидѣлъ.

Плылъ онъ туда, размышляя, погибнетъ ли тамъ иль спасется.

И неожиданно поэтъ переноситъ насъ въ хижину Эвмея:

Тою порой Одиссей съ свинопасцемъ божественнымъ пицу

Бли вечернюю и т. д.

Од. XV, 296 слл.

Эвриклея моетъ Одиссею ноги и по шраму узнаетъ царя.

... Одиссей же

Сѣлъ къ очагу; но лицомъ обернулся онъ къ тѣни, понеже

Думалъ, что, за ногу взявши его, Эвриклея знакомый

Можетъ увидѣть рубецъ, и тогда вся откроется разомъ

Тайна. Но только она подошла къ господину, рубецъ ей

Бросился прямо въ глаза.

(Од. XIX, 388 слл.).

Въ тотъ моментъ, когда мы горимъ желаніемъ поскорѣе узнать, что послѣдуетъ за этимъ открытіемъ старушки-няни, поэтъ внезапно прерываетъ свое изложеніе длиннымъ разсказомъ о томъ, какъ Одиссей приобрѣлъ рубецъ (Од. XIX, 393 сл.).

И лишь въ ст. 467 слл. возвращается къ прерванной нити изложенія:

Эту-то рану узнала старушка, ощупавъ руками

Ногу; отдернула руки она въ изумленьи; упала

Въ тазъ, опустившись, нога; отъ удара ея зазвенѣла

Мѣдь, покачнулся водою наполненный тазъ, пролилася

На полъ вода. И веселье и горе проникли старушку.

Илья Муромецъ сидитъ на „сыромъ дубѣ“ въ ожиданіи дальнѣйшихъ событій. Пообѣдавъ вмѣстѣ со своей красавицей-женой, Святогоръ засыпаетъ. Выйдя въ поле, жена его вспоминаетъ прошлое и жалуется на свою печальную судьбу; это длинное, полное красоты и чувства отступленіе прерываетъ основную нить разсказа какъ разъ въ тотъ мо-

ментъ, когда мы напряженно ожидаемъ встрѣчи жены богатыря съ Ильею Муромцемъ:

Когда была я на своей родимой-то сторонѣ,

Находилась когда красной дѣвицей,

Гуляла все вѣдь я да въ зеленомъ саду и т. д. ¹⁾

2) *Замѣна описанія предмета (т. е. изображенія его въ пространствѣ) повѣствованіемъ о немъ (т. е. изображеніемъ его во времени)*: въ V пѣснѣ Иліады поэтъ, вмѣсто того чтобы описывать колесницу въ ея готовомъ, законченномъ видѣ, заставляетъ Гебу составлять ее на нашихъ глазахъ, т. е. изображаетъ предметъ въ его послѣдовательномъ развитіи. Желая дать описаніе одежды и доспѣховъ Агамемнона, поэтъ заставляетъ насъ присутствовать при облаченіи царя. Подобное „динамическое“, если такъ можно выразиться, описаніе вооруженія богатыря, взамѣнъ „статическаго“, встрѣчается зачастую и въ русскихъ былинахъ ²⁾.

3) *Градація или постепенное усиленіе дѣйствій*. Такъ, Святгоръ, наѣхавъ на сумочку переметную, „щупаетъ ее погонялкою“, „двигаетъ перстомъ“ и, наконецъ, „хватаетъ рукою“. Трижды посылаетъ Вольга своихъ молодецвъ, чтобы вытянуть соику изъ земли: сначала пять человекъ, потомъ—десять, затѣмъ—всю дружину. Вся былина о борьбѣ съ Жидовиномъ построена на градаціи. Обычно, это усиленіе заключаетъ въ себѣ *три ступени*; въ этомъ состоитъ

4) законъ *троичности мотивовъ* (Tretals-loven А. Олрика). Илья Муромецъ совершаетъ *три поѣздки*, желая испытать свою судьбу:

Во дорожку ѣздиль—убить не бываль

Во другую ѣздиль—женать не бываль,

И во третью ѣздиль—богатъ не бываль.

Когда Илья Муромецъ проѣзжалъ съ привязаннымъ къ стремени Соловьемъ-Разбойникомъ мимо дома послѣдняго, старшая дочь Соловья рѣшила, что это батюшка везетъ мужичищу-деревенщину, то же предположила и вторая дочь, и *лишь третья* рассмотрѣла, что ѣдетъ мужичище и везетъ у стремени батюшку.

5) *Концентрація разсказа вокругъ одного лица, мѣста, событія* (midtpunktlov у А. Олрика). Пѣсенный матеріалъ группируется въ Россіи вокругъ личности князя Владимира или, вѣрнѣе, вокругъ наиболее популярнаго въ народѣ героя—Ильи Муромца; въ сербскомъ народномъ эпосѣ преданіе концентрируется около битвы на Косовомъ полѣ (Косовска битка, бој на Косову); въ греческомъ эпосѣ замѣчательно единство главнаго героя въ Ахиллеидѣ, Телемахіи, Одиссеѣ въ собственномъ смыслѣ слова и т. д.

¹⁾ А. Марковъ, Бѣломорскія былины. Москва 1901, 308.

²⁾ А. Сиротининъ, Бесѣды о русск. словесн. 235 слл.

6) Законъ контраста (modsaetningslov у А. Ольрика): такъ, два героя, принимающіе одновременно участіе въ дѣйствіи, рѣзко различаются между собою по своему характеру или судьбѣ: вспомнимъ, напр., благородство Ильи Муромца и коварство Соловья Разбойника, скромность пахаря Микулы Селяниновича и гордость Вольги Святославича и др.

7) Законъ предварительнаго резюмированія, впервые установленный проф. Э. Ф. Злинскимъ. Такъ, основная тема Одиссеи кратко обозначена въ пророчествѣ Галиверса (Од. II, 174—176)¹⁾.

8) Стереотипные мотивы, образы и обороты, навсегда отлившіеся въ опредѣленные формулы. Сюда слѣдуетъ отнести, напр., описанія извѣстныхъ дѣйствій: сборовъ на бой, прощанія съ родными, знакомства богатырей другъ съ другомъ во время битвы, донесенія вѣстниковъ, картины стрѣльбы и т. д. Сюда же относятся готовые формулы молитвы. Сравнимъ, напр., молитвы Пенелопы въ IV пѣснѣ Одиссеи и Хриса въ I пѣснѣ Илиады:

Пенелопа (Од. IV, 762—766)
 κλυθὶ μοι, ἀγιδόχοια Λιδὸς τέκος,
 ἀρτυτώνη
 εἰ ποτέ τοι πολύμητις ἐνὶ μεγάροισιν
 Ὀδυσσεὺς
 ἦ βοὸς ἦ οἶος κατὰ πίονα μηρία
 ἔκχηεν
 и т. д.

Хрисъ (Ил. I, 37—42)
 κλυθὶ μοι, ἀργυρότοτ' ὄς Χρῆστον
 ἀμριβέβηκας
 εἰ ποτέ τοι χαρίεντ'
 ἐπὶ νηὸν ἔρειψα,
 ἦ εἰ δὴ ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρία
 ἔκχηα
 ταυρῶν ἤδ' αἰγῶν...
 и т. д.

Анализируя содержаніе этихъ двухъ молитвъ, мы видимъ, что онѣ слагаются изъ трехъ составныхъ частей: 1) обращенія къ божеству съ цѣлью привлечь его вниманіе; 2) перечисленія благочестивыхъ поступковъ и жертвоприношеній молящагося; 3) собственной молитвы, т. е. просьбы къ божеству²⁾.

Мифотворческіе процессы.

Въ настоящее время, благодаря сравнительно-историческому методу и теоріи органическаго развитія мифической саги, вопросъ о различныхъ факторахъ, нормирующихъ мифотворческую эволюцію, въ значительной степени выясняется, и оказывается возможнымъ установить нѣсколько общихъ мифологическихъ процессовъ.

1) Дифференціація и интеграція. Отдѣльные образы сливаются въ одно цѣлое (особенно часто въ египетской религіи: Пта-Сокаръ-Оси-

¹⁾ Е. Belzner, цит. соч. II, 57 слл.

²⁾ Е. Belzner, II, 93 слл.

рисъ и т. д.) или, наоборотъ, одно божество разлагается на нѣсколько мифическихъ образовъ, дwoится, трoится въ параллеляхъ. Прежде роль этого послѣдняго явленія сильно преувеличивали. Впервые *H. Usener* ясно показаль, что чаще происходитъ обратный процессъ: мелкія спеціальныя божества сливаются въ одинъ мифическій образъ; иногда, кристаллизуясь вокругъ такого центрального бога, мелкія божества превращаются въ одинъ изъ эпитетовъ. Такъ, въ эпитетахъ Артемиды *Ἀριστάρχη*, *Καλλίστη* и др., въ прозваніяхъ Аѳины: *Νίκη*, *Ἰγύσια*, *Ἀλαλκομένης* и др. таятся нѣкогда самостоятельныя божественныя существа, которыя впоследствіи слились съ другими, болѣе могущественными богами ¹⁾.

2) *Систематизація*: отношенія между богами или героями принимаютъ опредѣленныя, конкретныя формы: брака (Зевсъ и Гера), іерархіи (второстепенныя божества—слуги верховнаго бога), дружбы и вражды (Ормуздъ и Ариманъ, Торъ и Локи, Сеть и Осирисъ, Зевсъ и Прометей).

3) *Историзація мифовъ* или эвгемеризмъ, то-есть такое толкованіе мифологическихъ образовъ, которое признаетъ въ божествахъ и герояхъ простыхъ людей, историческихъ дѣятелей, только послѣ смерти превознесенныхъ на уровень боговъ и героевъ за выдающіяся заслуги и подвиги.

4) *Мифологизація историческихъ событій*—явленіе обратное предыдущему: побѣда христіанства надъ языческими богами изображается символически въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ и Идолищѣ Поганомъ, отмѣнившемъ звонъ колокольные и запретившемъ милостыню спасенную“: Илья убиваетъ этого „некрещеннаго“, „нечестиваго“, проклятаго татарина „шляпою земли греческой“. Король Теодорихъ и гунскій вождь Аттила превращаются въ Дитриха Бернскаго и Этцеля пѣсни о Нибелунгахъ и т. д. ²⁾.

5) *Адаптація*. Этимъ терминомъ я хотѣлъ-бы обозначить тотъ процессъ, въ силу котораго прежніе мотивы и образы, носящіе слѣды первобытной культуры и, поэтому, ставшіе „ирраціональными“ (по выраженію *A. Long'a*), не исчезаютъ совершенно, но съ измѣненіемъ сферы наблюденія, съ ростомъ знаній приспособляются къ новымъ понятіямъ и идеаламъ. Здѣсь могутъ быть слѣдующіе случаи:

а) превращеніе старинныхъ фетишей (камней, растений или животныхъ), пѣкогда окружавшихся религіознымъ культомъ, въ простые атрибуты боговъ (многочисленные примѣры приведены въ моей книгѣ: *Культъ фетишей, растений и животныхъ въ древней Греціи*. СПб. 1913).

б) смягченіе стариннаго ритуала: кровавая жертва замѣняется безкровной, обычно, въ слѣдующемъ порядкѣ: человѣческія жертвоприно-

¹⁾ См. выше, стр. 325—331.

²⁾ Срв. сказанное выше объ историческихъ мифахъ.

шенія переходятъ въ животныя и, далѣе, въ символическія жертвы (изображенія животныхъ изъ тѣста, куклы, египетскія „ушебти“).

в) перемѣщеніе религіозно-миѳологическихъ явленій и категорій въ инныя сферы человѣческой культуры: изображеніе дурного глаза, пронзеннаго стрѣлами, мало-по-малу стѣсняется и превращается въ орнаментъ (Augenornamentik) и т. д.

Мы видѣли, что миѳологию, по справедливости, можно назвать философіей дикаря; источникомъ ея является стремленіе къ истинѣ и вѣчная жажда причинности, свойственная какъ первобытному дикарю, такъ и цивилизованному человѣку, двигающая все человѣчество по пути разума, прогресса и культуры. Но если путь отъ примитивнаго шаманства до языческой религіи продѣлали многія племена, то шагъ отъ миѳологии до рациональной науки сдѣлалъ въ древности одинъ лишь народъ. Этотъ народъ—эллины. Они одни имѣютъ право считаться творцами науки и философій.



INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 72
Tel. 26-68-68

F
18.621