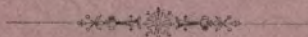


Nietużył Musorowiczka meopin

Проф. Л. В. Петушиль.

МИТОЛОГИЧЕСКІЯ ТЕОРІИ.



Харьковъ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17-й.
1902.

Colleg. B. C. p. 170

INSTITUTIONUM THEOLOGICARUM

1771

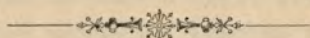
17

1771
X
1771

Проф. Л. В. Петушиль.

МИТОЛОГИЧЕСКІЯ ТЕОРІИ.

INSTYTUT
BADAŃ LITERACKICH-PAN
BIBLIOTEKA
00-330 Warszawa, ul. Nowy Świat 79
Tel. 26-68-63



Харьковъ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., № 17-й.
1902.



Отдельные оттиски изъ журнала „Мирный Трудъ“. № 2.

24.054

Мифологическія теоріи.

Мифологія представляеть собою случайный остатокъ поэзіи давно исчезнувшихъ поколѣній, уложившихъ въ ней самыя существенныя черты былого своего міровоззрѣнія. Недаромъ еще великій мыслитель классической древности, Аристотель, указывалъ на философское содержаніе гомерическаго эпоса. Въ вопросахъ, касающихся первобытной ступени развитія человѣческой мысли, исторія культуры не можетъ обойтись безъ изученія мифологіи, въ виду тѣсной ея связи съ наивысшими проявленіями духовной жизни человѣчества, какова съ одной стороны религія, а, слѣдовательно, и философская мысль вообще, а съ другой — поэтическое творчество въ его стремленіи къ уразумѣнію духовнаго бытія человѣка и къ освѣщенію тайниковъ его ума и сердца.

Но какъ бы мифологія не отличалась древностью происхожденія своихъ составныхъ частей, она всетаки является лишь заключительнымъ результатомъ умственной работы цѣлыхъ вѣковъ, сведеннымъ, такъ или иначе, въ одно общее цѣлое, лишенное надлежащей исторической перспективы, въ которомъ не легко отдѣлать позднее отъ болѣе ранняго и свое отъ чужого. Малое вниманіе къ хронологіи всегда составляло одинъ изъ наиболѣе крупныхъ недостатковъ науки о мифологіи, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло касается завѣдомо-позднѣйшихъ литературныхъ источниковъ.

Весьма существеннымъ коррективомъ могла бы явиться археологія, дающая въ наши времена такіе блестящіе результаты какъ разъ на почвѣ древнихъ народовъ. Но, во-первыхъ, толкованія археологовъ и ихъ хронологическія опредѣленія страдаютъ нерѣдко тѣмъ же субъективизмомъ сужденій, который такъ много вредилъ мифологіи. Во-вторыхъ, археологія, имѣя дѣло прежде всего съ вещественными памятниками той или иной эпохи культуры, по существу своего матеріала не въ состояніи дать отвѣтъ на всѣ вопросы, касающіеся исторіи духовной жизни даннаго народа. Археологическія данныя служатъ чрезвычайно важнымъ и цѣннымъ подспорьемъ для пополненія и освѣщенія литературныхъ свѣдѣній о религіозномъ бытѣ изучаемаго историкомъ народа, но главные вопросы міровоззрѣнія каждаго народа могутъ быть разрѣшены

только на основаніи словесныхъ памятниковъ. Наука о міеологіи, въ качествѣ отрасли исторіи культуры, въ отличіе отъ ископаемой вещественной археологіи, представляетъ собою археологію мысли и слова.

Въ сравненіи съ археологіей, матеріаль міеологіи чрезвычайно гибокъ и неустойчивъ. Это качество предмета міеологіи породило цѣлый рядъ остроумныхъ теорій, представляющихъ въ своей совокупности весьма назидательный образчикъ эволюціи научной мысли, научнаго прогресса. Теоріи, еще недавно казавшіяся построенными на незыблемыхъ основаніяхъ, нынѣ уже принадлежатъ исторіи науки. Такова ужъ судьба человѣческой мысли. То, что въ настоящее время представляется намъ идеаломъ совершенства, изъ-за котораго боремся и ненавидимъ другъ друга, у нашихъ потомковъ можетъ явиться предметомъ снисходительныхъ улыбокъ. Объективное отношеніе къ явленіямъ современности составляетъ не легкой подвигъ.

Давая здѣсь сжатое обозрѣніе міеологическихъ теорій, я буду придерживаться въ общихъ чертахъ хронологическаго ихъ порядка, причемъ, вовсе не имѣя въ виду излагать всей литературы предмета (что и не подходило бы къ задачамъ нашего журнала), отмѣчу изъ безконечнаго ряда именъ только самыя крупныя и наиболѣе характеристическія.

I. Міеологическія теоріи древнихъ.

Греческая философія, носившая на первыхъ порахъ своего развитія характеръ единственной, всеобщей науки, съ теченіемъ времени выдѣлила изъ себя отдѣльныя научныя дисциплины и представила ихъ классификацію. Къ числу предметовъ изслѣдованія у греческихъ философовъ принадлежала и міеологія, матеріаль для которой они почерпали главнымъ образомъ изъ эпоса. Пытаясь проникнуть въ идею божества, греческіе ученые съ недоумѣніемъ взирали на разныя нелѣпыя черты въ сказаніяхъ о греческихъ богахъ. Неоднократно у нихъ слышится неудовольствіе по адресу Гомера и Гезіода за то, что они приписывали богамъ нечестныя дѣянія: воровства, обманы, прелюбодѣянія и другіе пороки. Дѣло доходило до того, что даже ставился вопросъ о самомъ бытіи этихъ боговъ. Находя міеы не соответствующими понятію о божествѣ, философы отказывались признавать ихъ настоящими богами, а видѣли здѣсь вымыселъ, созданный людьми по аналогіи съ самими собою. А философъ Ксенофанъ проповѣдывалъ уже

ученіе о единомъ Богѣ, стоящемъ выше этихъ боговъ и совершенно отличномъ отъ нихъ:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὗτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὐδὲ νόημα ¹⁾.

Однако отрицаніе боговъ въ томъ видѣ, какъ представляла ихъ себѣ народная мѣология, было сопряжено съ опасностью. Анаксагора обвинили въ безбожїи и заключили въ темницу. Протагоръ изгнанъ изъ Аѳинъ за утвержденіе, что люди не въ состоянїи рѣшить, существуютъ ли боги или нѣтъ. А Сократъ приговоренъ къ смерти за одно только подозрѣніе, что онъ не признаетъ боговъ аѳинянъ, а вводитъ какія то новыя божества. Еще Эпикуръ долженъ былъ сдѣлать уступку народнымъ воззрѣніямъ, допустивъ, что есть боги, но только не такіе, какими представляетъ ихъ себѣ невѣжественный народъ; и въ то же время онъ находилъ нужнымъ защитить самого себя противъ обвиненія въ безбожїи, доказывая, что не тотъ безбожникъ, кто не вѣритъ въ народныхъ боговъ, а, наоборотъ, тотъ, кто принимаетъ за истину всѣ тѣ мерзости, которыя рассказывались о богахъ въ народныхъ мѣахъ.

Несмотря на эти внѣшнія затрудненія и внутреннее несовершенство научныхъ прїемовъ, вырабатываемыхъ самими философами почти только наугадъ, они всетаки сумѣли намѣтить три метода въ объясненїи мѣовъ, которыхъ придерживались и въ послѣдующія времена и которые отчасти, въ измѣненномъ видѣ, сохраняютъ силу и нынѣ.

Одинъ изъ этихъ методовъ можетъ быть названъ *физико-аллегорическимъ*. Приверженцы этого направленія усматривали въ мѣическихъ личностяхъ олицетвореніе явленій природы. Но это не понималось въ смыслъ нынѣшнихъ нашихъ взглядовъ на это дѣло, въ видѣ олицетворенія природныхъ силъ, основаннаго на бессознательной дѣятельности народнаго воображенія. Напротивъ, греческіе философы видѣли тутъ сознательныя олицетворенія, нарочито созданныя жрецами и государственными мужами, съ цѣлью поучать невѣжественный народъ въ образной, аллегорической, формѣ. Этимъ путемъ объяснялись не только мѣы о Зевсѣ, Герѣ, Аѳинѣ и другихъ богахъ, но также, напр., о Гекторѣ, Агамемнонѣ, Ахиллѣ. Разказы объ ихъ подвигахъ и приключеніяхъ признавались аллегорическими описаніями явленій, соверша-

¹⁾ Одинъ великій Богъ надъ богами и людьми, нисколько не похожій на смертныхъ ни тѣломъ ни душой.

ющихся въ природѣ. Къ этому методу особенно охотно прибѣгала стоическая школа.

Аналогично этому построень былъ и *этико-аллегорическій методъ*, усматривавшій въ мифическихъ личностяхъ воплощеніе отвлеченныхъ понятій. Такъ напр. Анаксагоръ толковалъ гомерическій эпосъ въ смыслѣ дидактической поэмы, трактующей о добродѣтели и справедливости. По этому методу, Зевсъ являлся олицетвореніемъ ума, Гера олицетвореніемъ цѣломудрія, Афина олицетвореніемъ умѣнія или искусства; борьба Афины съ Ареемъ и Афродитой оказывалась борьбой обдуманности съ безразсудностью и изнѣженностью и т. п. Конечно, полного согласія въ этихъ толкованіяхъ быть не могло; такъ напр., Зевса можно было толковать и въ смыслѣ воплощенія справедливости. Также и это направленіе придерживалось мнѣнія, что мифы не возникали безсознательно въ народной массѣ, а были созданы опытными и благонамѣренными людьми, которые при помощи такихъ поэтическихъ рассказовъ желали воздѣйствовать на нравственность невѣжественной толпы. Такимъ образомъ мифологія и лежащая въ ея основаніи религія служатъ цѣлямъ общественнаго и нравственнаго порядка и придуманы для этихъ цѣлей въ такой же мѣрѣ, какъ и законы. Къ этому направленію примыкалъ самъ Аристотель.

Въ позднѣйшее время какъ среди грековъ, такъ и у римлянъ, сильно распространено было *историческое* направленіе, называемое также *евгемеристическимъ*, по имени главнаго представителя этого толкованія, Евгемера, современника Александра Македонскаго. Онъ считалъ мифологію искаженіемъ исторіи, а въ мифическихъ типахъ предполагалъ историческихъ лицъ древности, возведенныхъ по невѣжеству на степень боговъ. Изъ мифологіи можно извлечь настоящую исторію, если удалить изъ нея все сверхъестественное, чудесное, путемъ перетолкованія на обыкновенныя человѣческія дѣянія. Подобныя толкованія встрѣчались, впрочемъ, и раньше Евгемера (напр. еще у Гекатея); онъ только возвелъ это въ цѣльную систему въ своей „Священной исторіи“.

Не трудно замѣтить, что наши современные приемы въ мифологіи въ значительной степени предначертаны уже греческими философами. Наименѣе состоятеленъ этический методъ, хотя и онъ является единственно пригоднымъ для объясненія такихъ боговъ, какъ римскіе Honos, Virtus и даже Venus (по своему происхожденію это — нарицательное имя со значеніемъ „красота“, „предѣль“). Остальные два метода, физическій и историческій,

близко соприкасаются съ обѣими основными струями индоевропейской религіи, демонологіей и анимизмомъ. Историческій методъ Евгемера, въ обратномъ, однако отношеніи, пользуется успѣхомъ до сихъ поръ: божествомъ, низведеннымъ на степень челоѣка, многіе считали, напр., спартанскаго законодателя Ликурга, и еще недавно Паисъ (*Storia di Roma*) поступилъ такимъ же образомъ не только съ завѣдомо мифическими образами римскихъ сказаній, но даже и съ Тарквиніемъ Гордымъ, отождествивъ послѣдняго съ божествомъ Тарпейской скалы.

II. Толкованіе греческой мифологіи изъ ветхозавѣтной исторіи.

По восторжествованіи христіанства взглядъ на мифологію древнихъ измѣнился соотвѣтственно новому положенію вещей. *Отцы церкви*, охотно выставявшіе на показъ наивно-смѣшныя и нравственно-неприглядныя черты языческихъ вѣрованій, считали мифы искаженіемъ истинной религіи, которую въ чистомъ видѣ сохранилъ одинъ только избранный народъ, въ то время какъ другіе народы извратили ее фантастическимъ образомъ. А послѣдующія поколѣнія, въ средніе и даже еще въ новые вѣка, смотрѣли на языческую религію, просто какъ на дьявольское навожденіе.

По возрожденіи наукъ взгляды раздѣлились. Одни примкнули къ толкованіямъ греческихъ философовъ; въ томъ числѣ особенно *Natalis Comes*, сочиненіе котораго (*Mythologiae libri X*), изданное въ Венеціи въ 1568 г., въ теченіе цѣлаго столѣтія занимало руководящее мѣсто въ вопросахъ мифологіи; даже *Бэконъ Веруламскій* (*De sapientia veterum*, 1609) придерживался его. Наталисъ и его послѣдователи видѣли въ мифахъ аллегорію, подъ которою скрываются важныя истины, этическія и физическія.

Другіе, напротивъ, проводили взгляды отцовъ церкви. Однимъ изъ наиболѣе видныхъ представителей этого направленія былъ *Фоссъ* (*Voss, De theologia gentili et physiologia christiana*, 1642), который толковалъ греческій политеизмъ въ смыслѣ извращенія еврейскаго монотеизма. Задача мифологіи, по Фоссу, состоитъ въ томъ, чтобы въ мифологическихъ личностяхъ отыскать лицъ библейской исторіи. Самъ онъ отождествляетъ, напр., Сатурна и Промедея съ Ноемъ, Марса съ Нимвродомъ и т. п. По мнѣнію Гергарда *Крезъ* (*Gerh. Croesus, Historia Hebraeorum* 1704), Одиссея

не что иное, какъ искаженная исторія патриарховъ, а Иліада возникла на почвѣ сказаній о разрушеніи Іерихона.

Не перевелось это направленіе и въ наши времена. Придерживался его, между прочимъ, и знаменитый *Гладстонъ* въ своихъ изслѣдованіяхъ о Гомерѣ и гомерическомъ вѣкѣ (Oxford 1858, нѣм. пер. 1863). По мнѣнію Гладстона, миѳологія грековъ основывается на двухъ источникахъ: на библейской традиціи (традиціонный элементъ) и на воображеніи (инвентивный элементъ); послѣднее видоизмѣняло первую самымъ разнообразнымъ способомъ. Зевсъ—это отголосокъ представленія о единомъ Богѣ; обѣщанный Мессія превратился въ Аполлона; жена, отъ которой долженъ родиться Спаситель міра, преобразована въ Латону и т. п.

Въ этомъ же духѣ написано, напр., сочиненіе *G. Görres*-а (Studien zur griech. Mythologie, 1889). Въ недавнее время *abbé Tourrière* разсыпалъ проспекты о своемъ журналѣ „Revue d'exégèse mythologique“, преслѣдовавшемъ подобныя цѣли.

III. Филологическія теоріи.

Во второй половинѣ XVIII вѣка французскіе ученые *Деброссъ* и *Фонтенелль* сдѣлали замѣчательный приступъ къ освѣщенію миѳологическаго матеріала путемъ сравнительно-антропологическаго метода. Однако нѣмецкая наука повернула дѣло совершенно въ другую сторону, и только уже въ концѣ XIX вѣка пришла туда, гдѣ находились еще *Деброссъ* и *Фонтенелль*.

Родоначальникомъ филологическаго направленія въ миѳологіи является *Гейне* (Heune) въ сочиненіи: „Handbuch der Mythologie“, изданномъ въ трехъ томахъ Готфр. Германомъ 1787—1795. Въ сущности Гейне только продолжатель *Наталиса* и греческихъ философовъ, методами которыхъ и пользуется исключительно, главнымъ же образомъ физическимъ методомъ. Такъ напр. Аполлонъ—олицетвореніе солнца; стрѣлы его—солнечные лучи; *Артемиды*—богиня луны и пр. Прогрессъ, связанный съ именемъ Гейне, касается двухъ обстоятельствъ. Онъ первый обратилъ вниманіе на то, что нужно относиться критически къ источникамъ миѳологіи; онъ первый понялъ, что у поэтовъ (особенно трагиковъ) миѳы подвергались разнымъ произвольнымъ измѣненіямъ. Поэтому задача научной миѳологіи состоитъ въ томъ, чтобы путемъ критическаго разбора установить по возможности первоначальную

форму ¹⁾. Вторая заслуга Гейне заключается въ опроверженіи существовавшего до него мнѣнія о томъ, что всѣ мифы возникли въ видѣ сознательныхъ, искусственныхъ выдумокъ. Мифъ, по его мнѣнію, есть только форма, въ которую человѣчество, до изобрѣтенія письма, облекало свои первыя познанія. Такъ напр. древнѣйшій человѣкъ, замѣчая, что свѣтъ и огонь происходятъ съ неба, выразилъ это свое наблюдение въ видѣ мифа о Промеевѣ, похитившемъ огонь съ неба и доставившемъ его оттуда людямъ. Кромѣ аллегорическихъ мифовъ, которые онъ называетъ философскими, потому что они отражаютъ въ себѣ взгляды первобытнаго человѣка на явленія природы, Гейне допускаетъ еще историческіе мифы, т. е. такіе, въ которыхъ сохранилась память о событіяхъ прошлаго времени, напр. о переселеніи греческихъ племенъ.

Но, впрочемъ, имя Гейне вскорѣ было затемнено его премникомъ, *Крейцеромъ* (Creuzer) обширный трудъ котораго (*Symbolik und Mythologie der alten Völker*) выдержалъ три изданія и переведенъ также на французскій языкъ (Guigniaut, *Religions de l'antiquité*). Относительно содержанія мифовъ, Крейцеръ стоялъ на той же точки зрѣнія, какъ и Гейне, пользуясь то физическимъ, то этическимъ, то историческимъ методомъ. Такъ напр. Изида—лицетвореніе земли; напротивъ, Озирисъ—смертный человѣкъ, обоготворенный потомками за свою дѣятельность на пользу цивилизаціи. Какъ видно изъ этихъ примѣровъ, Крейцеръ не ограничивался мифологіею классическихъ народовъ, а привлекалъ и религію востока. Мало того, по примѣру Геродота, онъ считалъ многіе грекоримскіе мифы прямо заимствованными изъ Египта и Финикіи. Но главная отличительная черта его работъ заключалась въ томъ, что аллегорію, лежащую въ основаніи физическаго и этическаго методовъ, онъ повсюду замѣнялъ символизмомъ (отсюда и заглавіе: *Symbolik*). По мнѣнію Крейцера, каждый мифъ заключалъ въ себѣ какой либо глубокой, сокровенный смыслъ, который, однако, былъ извѣстенъ только тѣмъ, кто былъ посвященъ въ мистеріи. Жрецы, имѣвшіе хорошее представленіе о божествѣ и природѣ, не могли излагать свои взгляды невѣжественной толпѣ въ подлинномъ видѣ.

¹⁾ Впрочемъ самъ Гейне не строго слѣдуетъ этому принципу. Аполлона и Артемиду онъ считаетъ божествами солнца и луны; а между тѣмъ до Эсхила нѣтъ никакихъ слѣдовъ воззрѣнія, что Аполлонъ—солнце, а также Артемида появляется въ роли богини луны только уже послѣ Гомера; подобнымъ образомъ мифъ о томъ, что Афродита родилась изъ морской пѣны, встрѣчается впервые у Гесиода и т. д.

Для этой цѣли и придуманы были ими символы, разсчитанные на зрѣніе и слухъ. Символомъ для слуха является мѣлъ, т. е. вымысль, скрывающій въ образной формѣ какую либо истину. Символами для зрѣнія служили изображенія боговъ, долженствовавшія дать нѣкоторое понятіе о ихъ существѣ, постигаемомъ только умомъ. Такое же символическое значеніе имѣли и прочіе предметы культа. Въ своемъ сочиненіи о Вакхѣ (Dionysus 1809) онъ трактуетъ даже специально объ утвари, употреблявшейся въ вакхическомъ культѣ, и находитъ глубокой символической смыслъ во всякой, даже самой мелкой, вещицѣ. На всѣхъ трудахъ Крейцера лежитъ отпечатокъ моднаго въ то время мистицизма.

Мистически-символическое направленіе Крейцера, представляющее собою особую окраску аллегоризма греческихъ философовъ, нашло себѣ многихъ послѣдователей и подражателей, но вмѣстѣ съ тѣмъ вызвало и горячіе протесты. Изъ числа противниковъ назовемъ только имена двухъ очень извѣстныхъ въ свое время филологовъ, *Лобека* и *Лерса*. Первый изъ нихъ (Lobeck) началъ съ того, что подвергъ ѣдкой критикѣ сочиненіе Крейцера о Діонисѣ, а потомъ и его „Символику“, указывая некритическіе приемы его изслѣдованій. Свои собственные воззрѣнія онъ изложилъ въ прославленномъ „*Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis*“ (1829, два тома), посвященномъ главнымъ образомъ культу мистерій. Характеръ этого сочиненія, не потерявшего своей цѣны по сю пору, по преимуществу отрицательный, разрушающій. Созидательную работу, въ противовѣсъ теоріи Крейцера, принялъ на себя *Лерсъ* (Lehrs). Но теорія его всецѣло построена на этическомъ методѣ древнихъ философовъ. Онъ отвергаетъ принципиально мысль о натуралистической подкладкѣ греческой религіи. Даже тамъ, гдѣ, повидимому, отношеніе къ природѣ вполне очевидно, онъ отыскиваетъ отвлеченныя понятія. Наблюдая природу, древній человекъ, по словамъ Лерса, видѣлъ вездѣ жизнь; а энергію или силу, вызывающую жизнь въ природѣ, онъ представлялъ себѣ въ видѣ дѣйствующаго лица, божества. Это основное положеніе безупречно. Но далѣе Лерсъ разсуждаетъ такъ: Грекъ не былъ материалистъ; напротивъ, онъ былъ спиритуалистъ. На него, напр., не производила впечатлѣнія рѣка сама по себѣ, а, напротивъ, ея красота; не роца, а, напротивъ, ея таинственный полумракъ; не море, а его ширь и гладь. Поэтому греческія божества не олицетвореніе предметовъ природы, а только ихъ качествъ. Нимфы, напр., являются олицетвореніемъ

рѣзвой веселой жизни въ природѣ. Грекъ, созерцавшій красоты природы, смотрѣлъ на нихъ не прямо, а, такъ сказать, на ея отраженія въ собственной душѣ, какъ бы въ зеркалѣ, въ которомъ его впечатлѣнія принимали обликъ одаренныхъ соотвѣтствующими качествами существъ. Такимъ образомъ, напр., Деметру онъ объясняетъ, какъ олицетвореніе „материнской любви“, Діониса, какъ олицетвореніе „радости“, Афродиту — „прелести“, Аполлона и Артемиду — „мужской и женской молодости“ и т. д.

Какъ изъ этого видно, филологическія теоріи всецѣло вращались въ кругу міеологическихъ толкованій, предложенныхъ еще древними философами.

IV. Историческая теорія племенныхъ религій.

Все изложенныя до сихъ поръ теоріи выходили, сознательно или бессознательно, изъ предположенія о единствѣ религій всѣхъ народовъ, а въ примѣненіи къ грекамъ объ одной общей религій всѣхъ греческихъ племенъ.

Новую струю жизни въ нѣмецкую науку о міеологій внесъ знаменитый археологъ *Karl Ottfried Müller* своими „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie“ (1825), представляющими до сихъ поръ одно изъ важнѣйшихъ пособій по этому предмету. Къ изученію міеологій Мюллера привели его занятія по исторіи отдѣльных греческихъ племенъ, теряющейся своими началами въ области сказаній. И вотъ онъ нашелъ, что въ вопросахъ, касающихся греческой религій, первенствующее мѣсто должно принадлежать мѣстнымъ культамъ. Греческая религія есть только результатъ историческаго развитія, сложившійся изъ частныхъ культовъ отдѣльных греческихъ племенъ, судьба и значеніе которыхъ опредѣлили собою и судьбу и значеніе ихъ боговъ. Согласно съ этимъ выставляется требованіе доискиваться по возможности подлинной *народной* формы каждаго сказанія. Литературные пересказы міеовъ нерѣдко подвергались переработкѣ въ зависимости отъ случайныхъ цѣлей писателя. Что же касается толкованія міеовъ, то онъ допускаетъ и физикальные міеы, но самъ изслѣдуетъ главнымъ образомъ только историческія сказанія и такіе міеы, которые связаны съ какой-либо опредѣленною мѣстностью и отъ перенесенія которыхъ на другія мѣста возникла сложность и богатство общей греческой міеологій.

Въ своемъ требованіи разысканія *народной* формы сказаній К. О. Мюллеръ соприкасается со взглядомъ *Гриммовъ*, которые,

однако, не признавали его теоріи о переходѣ міѳовъ изъ одной мѣстности въ другую. Послѣдователи же К. О. Мюллера перенесли главный центр тяжести на *исторію* міѳовъ, доходя при этомъ до теоретическихъ крайностей.

Однимъ изъ самыхъ усердныхъ послѣдователей К. О. Мюллера былъ его однофамилецъ *H. D. Müller*, который въ многочисленныхъ своихъ работахъ по міѳологіи проводилъ мысль, что каждое греческое племя первоначально почитало только два божества, мужское и женское. Вслѣдствіе переселеній мѣстныхъ племенныхъ божества переносились къ другимъ племенамъ, благодаря чему получались самыя разнообразныя комбинаціи, пока, наконецъ, не одержала верхъ та система, которая вошла въ гомерическій эпосъ. Между прочимъ, онъ утверждалъ, что первоначальной супругой Зевса была Діона и что Гера заняла ея мѣсто уже только съ теченіемъ времени. При этомъ онъ допускалъ еще и вліяніе востока, благодаря которому получился этический характеръ многихъ міѳовъ, имѣвшихъ первоначально физикальный смыслъ. Греческая міѳологія въ историческомъ ея видѣ сложилась, по его мнѣнію, благодаря близкимъ взаимнымъ отношеніямъ греческихъ племенъ въ Малой Азіи. Особенность Г. Д. Мюллера, заслуживающая быть отмѣченной, заключалась въ его постоянномъ возвращеніи къ хтоническимъ, подземнымъ, божествамъ и вообще къ значенію идеи смерти въ жизни природы и человека, такъ что въ значительной степени онъ является предвѣстникомъ теоріи анимизма и въ частности предшественникомъ Эрвина Роде.

Г. Д. Мюллеръ ставилъ во главѣ всякой міѳологіи два божества, одно мужское, а другое женское. Еще болѣе одностороннимъ въ установленіи *исторіи* міѳологическихъ системъ оказался *Велькеръ* (*Welcker*, *Griechische Götterlehre*, 3 тома, 1857—1862). Онъ производилъ греческій политеизмъ изъ первоначального монотеизма. Основнымъ божествомъ грековъ былъ Зевсъ Кроніонъ, прозвище котораго означаетъ „сынъ въѳовъ“, т. е. „вѣчный“. Изъ неправильнаго толкованія этого слова извлечено представленіе о Кроносѣ, какъ отцѣ Зевса. А такъ какъ рядомъ съ отцомъ чувствовалась потребность въ матери, то таковая замѣтована съ востока въ лицѣ богини Реи Кибелы. А разъ были на лицо родители, то само собою послѣдовало представленіе о дѣтяхъ, и такимъ образомъ, съ теченіемъ времени, развилась вся обширная семья олимпійскихъ боговъ.

Не стоило бы упоминать о Велькерѣ, еслибы на его трудѣ не основывалось нынѣшнее главное пособие по мифологіи грековъ и римлянъ, составленное *Преллеромъ* и лишь слегка приноровленное къ новѣйшимъ теоріямъ (особенно въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ) продолжателями этого изданія.

Теорія Карла Отфрида Мюллера у его послѣдователей забрела въ дебри. Много ей мѣшала и новая звѣзда сравнительно-индоевропейскаго направленія, и только по низверженіи этого кумира вновь вспомнили про стараго К. О. Мюллера. Такъ напр. *Кречмеръ* (*Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* 1896) указываетъ, что мысль объ одной основной религіи грековъ столь же неосуществима, какъ и мысль о единомъ основномъ діалектѣ. Греческіе культы, говоритъ Кречмеръ, сдѣлались общенародными путемъ распространенія ихъ отъ одного племени къ другому, а кое что принадлежитъ уже сравнительно позднѣйшимъ временамъ. О томъ, какъ фантазія эпическихъ поэтовъ могла создать нѣчто цѣлое изъ безконечной дробности греческой мифологіи, можно справиться у Эрвина Роде (*Psyche* I. 117).

V. Геологическая и другія спеціальныя теоріи.

Своеобразнымъ видоизмѣненіемъ племенной теоріи К. О. Мюллера является геологическая теорія *Форхгаммера*. Главныя его сочиненія: *Hellenika, Griechenland im neuen das alte* (1837) и *Daduebos, Einleitung in das Verständniß der griechischen Mythen, Mythensprache u. mythischer Bauten* (1875). Я нарочно выписалъ эти заглавія полностью въ виду ихъ характеричности. Вслѣдъ за К. О. Мюллеромъ, также и Форхгаммеръ полагаетъ, что отдѣльные мифы первоначально могли быть свойственны только опредѣленнымъ мѣстностямъ. Но только въ этихъ мифахъ онъ усматриваетъ отраженіе свойствъ почвы или климата данныхъ мѣстъ. По его мнѣнію, греческая мифологія не что иное, какъ естественная исторія греческой земли. Этимъ путемъ онъ пытается объяснить цѣлый рядъ труднѣйшихъ сказаній Вэотіи и Атики. Такъ напр., сказаніе о Гераклѣ и Діанирѣ и о соженіи перваго на горѣ Этѣ обозначаетъ геологическое отторженіе острова Евбеи отъ материка; платье, которое Гераклъ срываетъ съ себя, это Евбея, а костеръ, на которомъ онъ стораеть, это вулканическій огонь. Имя кентавровъ онъ производитъ отъ двухъ греческихъ словъ, означающихъ „колоть“ и „воздухъ“ и, сопо-

ставляя это съ нѣмецкимъ словомъ Stechluff (букв. „колющій воздухъ“), усматриваетъ въ мифѣ о кентаврахъ указаніе на удушливый воздухъ, окутывающій сѣрные источники Локриды.

Инымъ способомъ примыкаетъ сюда же *художественная* теорія. Она находится въ связи съ предположеніемъ, что нѣкоторые, по крайней мѣрѣ, мифы могли проникнуть къ грекамъ извнѣ, отъ сосѣдей. Съ этой точки зрѣнія разсматриваетъ греческую мифологію Э. Курциусъ (Die griechische Götterlehre vom geschichtlichen Standpunkt). Пути проникновенія чужихъ мифовъ къ грекамъ могли быть различны. Clermont—Ganneau показалъ, что возникновеніе нѣкоторыхъ мифовъ можетъ быть объяснено на почвѣ исторіи искусствъ: греки, получавшіе издѣлія искусства изъ чужихъ странъ, придумывали такіе рассказы для объясненія непонятныхъ для нихъ рисунковъ, изображенныхъ на этихъ предметахъ. Подобнымъ образомъ Milchhöfer (Anfänge der Kunst in Griechenland) объясняетъ возникновеніе представленія о химерѣ: на критскихъ камелхъ встрѣчается изображеніе разныхъ животныхъ, помѣщенныхъ одно за другимъ такъ неясно и даже неловко, что получается впечатлѣніе, какъ будто это только одно животное, составленное изъ частей разныхъ породъ.

Впрочемъ, это только особое примѣненіе *этимологическаго* метода, примѣняемаго по преимуществу въ римской мифологіи. По мнѣнію Швеллера (Römische Geschichte) значительная часть римскихъ сказаній представляетъ собою именно *этимологическіе* мифы, возникшіе съ цѣлью объяснить какой либо обычай, обрядъ, праздникъ, мѣсто или памятникъ. Такъ напр. сказаніе о Ромулѣ и Ремѣ объясняетъ онъ тѣмъ, что народъ истолковалъ себѣ этимъ способомъ памятникъ, изображавшій волчицу съ положенными подъ ней двумя мальчиками, который въ дѣйствительности былъ будто-бы только символомъ богини Румины, покровительницы грудныхъ младенцевъ.

Аналогиченъ *этимологическій* методъ, рекомендованный еще Г. Германомъ. Онъ основывается на предположеніи, что имена мифическихъ лицъ находятся въ тѣсной связи съ самими мифами и ихъ значеніемъ. Этимъ методомъ широко пользуется, напр., Эманъ (Легенда о римскихъ царяхъ), находя, между прочимъ, въ эпитетахъ царей Нумы Помпилія и Анка Марція отношеніе къ луиѣ, Помпилія къ ея рожденію („распуханію“), а Марція къ ея ущербу („хирѣнію“). Однако собственно *этимологическими* мифами являются только тѣ, которые возникли прямо въ видѣ

истолкованія даннаго имени: напр. если греческое имя Венеры, Афродита, подало поводъ къ возникновенію мифа о рожденіи этой богини изъ морской пѣны или если Коріоланъ, благодаря своему имени, передѣланъ легендой въ завоевателя города Коріолы.

Охарактеризованныя въ этой главѣ теоріи пригодны только въ отдѣльныхъ случаяхъ, а потому, какъ не имѣющія значенія общихъ принциповъ, названы нами въ заглавіи „спеціальными“.

VI. Сравнительно-индоевропейскія теоріи.

Эти теоріи, еще недавно пользовавшіяся такимъ громкимъ авторитетомъ, построены почти исключительно на этимологическомъ методѣ.

Въ то время какъ прежніе мифологи разумѣли подъ мифологіей по преимуществу только мифологию грековъ, причѣмъ отчасти принимались во вниманіе еще и народы древняго востока, Я. Гриммъ, въ Введеніи ко 2 изданію своей „Нѣмецкой мифологіи“ поставилъ вопросъ объ *общей индоевропейской мифологіи*. По его мнѣнію, мифъ такое же народное произведеніе, какъ и языкъ. А такъ какъ индоевропейскіе языки между собою близкородственны, то таковою должна быть и мифологія индоевропейскихъ народовъ. Такимъ образомъ сперва должна была быть одна общая праязычная мифологія; по распаденіи праязыка индоевропейскіе народы разошлись между собою и въ мифологіи. Для развитія этого различія, по мнѣнію Гримма, заимствованія со стороны имѣли только второстепенное значеніе; если гдѣ-либо они и встрѣчались, то ихъ роль такая же, какъ роль заимствованныхъ словъ въ языкѣ. Поэтому задача индоевропейскаго мифолога заключается въ томъ, чтобы найти основу, общую для мифологіи всѣхъ индоевропейскихъ народовъ. Сравнительное языковѣднѣе, откликнувшись на этотъ призывъ, открыло цѣлыхъ двѣ такія основы, изъ которыхъ одна сводится по преимуществу къ тучѣ и бурѣ, а другая—къ солнцу и зарѣ, и обѣ онѣ заимствованы отъ старой физической теоріи, отличаясь отъ нея, однако, слишкомъ узкой односторонностью.

Нубилярная теорія Куна. Представляя себѣ образованность индоевропейскаго народа достаточно развитою еще въ періодъ праязыка, Кунъ находитъ возможнымъ относить къ тому же времени даже весьма сложные мифы. Древнѣйшій же типъ индоевропейской мифологіи онъ видитъ въ ведахъ, которыя такимъ

образомъ являются у него повсюду точкой отправленія. Въ толкованіи мѣовъ Кунъ очень часто прибѣгаетъ къ тучамъ (pubes, отсюда „нубиллярный“), но далеко не съ такою исключительностью, какая свойственна Максу Мюллеру.

Греческій мѣо о Промеѣѣ и о похищеніи имъ огня съ неба Кунъ находитъ по содержанію тождественнымъ съ ведическимъ мѣоомъ объ Агни, богъ огня, опустившимся на землю въ видѣ молніи; нѣкій богатырь отнесъ этотъ небесный огонь къ племени бриговъ (Bṛgū). Для полнаго тождества обоихъ мѣовъ недостаетъ только тождества именъ, каковое, однако, Кунъ открываетъ въ слѣдующемъ обстоятельствѣ. Въ ведахъ часто идетъ рѣчь о полученіи огня изъ дерева путемъ тренія: въ мягкомъ деревѣ, сказано въ ведахъ, огонь спитъ какъ бы въ колыбели и, будучи разбуженъ треніемъ, выскакиваетъ изъ дерева бѣлокурнымъ мальчикомъ. И вотъ одна часть обрядового приспособленія для полученія огня треніемъ называется „праманта“. Это слово происходитъ отъ глагола, означающаго „тереть“. Но рядомъ съ этимъ въ санскритѣ есть однозвучный глаголь, означающій „красть“. Благодаря этому-то второму значенію и возникъ греческій мѣо о „похитителѣ“ небеснаго огня Промеѣѣ, имя котораго тождественно съ указаннымъ санскритскимъ словомъ „праманта“ (букв. „извлекатель огня путемъ тренія“).

Такъ же и всѣ прочія толкованія Куна основаны на сопоставленіи греческихъ именъ съ санскритскими. Такъ напр. названіе греческихъ Эринній (фурій) онъ сопоставляетъ съ именемъ „Саранью“, дочери божественнаго художника, подобнаго греческому Гефесту. А такъ какъ Деметръ также прилагается эпитетъ Эринній, то, стало быть, и она тождественна съ индійской богиней. А всѣ вмѣстѣ являются олицетвореніемъ тучъ, потому что слово „саранью“ означаютъ „бурная“. Къ мѣоу о Деметрѣ причастенъ и Посейдонъ, богъ моря; но въ первоначальномъ видѣ мѣоа это не было настоящее море (такъ какъ индоевропейцы не проживали на морскихъ берегахъ), а, напротивъ, небесное море, море облаковъ.

Изъ числа подобныхъ сопоставленій Куна сравнительно весьма убѣдительнымъ казалось отождествленіе Гермеса съ индійскими „Сарамеями“, какъ называются въ ведахъ два четырехглазые пса бога подземнаго царства, служившіе послѣднему также вѣтниками къ смертнымъ и провожающіе души умершихъ въ царство тѣней. Согласно съ этимъ Гермесъ первоначально тождественъ съ Церберомъ.

Но особенно очевиднымъ казалось отождествленіе германскаго бога война Зіи съ ведическимъ Дьаусомъ, греч. Зевсомъ и римскимъ Юпитеромъ. Также и другія сопоставленія (напр. кентавровъ съ гандарвами, Урана съ Варуной, Орфея съ Рибху) представлялись довольно подходящими.

Соларная теорія Макса Мюллера. Работы Куна чрезвычайно интересны по содержанію, а также и результаты ихъ казались основанными на солидныхъ научныхъ приемахъ, обѣщавшихъ дать окончательное рѣшеніе всякихъ мифологическихъ загадокъ. Но довѣріе къ этимъ приемамъ сильно поколеблено видѣвшимъ представителемъ этого направленія, знаменитымъ знатокомъ санскритскаго языка и особенно ведъ, оксфордскимъ проф. Максомъ Мюллеромъ. Труды его, посвященные мифологіи, многочисленны и обширны. Въ нихъ заключается множество несомнѣнно остроумныхъ толкованій, громадное большинство которыхъ, однако, сводится къ одному и тому же знаменателю: къ солнцу (sol, отсюда „соларный“) и особенно угреннему. Вотъ нѣсколько примѣровъ.

Всякое имя существительное имѣетъ опредѣленный грамматическій родъ. Это должно было вызвать представленіе о естественномъ полѣ, вслѣдствіе чего индоевропейецъ могъ считать предметы, обозначенные такими именами, въ образъ живыхъ существъ. Въ мифѣ объ Эндиміонѣ и Селенѣ первое имя собственно означало „заходящее солнце“, второе же — луну. Поэтому предложеніе: „Красавецъ Эндиміонъ обнимаетъ Селену“ первоначально означало: „заходящее солнце освѣщаетъ луну“ въ тотъ моментъ, когда солнце заходитъ и взошла луна. Подобнымъ образомъ предложеніе: „Селена цѣлуетъ спящаго красавца Эндиміона“ означало, что луна наклоняется къ отдыхающему солнцу: образное обозначеніе ночи.

Мифъ о томъ, что Аполлонъ преслѣдовалъ Дафну, означаетъ: солнце слѣдуетъ за зарею. Дафна бѣжитъ и погибаетъ, когда Аполлонъ-солнце обнимаетъ ее своими лучами.

Въ отличіе отъ Куна, Максъ Мюллеръ отождествляетъ Сараму, отца Сарамеевъ, съ прекрасной Еленой (у Куна Сарам = вѣтеръ); осада Трои означаетъ ежедневное завоеваніе восточной стороны лучами солнца. Зарю оказывается также и богиня Аѳина. Даже царь Эдипъ имѣетъ отношеніе къ солнцу. Неудивительно, если нѣкій шутникъ, пародируя приемы Макса Мюллера (въ статьѣ: *Le mythe solaire d'Oxford 1870*), по всѣмъ правиламъ его теоріи доказалъ, что самъ Максъ Мюллеръ не что иное, какъ

солнечное божество, имена котораго имѣли такой основной смыслъ: „великій мельникъ“.

Максъ Мюллеръ опредѣлялъ мифы, какъ своего рода болѣзнь языка. Эта мысль доведена до абсурдности въ сочиненіи *Vendendorffa* (*Erklärung aller Mythologie* 1889), который серьезно пытается доказать, что всѣ мифы возникли на почвѣ первоначальной неуклюжести языка, когда люди, по бѣдности рѣчи, однимъ и тѣмъ же словомъ выражали разные представленія.

Тѣмъ временемъ успѣли выдвинуться другія теоріи, указавшія иные источники индоевропейской религіи и мифологіи. Не бездѣйствовали и представители индоевропейскаго сравнительнаго языковѣдѣнія. Обнаруживались фонетически шаткія основанія разныхъ сопоставленій греческихъ мифологическихъ именъ съ ведическими. Отвергнуть, наконецъ, и одинъ изъ самыхъ прочныхъ, какъ казалось, результатовъ сравнительной индоевропейской мифологіи: германскій *Ziu*, по фонетическимъ соображеніямъ, не имѣетъ никакого отношенія къ именамъ ведическаго Дьяуса и греческаго Зевса, да и самый Дьяусъ вовсе не является въ ведахъ такою строго очерченною божественною личностію, какъ Зевсъ и Юпитеръ; въ ведахъ слово „дьяусъ“ имѣетъ еще преимущественно только нарицательное значеніе „небо“, хотя въ этомъ смыслѣ часто сопоставляется съ „землею-матерью“, получая при этомъ прозваніе „неба-отца“.

Новѣйшая наука дошла даже до того, что отрицаетъ вообще всякую индоевропейскую религію и мифологію, что, однако, является только результатомъ реакціи противъ прежнихъ одностороннихъ увлеченій сравнительнаго направленія. Правда, между безконечнымъ множествомъ индоевропейскихъ божествъ можно отыскать лишь немного этимологическихъ совпаденій (ср. *Schrader Reallexicon* стр. 675). Но изъ этого не слѣдуетъ, что не было индоевропейской религіи, а явствуетъ только одно, что у индоевропейцевъ, въ періодъ праязыка, не могло быть такихъ „главныхъ“ божествъ, какія намъ извѣстны изъ мифологіи грековъ и римлянъ.

VII. Фолклоръ и антропологическое направленіе.

Заслуга индоевропейско-сравнительнаго направленія заключается не въ его сомнительныхъ результатахъ, а въ томъ, что греческая мифологія потеряла значеніе того фундамента, на которомъ въ прежнее время созидались всѣ мифологическія теоріи.

Греческая мѣологія смѣнилась обще-индоевропейскою, по крайней мѣрѣ въ теоріи, хотя въ дѣйствительности, у Куна и Макса Мюллера, выдвигалась только мѣологія ведическихъ гимновъ.

Основателями индоевропейской мѣологіи въ полномъ смыслѣ являются братья *Гриммы*. Но вмѣстѣ съ тѣмъ они же первые указали на важное значеніе, которое въ мѣологическихъ вопросахъ принадлежитъ народнымъ вѣрованіямъ современныхъ индоевропейскихъ народовъ. Это въ свою очередь подало поводъ къ собиранію соответствующаго матеріала, сохранившагося въ народныхъ обрядахъ, обычаяхъ, пѣсняхъ и сказкахъ. Устная словесность народа заняла подобающее ей мѣсто въ наукѣ. Въ ней открыто множество случаевъ „живой старини“, „переживаній“ (франц. *survivances*, англ. *survivals*) старыхъ обычаевъ, воззрѣній и вѣрованій, обозначаемыхъ терминомъ „фольклоръ“.

На этихъ основаніяхъ въ кругъ изслѣдованій объ индоевропейской мѣологіи вошли также народныя вѣрованія нѣмецкаго, литовскаго и славянскаго племенъ, а также начала разрабатываться религія древнихъ римлянъ, остававшаяся дотолѣ въ тѣни рядомъ съ пышною мѣологіей грековъ. Впрочемъ, на первыхъ порахъ литовскія и славянскія божества старательно подгонялись подъ аналогію „главныхъ“ греко-римскихъ божествъ, чему не мало содѣйствовали сами Гриммы, признававшіе современныя народныя вѣрованія лишь жалкими остатками нѣкогда богатѣйшей мѣологіи нашихъ обще-индоевропейскихъ предковъ.

Первый, поставившій этотъ вопросъ въ обратномъ смыслѣ, былъ *L. W. Schwartz* (изъ его сочиненій укажемъ для примѣра: *Der heutige Volksglaube und das alte Heidenthum*, 2 изд. 1862; *Præhistorisch-anthropologische Studien* 1884). По мысли Шварца, теперешнія народныя вѣрованія не являются жалкимъ искаженіемъ древней богатой мѣологіи, а, напротивъ, представляютъ собою ту почву, на которой возникли также и образы великихъ боговъ и полубоговъ греческихъ мѣовъ. Основу индоевропейской мѣологіи не слѣдуетъ искать въ сходствѣ главныхъ божествъ, а въ тѣхъ простыхъ мѣологическихъ представленіяхъ, которыя до сихъ поръ сохранились въ народѣ. Между прочимъ, онъ приводитъ много примѣровъ того, какъ народъ представляетъ себѣ облака то въ видѣ кожи или плаща, то въ видѣ горъ, воза, корабля или плавучихъ острововъ, и сравниваетъ съ этимъ греческіе мѣмы объ эгидѣ Зевса, о золотомъ рунѣ, о горѣ Эола, о корабляхъ Феаковъ.—Другимъ передовымъ представителемъ этого

новаго направленія былъ *W. Mannhardt* (Wald- und Feldkulte 1875—1877). Онъ выходитъ изъ положенія, что простой народъ необыкновенно консервативенъ въ своихъ традиціяхъ: онъ не только удерживаетъ старинныя воззрѣнія своихъ предковъ, но приспособляетъ къ нимъ даже новыя представленія (напр. христіанскія), пришедшія къ нему извнѣ. Поэтому Мангардтъ полагаетъ, что въ современныхъ народныхъ вѣрованіяхъ сохранились тѣ же основныя черты, которыя въ періодъ праязыка составляли общее достояніе всѣхъ индоевропейцевъ; этимъ и объясняется, почему лишь немногія сопоставленія сравнительнаго языковѣднія оказались достаточно надежными. Вѣра въ домовыхъ и лѣсныхъ, въ русалокъ и великановъ сохранилась отъ праязычной эпохи. Великіе боги Олимпа, напротивъ, возникли только впоследствии, какъ видно изъ того, что гомерическія божества имѣютъ уже отчасти этической характеръ, въ то время какъ мелкія божества народныхъ вѣрованій находятся еще въ самой тѣсной связи съ природой.

Труды Мангардта въ значительной степени переходили изъ области мѣстнаго фольклора на почву общей антропологіи. Эта наука (ср. напр. *Waitz Anthropologie der Naturvölker*, 3 тома) показала, что многія воззрѣнія и обычаи религіозно-миологическаго характера появляются въ сходныхъ формахъ у разныхъ народовъ, не имѣющихъ между собою ничего общаго, кромѣ общечеловѣческихъ задатковъ умственной жизни. Если же психическія способности въ своихъ основаніяхъ одинаковы у всѣхъ племенъ, то само собою разумѣется, что одни и тѣ же воззрѣнія могутъ выработываться у разныхъ народовъ самостоятельно, независимо отъ того, родственны ли они между собой или нѣтъ. Отсюда вытекаетъ, что тожество какихъ либо воззрѣній у отдѣльныхъ индоевропейскихъ народовъ само по себѣ не можетъ служить доказательствомъ, что эти воззрѣнія унаслѣдованы отъ временъ праязыка. Такимъ образомъ антропологія ставила себя въ открытую оппозицію къ сравнительно-индоевропейскому направленію. Еще *Дебросъ* (*De Brosses, Du culte des dieux fétiches* 1760) ¹⁾ высказывалъ подобныя мысли по отношенію къ египетской религіи, а *Фонтенелль* (*Fontenelle, De l'origine de fables* 1758) проводилъ параллель между греческой и перуанской миологіей. Въ новѣйшія времена антро-

¹⁾ Деброссъ первый ввелъ въ науку терминъ „фетишъ“ (см. *Ind Forsch* XII, 293). Ему же принадлежитъ и идея объ однослонности индоевропейскихъ корней въ грамматику (тамъ же XIII, 129).

пологи́ческая теорія особливо усердно разраба́тывалась англи́скими учеными, каковы, напр. *Tylor* (*Primitive culture* 1871; нѣм. переводъ 1873), *Andrew Lang* (*Myth, ritual and religion*), *Frazer* (*The golden bough*) и др. За ними пошли и нѣмецкіе ученые, каковы напр., *Kretschmer* (*Einleitung* стр. 90 сл.), который также отвергаетъ всякую мысль о единой праязычной религіи индоевропейскаго племени. Конечно, разныя воззрѣнія *могли* возникнуть самостоятельно у отдѣльных индоевропейскихъ народовъ уже послѣ раздѣленія праязыка; но изъ этого не слѣдуетъ, что эти же воззрѣнія *не могли* существовать еще въ періодъ нераздѣльнаго языка. Вѣдь не развились же общія основы интеллектуальной жизни народовъ, признаваемые антропологіей, только уже послѣ того, какъ праязычный индоевропейскій народъ разошелся отдѣльными отраслями: греческой, славянской, германской и пр. Положимъ, такой религіи, какую изображали сравнительные мѣологи, въ періодъ праязыка навѣрно не было. Ошибка сравнительной мѣологіи заключалась въ томъ, что она основала свои выводы преимущественно только на сложныхъ мѣахъ грековъ и индоев. Между тѣмъ для изслѣдованія общей индоевропейской религіи несравненно важнѣе примитивные элементы римской религіи, на которую, однако, сравнительная мѣологія почти вовсе не обращала вниманія. Религія римлянъ тѣмъ болѣе любопытна, что въ своихъ основаніяхъ она вполне тождественна съ современными народными вѣрованіями въ домовыхъ, лѣшихъ, русалокъ и т. д.

Съ этой точки зрѣнія обслѣдованы боги римскихъ индигитаментовъ („молитвословій“) въ сочиненіи *Узенера* (*Götternamen*, 1896). Подробный критическій отчетъ объ этомъ трудѣ представленъ *кн. Трубецкимъ* („Новая теорія образованія религіозныхъ понятій“) въ Сборникѣ въ честь *Θ. Е. Корша*. Существенная часть изслѣдованія *Узенера* заключается въ указаніи поразительнаго сходства мелкихъ божествъ римлянъ съ народными сверхъестественными существами нынѣшнихъ литовскихъ и латышскихъ вѣрованій. Но впрочемъ, это сходство скорѣе только принципиальное, такъ какъ литовскія названія народныхъ божковъ, по крайней мѣрѣ отчасти, принаровлены къ именамъ христіанскихъ святыхъ, какъ показалъ еще раньше *Брикнеръ* въ своихъ изслѣдованіяхъ по литовской мѣологіи, оставшихся неизвѣстными *Узенеру*. Но если *Брикнеръ* утверждаетъ, что даже и самое представленіе о такихъ божкахъ развилось на почвѣ ученія о хри-

стианскихъ святыхъ, но это такой же шагъ назадъ, какъ и мнѣніе голландца *Картера* (Carter, De deorum Romanorum cognominibus, 1898), который, возражая Узенеру, пытается доказать, что многія имена римскихъ божествъ были первоначально только прозвищами другихъ, „главныхъ“, боговъ; такъ напр. богъ *Fortunus* развился изъ прозвища Януса; *Terminus* и *Libes* изъ прозвищъ Юпитера. Однако какъ разъ *Либеръ* обнаруживаетъ такія черты, которыя не только говорятъ противъ теоріи *Картера*, но, наоборотъ, свидѣтельствуютъ о существованіи въ древнемъ Римѣ совершенно особой, плебейской (не индоевропейской), религіи ¹⁾ Къ сожалѣнію, вопросъ о смѣшеніи религіи на почвѣ древняго Рима игнорируетъ даже новѣйшій изслѣдователь римской миѳологіи (*Wissowa Religion und Kultus der Römer*, 1902).

Болѣе вниманія удѣляется смѣшенію религіи на почвѣ Греціи. Особенно охотно изслѣдуется влияніе востока. Такъ напр. *Wilamowitz—Möllendorf* (въ предисловіи къ *Гераклу* Еврипида), основываясь на книгѣ *Ольденберга* (*Religion des Veda*), находитъ, что религія грековъ стоитъ гораздо ближе къ религіи семитовъ, чѣмъ къ индоевропейской религіи, служившей для школы Куна и Макса Мюллера исходнымъ пунктомъ въ объясненіи эллинской миѳологіи. Многія названія миѳическихъ существъ грековъ удовлетворительно объясняются изъ лексическаго матеріала семитическихъ языковъ (напр. *Кадмъ* = восточный человекъ); ср. напр. *Otto Keller Volks-etymologie* (225 сл.). Но и помимо этого, необходимо считаться и съ борьбою культовъ въ самой Греціи, какъ указывалъ еще *К. О. Мюллеръ*. Весьма любопытно остроумное изслѣдованіе *Θ. Ф. Зпаллинскаго* о борьбѣ болѣе молодой религіи Аполлона съ болѣе древней религіей Зевса (*Jahrb. f. d. Klass. Altert.* 1900). На почвѣ исторіи религіозныхъ движеній въ значительной степени построено и сочиненіе *Эрвина Роде* (*Psyche*), принадлежащее уже къ разряду анимизма.

VIII. Анимизмъ.

Римская религія, помимо примѣси иноплеменныхъ культовъ, обнаруживаетъ не одни только элементы фольклорныхъ вѣрованій; важную роль въ ней играетъ еще и культъ умершихъ, т. е. элементы анимистической теоріи.

¹⁾ Ср. нашу статью: „*Dea Dia*, богиня материнскаго права (Филол. Обзорніе).

Теорія анимизма выработалась на почвѣ общаго антропологическаго направленія. При этомъ подобно другимъ мифологическимъ теоріямъ, также и теорія анимизма не избѣгла участи односторонней исключительности. По мнѣнію главныхъ представителей этого направленія, основой всякой религіи является почитаніе предковъ, культъ духовъ умершихъ людей (аніма, отсюда „анимизмъ“). Родоначальникомъ анимизма, какъ обособленной теоріи, является *Спенсеръ* (Spencer, *The principles of sociology*, 2 изд. 1877), по мысли котораго корень великой религіи заключается въ народномъ представленіи, что души умершихъ продолжаютъ свое существованіе, временно или вѣчно, и послѣ смерти. Онъ приводитъ множество примѣровъ такой вѣры у самыхъ разнообразныхъ народовъ и въ самыхъ различныхъ формахъ: нѣкоторые народы думаютъ, что душа умершаго остается въ тѣлѣ покойника, которое поэтому они и стараются всячески предохранить отъ тлѣнія; другіе, погребавшіе своихъ покойниковъ въ землѣ, искали посмертное мѣстожителство душъ подъ землею, изъ чего развилось представленіе о подземномъ царствѣ тѣней; третьи, принявъ сожженіе труповъ, вѣрили, что душа умершаго, отдѣленная огнемъ костра отъ бренныхъ остатковъ, возносится вмѣстѣ съ пламенемъ къ огню небесныхъ свѣтилъ; четвертые полагаютъ, что души, отдѣлившись отъ тѣла, переселяются то въ воду (римскіе индигеты), то въ какіе нибудь другіе предметы, въ томъ числѣ особенно въ изображеніе самого покойника, или же, наконецъ, въ новыя тѣла, животныхъ и людей. Для всѣхъ этихъ видовъ культа умершихъ антропология доставляетъ весьма обильный матеріалъ.

Въ связи съ анимизмомъ Спенсеръ пытался объяснить и происхожденіе мифовъ, тѣмъ что многіе такіе рассказы вызваны были прозваніями предковъ. У австралійскихъ и американскихъ дикарей встрѣчаются личныя имена, заимствованныя изъ животнаго царства (напр. Волкъ, Медвѣдь) или отъ растений (напр. Лилія) или изъ области природныхъ явленій (Молнія, Буря, Солнце, Луна). Если же разные народы производятъ свое происхожденіе отъ какого-либо звѣря или горы или рѣки и т. п., то, по мнѣнію Спенсера, это происходило отъ того, что родоначальнику даннаго народа свойственно было такое прозвище. При помощи этой теоріи Спенсеръ находитъ возможнымъ объяснить не только идолопоклонство (поклоненіе человѣкоподобнымъ изображеніямъ), но и фетишизмъ (поклоненіе звѣрямъ и предметамъ мертвой природы, деревьямъ, чурбанамъ и камнямъ).

Ученіе Спенсера получило широкое распространеніе. Изъ многочисленныхъ его послѣдователей можно указать, для примѣра, *Юлія Липперта*, который своимъ утвержденіемъ, что всѣ боги первоначально были только души умершихъ, вернулся на точку зрѣнія Евгемера. Въ числѣ новѣйшихъ ученыхъ принадлежитъ сюда голландецъ *De Visser* (*De Graecum diis non referentibus speciem humanam*, 1900), понимающій, однако, теорію анимизма нѣсколько шире. Также и онъ полагаетъ, что началомъ всякой религіи служитъ представленіе о душѣ, извлеченное изъ наблюденія сна и смерти. Отсюда возникъ не только культъ предковъ (собственный анимизмъ), но и представленіе о томъ, что душа, подобная человѣческой, заключается также въ растеніяхъ и во всякихъ другихъ предметахъ (спиритуализмъ).

Самымъ блестящимъ представителемъ анимизма спеціально въ области греческой религіи является *Эрвинъ Роде*, сочиненіе котораго, озаглавленное „*Psyche*“ (два тома: I 1891, II 1894, нынѣ уже во 2 изданіи), составляетъ самый цѣнный вкладъ въ науку о религіи грековъ со времени Лобека (*Aglaophamus*) и К. О. Мюллера. Но впрочемъ, и Роде не свободенъ отъ обычной въ міеологическихъ вопросахъ односторонности. Притомъ его трудъ трактуетъ собственно только о двухъ вопросахъ: о происхожденіи религіи и возникновеніи представленія о безсмертіи души. Въ первомъ отношеніи Роде стоитъ всецѣло на почвѣ анимизма. По его мнѣнію, культъ предковъ повсюду, на всемъ земномъ шарѣ, является самой примитивной ступеню богопочитанія, а потому нѣтъ — де причины не предполагать того же и для грековъ. Правда, еще у Гомера религія грековъ ушла уже далеко впередъ; тѣмъ же менѣе и у грековъ Роде, путемъ анализа древнѣйшаго эпоса, находятъ очень много слѣдовъ культа умершихъ. Что же касается второго вопроса, то, по мнѣнію Роде, въ основаніи лежитъ страхъ передъ умершими, который и является причиной ихъ умилостивленія. Но представленіе о самомъ состояніи умершихъ, о ихъ загробной жизни, заимствованы греками извнѣ, путемъ проникновенія къ нимъ еракійскаго культа Діониса, основаннаго на хмельномъ экстазѣ; въ связи съ вакхическимъ культомъ находится и ученіе орфическихъ сектъ, а потомъ гностицизма и даже — христіанства. Какъ видно одностороннее увлеченіе Роде не подлежитъ сомнѣнію.

IX. Выводы.

Неоспоримая заслуга теоріи анимизма заключается въ томъ что ею обращено вниманіе на культъ предковъ, какъ на главный источникъ обрядовъ и въ частности жертвоприношеній. Но самая суть религіи, по крайней мѣрѣ индоевропейской, объяснена ею только отчасти. Въ распоряженіи даже самаго примитивнаго человѣка были и другія наблюденія явленій природы, а не только одна смерть, да сонъ. Не меньшее, если даже не большее значеніе имѣли для него и условія жизни, все то, что въ природѣ содѣйствовало его существованію; въ частности для пастушескаго и земледѣльческаго населенія не могли быть безразличными причины преуспѣянія скота и посѣвовъ, а равно и собственнаго своего бытія. Дѣйствительно, у римлянъ мы находимъ безконечное количество дробныхъ божественныхъ силъ, производящихъ то или иное явленіе или сосуществующихъ съ какимъ-либо предметомъ, напр. домоу (лары—домовые) и самимъ человекомъ (геніи). Консервативный характеръ римскаго національнаго быта и замѣчательная аналогія славянскаго и литовскаго фольклора позволяютъ думать, что именно въ религіи римлянъ сохранились основные элементы первобытной религіи индоевропейцевъ въ сравнительно наиболѣе чистомъ видѣ. Но эта религія не имѣла ничего общаго съ ученіемъ сравнительно-индоевропейской школы Куна и Макса Мюллера. Для выясненія основъ праязычной религіи единственно пригодны антропологи́я и фольклоръ съ одной стороны и анимизмъ съ другой, но не порознь, а взятыя вмѣстѣ, какъ двѣ параллельныя струи. Кореннымъ недостаткомъ большинства мѣологовъ является слишкомъ узкая исключительность одной какой-либо облюбованной теоріи, подъ которую подгоняется предметъ изслѣдованія всякими правдами и неправдами.

Однако фольклоръ и анимизмъ могутъ выяснитъ только основы индоевропейской религіи. Рядомъ съ этимъ требуется еще уяснить вопросъ, какими путями изъ этихъ основъ развилась религія, каждаго отдѣльнаго народа въ данной исторической формѣ. Для этого дѣла религія римлянъ опять таки представляетъ весьма благоприятныя условія, въ особенности въ сравненіи съ религіей грековъ и индоев. Въ римской религіи, напр., несравненно легче опредѣлить границы и источники подавляющаго вліянія эллинской мѣологии, чѣмъ вліяніе востока на религію грековъ. Легче

также на почвѣ Рима отвѣтить на вопросъ, поставленный К. О. Мюллеромъ, о значеніи мѣстныхъ культовъ для общей системы. Фракійскимъ или вообще инородческимъ элементамъ въ религіи грековъ у римлянъ соотвѣтствуютъ плебейскіе культы и преданія, также сравнительно легче выдѣляющіяся изъ понтификальной религіи, благодаря религіозной обособленности сословія плебеевъ, продолжавшейся еще въ историческія времена. Въ значительной степени можно еще прослѣдить развитие понятія о главныхъ богахъ. Ясно видно, что въ національной римской религіи первоначально не было миѳологии о богахъ; не было у нихъ ни браковъ, ни дѣтей боговъ. А если и были какіе либо миѳы, то они касались не столько самихъ божествъ, сколько культовыхъ мѣстъ, временъ или обрядовъ. Собственные же миѳы о богахъ заимствованы со стороны, преимущественно у грековъ. Въ отличіе отъ миѳологии о богахъ у римлянъ былъ богатый, повидимому, запасъ сказаній о богатыряхъ, находившійся отчасти въ связи съ культомъ предковъ. Все это въ томъ или иномъ видѣ нужно предполагать и у другихъ индоевропейскихъ народовъ, въ томъ числѣ у грековъ и индовъ.

Религія и миѳология индоевропейскаго племени представляетъ слишкомъ обширную и сложную область бытовыхъ и историческихъ явленій, развивавшуюся у каждаго отдѣльнаго народа на особыхъ мѣстныхъ условіяхъ. Поэтому приведеніе всѣхъ частныхъ къ одному какому-либо излюбленному знаменателю—дѣло а priori невысказанное. Ни одна изъ перечисленныхъ нами теорій не въ состояніи объяснить всей миѳологии во всемъ ея объемѣ. Въ то же время ни одна изъ нихъ не можетъ быть признана абсолютно невѣрной или бесполезной. Но пригодность ихъ только относительная, каждой въ своемъ мѣстѣ, въ зависимости отъ характера изслѣдуемыхъ данныхъ и того времени, къ которому они относятся. Миѳология такая наука, въ которой вовсе не грѣхъ помнить правило: *divide et impera*.

И. Петушилъ.



„МИРНЫЙ ТРУДЪ“

повременное литературно-научное издание, выходящее 5 разъ въ годъ
(1-го марта, мая, сентября, ноября и января).

Программа изданія: 1) Романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія, какъ оригинальные, такъ и переводные. 2) Беллетристическія новости. 3) Литературная критика. 4) Искусство, театр и музыка. 5) Вопросы воспитанія и обученія. 6) Статьи по разнымъ отраслямъ наукъ. 7) Обзорѣніе научныхъ журналовъ. 8) Дѣятельность ученыхъ обществъ. 9) Научныя мелочи. 10) Критическій разборъ научныхъ изслѣдованій. 11) Библиографія. 12) Объявленія.

Подписная цѣна: для городскихъ (харьковскихъ) подписчиковъ съ доставкой 5 руб. въ годъ, для иногороднихъ съ пересылкой 6 руб. Допускается *разсрочна годовая плата* по 1 руб. для городскихъ и 1 р. 20 коп. для иногороднихъ, въ сроки выхода книжекъ. Отдѣльныя книжки по 1 руб. 50 коп. Пересылка съ налож. платеж. на счетъ заказчика.

Подписка принимается: во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и въ конторѣ журнала (Харьковъ, Мордвиновскій, № 25, домъ А. В. Ветухова). За комиссію и пересылку денегъ книжные магазины удерживаютъ по 30 коп. съ каждаго годового экземпляра. Присылаемая въ обмѣнъ изданія поступаютъ въ бібліотеку студенческаго научно-литературнаго кружка или „Кабинетъ для практическихъ занятій“.

Контора открыта, кромѣ праздниковъ, ежедневно отъ 4 до 6 час.—Личныя переговоры съ редакторомъ (Харьковъ, Дѣвичья, № 14) за исключеніемъ каникулярнаго времени, *по вторникамъ отъ 12 до 2 час.*—Извѣщенія о перемѣнѣ подписчикомъ адреса должны быть доставлены въ контору не позже, какъ за 10 дней до выхода ближайшаго выпуска; при перемѣнѣ городского адреса на иногородній (и обратно) высылается 50 коп., иногородняго на иногородній, или городского на городской—20 к.

Гонораръ сотрудникамъ уплачивается отдѣльными оттисками, количество коихъ опредѣляется по взаимному соглашенію.—*Рукописи*, присылаемая въ редакцію, должны быть *четко переписаны* и снабжены подписью автора и его адресомъ; въ случаѣ надобности онѣ подлежатъ измѣненіямъ и сокращеніямъ.—Непринятія рукописи хранятся въ редакціи 3 мѣсяца и возвращаются лишь по уплатѣ стоимости обратной ихъ пересылки. Мелкія же рукописи и стихотворенія, если не будутъ приняты, уничтожаются, и по поводу ихъ редакція *ни въ какія объясненія не вступаетъ.*

Лица, адресующіяся въ редакцію съ разными вопросами, благоволятъ для отвѣта прилагать 7-копѣечную марку.

Плата за объявленія: 20 руб. за полную страницу, 10 руб. за половину страницы и 5 руб. за четверть страницы.

Издатель *А. Ветуховъ.*

Редакторъ проф. *А. Вязигинъ.*

F

24.054