зачастую находимъ черты фольклористической или демонологической школы: онъ охотно выдвигаетъ на первый планъ образы „низшей миѳологіи“, демоновъ и духовъ, обряды и новеллу. На другихъ смѣшанныхъ типахъ миѳологическихъ 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-миѳологическаго творчества.

1. Анимизмъ.

Въ основѣ человѣческаго мышленія лежитъ вѣчная жажда причинности, этотъ драгоцѣнный 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 соотвѣтствующей нашимъ понятіямъ души, духа и т. под. Такимъ образомъ, дуализмъ души и тѣла—одно изъ первыхъ наблюденій, 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 продожительныя 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*: человѣкъ неожиданно падаетъ, „теряетъ сознаніе“; но его называютъ по имени, трясутъ, обливаютъ холодной водой,—и онъ „приходитъ въ себя“; въ устахъ первобытнаго человѣка 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 разстройствъ 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 человѣкъ, въ отличіе отъ насъ, не признаетъ смерть рѣшительнымъ и неизбѣжнымъ 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 сомнительными [1]). Нѣтъ ничего удивительнаго, что первобытный человѣкъ 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 человѣкъ 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 человѣка, 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*, Médicine légale, 1900, 37 слл.

турнаго человѣка 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 человѣкомъ 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 бренной оболочки), *мимикріи*, *смѣны старой кожи новою*, *цвѣтовыя измѣненія*, *фазы луны* и т. под. факты даютъ богатый матеріалъ для заключенія по аналогіи.

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

Факты, перечисленные выше, приводятъ примитивнаго человѣка къ убѣжденію, 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 ночного 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 человѣкъ 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. atman и греч. ἀτμός („паръ“), нѣм. Atem и Odem, слав. „малъ дымецъ“ (=душа), венгер. szellem (духъ) отъ szél (вѣтеръ), евр. ruach, nefeš 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 паръ вонъ [2]).

2) *Животныя*, особенно *птицы* и *насѣкомыя* изъ пресмыкающихся—*змѣи*. Недавно русскій ученый *В. П. Клингеръ* въ своей работѣ: Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи (Кіевъ, 1911), прекрасно обрисовалъ роль представленія о животномъ-душѣ въ народной вѣрѣ, обрядности и, отчасти, поэзіи въ разныя времена и у различныхъ народовъ. Распредѣляя животныхъ по классамъ и отыскивая для каждаго изъ нихъ мотивы сближенія съ человѣческою душой, названный изслѣдователь приходитъ къ заключенію, что связующими представленіями здѣсь были: вѣтеръ, какъ одинъ изъ обычнѣйшихъ образовъ души (птицы, крылатыя насѣкомыя, быстроногія 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 миніатюрѣ* (εἴδωλον 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. kanīnakas или kanīnakā („мальчикъ“ или „дѣвочка“), нѣм. Männlein („человѣчекъ“), Kindlein („ребенокъ“), испанск. niña 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 подъ правую руку,
Посодьте ее вы во свѣтломъ раи“ (*Соболевъ*, 57).

[1]) *W. Wundt*, Völkerpsychologie, II, Mythus 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* (послѣднее представленіе находимъ, напр., у Гомера). Славяне видятъ въ блуждающихъ огняхъ души некрещенныхъ младенцевъ (*Афанасьевъ*, Поэтич. воззр. III, 197 слл.); вспомнимъ также малорусскую сказку о кумѣ Смерти и т. д. Судя по аристофановой комедіи „Миръ“ (832 сл.), идея души-звѣзды бытовала въ античномъ мірѣ [1]).

Дикарь, нивеллирующій всю природу по своему субъективному шаблону, переноситъ и на душу основныя качества собственной природы. А такъ какъ на раннихъ ступеняхъ культурнаго развитія человѣкъ золъ, мстителенъ, раздражителенъ, завистливъ и жаденъ, то такими же представляетъ онъ себѣ и души своихъ умершихъ соплеменниковъ. У грековъ душа, какъ мстительное, вредящее существо называлась кэрой, эриніей, 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 функціонировать сердце, отожествляетъ душу съ пульсомъ, сердцемъ, кровью или дыханіемъ [4]). У Гомера души умершихъ получаютъ въ царствѣ Аида способность говорить лишь послѣ вкушенія крови (срв. у Аристотеля: τὸ αἷμά φασί τινες εἶναι τὴν ψυχήν) [5]). Римляне называли мертвыхъ exsangues. Въ послѣднее 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 человѣческой 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. Клингеръ*, Животное въ античн. и соврем. суев. 284—309.

[2]) О нихъ см. теперь *E. Hedén*, 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 первобытный 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 понятно, что, по аналогіи съ своею собственною природой, онъ надѣлялъ душою и всѣ предметы окружающаго его внѣшняго міра. Это первобытное вѣрованіе въ духовъ, воплощенныхъ во всѣхъ окружающихъ человѣка предметахъ и явленіяхъ, носитъ въ наукѣ названіе *анимизма*,—терминъ, впервые предложенный *Тэйлоромъ*. Самъ *Тэйлоръ*, впрочемъ, понималъ этотъ терминъ нѣсколько уже, а именно разумѣлъ подъ нимъ культъ душъ 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 „*антропопатизмъ*“ (по выраженію *Fr. Schultze*) или „*аниматизмъ*“ (по терминологіи *R. R. Marett'a*) является вполнѣ 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 гуроновъ „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 растеній, 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*, *O. Pfleiderer* и т. д., усматривали здѣсь продуктъ вырожденія первобытной, болѣе совершенной религіи, отпаденіе отъ чистой истины богопознанія или, подобно *Лёббоку* (*G. Lubbock*) *Edv. Lehmann'y* 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 1871[1], 1874[2], 1891[3], 1903[4], 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*, Själavandringslärans 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. Jiráni*, Stav mythologického badání v posledním desítiletì (Listy filol. 1910) 401 сл. На русск. яз. *Н. Н. Харузинъ*, Этнографія, IV, 32—50 и 112—128; *В. Богоразъ*, Религ. идеи первоб. человѣка (Землевѣдѣніе 1908, 1); *Л. Я. Штернбергъ*, Анимизмъ (въ Новомъ Энциклоп. Словарѣ Брокгауза и Ефрона). Противъ теоріи анимизма—*A. Borchert*, Der Animismus, Freib. i. Br. 1900 и *Пьюникуръ-Глаголевъ*, Богосл. Вѣстникъ 1911, №№ 11—12.

дали имъ названіе feitiços, обозначавшее различные религіозные амулеты и талисманы, столь распространенные 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'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie. Но онъ придалъ 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 *Огюстъ 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*, *еп. Хрисанѳъ*, *Н. Н. Харузинъ* и мн. друг. По *Schultze*, напр., фетишизмъ есть религіозное почитаніе чувственно воспринимаемыхъ предметовъ (die religiöse Verehrung sinnlicher Gegenstände) [2]). По *Achelis'y* фетишизмъ обозначаетъ въ извѣстномъ смыслѣ всякое дѣйствіе, посредствомъ котораго человѣкъ старается войти въ соотвѣтствующее 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 *Littré*, *Н. Харузинъ* [5]), *O. Gruppe* [6]) и др. Еп. *Хрисанѳъ* [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 искусственныхъ [1]). По мнѣнію *А. В. Смирнова* [2]), фетишизмъ есть „почитаніе мелкихъ природы въ ихъ естественномъ состояніи". Итальянскій изслѣдователь *Gius. Bellucci* [3]) называетъ этимъ именемъ употребляемые въ качествѣ амулетовъ каменныя 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 человѣческой 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 приравниваетъ фетишъ къ обыкновенному волшебному средству (Zaubermittel). 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 утвержденій 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 инсигніи, части тѣла, животныя и, наконецъ, человѣкъ (Далай-лама). Нельзя, поэтому, приравнивать фетишъ къ простому „волшебному средству": фетишъ связанъ съ опредѣленной мѣстностью и лицемъ. 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 придалъ 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 какимъ-либо образомъ связанныхъ съ ними. Отъ фетишизма *Tylor* строго отличаетъ культъ растеній, животныхъ, явленій природы, идолопоклонство и т. д. Но

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

[2]) Курсъ исторій религій, 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 недоразумѣніямъ 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]). Фетишъ—искусственно созданный человѣкомъ неодушевленный объектъ почитанія, въ смыслѣ сфабрикованнаго имъ самимъ или же найденнаго и обращеннаго имъ въ святыню. Такимъ образомъ полное опредѣленіе занимающаго насъ здѣсь понятія можетъ быть формулировано 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 пріемовъ къ потребностямъ культа, окружаются организованнымъ и систематическимъ поклоненіемъ, какъ скрывающіе въ себѣ особое духовное начало. Фетишъ можно найти или изготовить. Въ этомъ—коренное различіе фетишизма отъ культа цѣльныхъ 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. Фетишъ въ большинствѣ случаевъ, тѣсно связанъ съ опредѣленною личностью или общественною группою, которой онъ покровительствуетъ. Наоборотъ, амулеты и талисманы обладаютъ магическою силой an und für sich и сохраняютъ свое значеніе въ рукахъ каждаго человѣка, такъ что ихъ можно отдавать въ займы или дарить другимъ. Кромѣ того, фетишъ—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 силой, 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 „вліятельный", „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 страною 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 многочисленные археологическіе и литературные 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 Библѣ мѣстная богиня Ваалатъ почиталась въ образѣ высокаго коническаго камня, стоявшаго посреди храма. Въ Сидонѣ Астарта чтилась подъ видомъ круглаго камня, возимаго на колесницѣ, въ Тирѣ поклонялись Мелькарту въ формѣ двухъ свѣтящихся колоннъ. Карѳагенскій Ваалъ считался обитающимъ въ каменныхъ столбахъ, называвшихся ḥammânîm; Астартѣ воздвигались священные деревянные столбы, носившіе названіе ашеръ (aš̌êrîm). 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 многочисленные пережитки первобытнаго фетишизма. Ихъ находимъ мы у индусовъ, грековъ, римлянъ, скиѳовъ, кельтовъ, германцевъ, славянъ. Павсаній категорически заявляетъ, что въ древности всѣ греки воздавали божескія почести грубымъ, необдѣланнымъ камнямъ (τὰ δὲ ἔτι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἕλλησι τιμὰς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἀργοὶ λίθοι). Въ ахейскомъ городѣ Фарахъ стояло, по словамъ того же Павсанія, около 30 четыреугольныхъ камней, которымъ жители города поклонялись, давая каждому изъ нихъ имя какого-нибудь бога. Плутархъ сообщаетъ о священномъ метеорѣ, упавшемъ по преданію, въ 405 г. до Р. Хр., около Эгосъ-Потамовъ и почитавшемся херсонесцами ѳракійскими. Въ Ѳеспіяхъ (въ Бэотіи) издавна пользозался особымъ поклоненіемъ Эротъ въ образѣ простого 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 различные деревянные фетиши. Такъ, спартанцы почитали Діоскуровъ въ образѣ двухъ

параллельныхъ бревенъ, соединенныхъ между собою двумя поперечными брусьями. Гера почиталась на Самосѣ и въ Ѳеспіяхъ 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 религіозныхъ 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 испрашивали дождь у Юпитера Элиція, совершая особый обрядъ, который состоялъ въ томъ, что понтифики въ торжественной процессіи влекли по городу дождевой камень (lapis manalis), лежавшій передъ Капенскими воротами. Культъ бога Термина также носилъ всѣ характерныя черты фетишизма: посвященные ему пограничные камни считались священными, и было постановлено, что кто выкопаетъ такой межевой знакъ, тотъ вмѣстѣ съ волами предается проклятію. Во время празднованія сельскихъ терминалій пограничные 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, вѣритъ 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 слл.). 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'Ecole d'Anthropol. 1902; его 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. Обозр. 1908, 78—118. *A. C. Haddon*, Magic and Fetishism, Lond. 1910.

3. Культъ растеній.

Культъ растительнаго міра также представляетъ собою одну изъ основныхъ формъ религіозно-миѳологическаго сознанія первобытнаго человѣка, нѣкогда распространенную почти у всѣхъ племенъ земного шара, а въ массѣ народа не вымершую въ Европѣ отчасти и до сихъ поръ. Такъ, почитаніе деревьевъ является существеннымъ элементомъ языческихъ религій почти всѣхъ индоевропейскихъ народовъ: у кельтовъ друиды поклонялись священнымъ дубамъ, у индусовъ, грековъ, римлянъ, литовцевъ, 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 Διὸς φηγός. 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. Ѳеокритъ въ одной изъ своихъ идиллій (XVIII) рисуетъ намъ сцену поклоненія священному платану Елены въ Спартѣ: дѣвушки украшаютъ священное дерево лотосовымъ вѣнкомъ, поливаютъ его благовоннымъ масломъ изъ серебрянаго ковша и т. д. Въ Германіи почитаніе священныхъ рощъ и деревьевъ сохранилось въ видѣ переживаній чуть ли не до нашихъ дней. За сдираніе кожи съ заповѣднаго дерева древне-германское право устанавливало крайне жестокую, мучительную казнь. Тацитъ сообщаетъ намъ: Ceterum nec cohibere parietibus deos, neque in ullam humani oris speciem adsimulare ex magnitudine caelestium arbitrantur: lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus 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 миѳическихъ мотивовъ, а именно представленіе о міровомъ деревѣ, оказывается характернымъ для германскихъ племенъ: скандинавскій міровой ясень Yggdrasill—типичный примѣръ такого представленія. Какую огромную роль играетъ „майское деревцо“ въ сельскохозяйственныхъ обрядахъ Европы и славянъ, показали недавнія изслѣдованія *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 восточныхъ славянъ. Данныя о культѣ деревьевъ и священныхъ рощъ у славянъ собраны были еще *И. Срезневскимъ* въ его книгѣ: Святилища 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 подъ священной липой; около того же времени въ Россіи существовалъ 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 yazd—„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. Кахетіи, 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 Тарапитѣ деревья, которыя хронистъ считалъ кумирами.

Христіанское духовенство энергично боролось съ пережитками языческаго культа деревьевъ въ Европѣ. Формула отрѣшенія отъ язычества, приписываемая Ефрему Сирину, высказываетъ обѣтъ не дѣлать ничего, что совершается обыкновенно „у источниковъ, подъ 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 формой миѳологическаго мышленія. Въ чемъ же заключаются причины его возникновенія?

Основной вопросъ о генезисѣ растительныхъ культовъ доселѣ не вышелъ еще изъ области споровъ. Одни, какъ, напр., *A. 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 *J. Fergusson* утверждалъ, что змѣй, стоящій въ миѳологической связи съ деревомъ, представляетъ собою мужское начало, а само дерево—женское. Аналогичное толкованіе предложено было *H. Clay Trumbull'ем*ъ. 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 небеснаго или мірового дерева, вѣтви, листья и плоды котораго суть солнечные 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), впослѣдствіи 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 человѣкъ 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, выводить 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 νᾶF- —„древесный стволъ“, но зато все же носитъ 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 миѳологію 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 растеній, 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 страною 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 разсказываетъ, 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 вполнѣ законченное англійское изданіе).
[2]) См. обо всѣхъ этихъ вопросахъ *Mannhardt,* Wald-und Feldkulte, Berl. 1875 (есть новое изд.): *Böttticher,* 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); *E. Reuterskiöld,* Sakramentala Maltider, Uppsala 1908.

Рима и опасавшагося за свою корону. Самыми священными животными считались быкъ Мневисъ и птица Бенну въ Иліополѣ, козелъ въ Мендесѣ и быкъ Апись 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, амракіоты—львицу; въ храмѣ Эрехѳея на аѳинскомъ Акрополѣ жила священная змѣя, которая каждый мѣсяцъ получала медовую лепешку; критяне считали священнымъ животнымъ свинью, ѳессалійцы—змѣю и аиста, аѳиняне—волка, жители Трезена—полиповъ и черепахъ, населеніе острова Серифа—морскихъ раковъ, обитатели Акарнаніи—мухъ и т. д.; въ Фигаліи (Аркадія), въ храмѣ Деметры находилось изображеніе богини съ лошадиною головой, въ то время какъ статуя Артемиды Евриномы близъ той же Фигаліи представляла собою полуженщину, полурыбу [2]). Роль быка въ критско-микенской и семитическихъ религіяхъ огромна: вавилонскій богъ Мардукъ, ханаанскій Ваалъ 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. *Шантепи де-ля Соссей*, Иллюстрир. исторія религій, М. 1899, стр. 116 слл.; *Е. Г. Кагаровъ*, Рел. древн. Египта, Спб. 1906, стр. 18 слл.; *A. Wiedemann*, Die Rel. d. alt. Aegypter, 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. B. 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, растеній 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 нашихъ инородцевъ Пріамурскаго 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, крупная туземная ящерица и тигръ [2]). На Кавказѣ распространенъ обычай совершать жертвоприношенія птицамъ; въ Кахетіи кошка считается священнымъ животнымъ (*Г. Ф. Чурсинъ*, Народн. обычаи и вѣрованія Кахетіи, Тифл. 1905, стр. 38 слл.). 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 происхожденіи 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 миѳахъ и культахъ столько слѣдовъ первобытнаго теротеизма, все же не могли понять смысла египетскаго культа животныхъ и объясняли его обыкновенно символически. Ихъ примѣру послѣдовали 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 говоритъ, однако, то обстоятельство, что почитаніе животныхъ въ Египтѣ древнѣе іероглифиче-

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

[2]) *A. C. Kruijt*, Het Animisme in den Indischen Archipel, 1906, 187 слл.

[3]) О культѣ животныхъ см. еще *A. 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 слл.; *Г. Спенсеръ*, Основ. соціол. гл. XXII; *Д. Леббокъ*, Нач. цивилиз. 177 слл.; *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 религіозныхъ понятій. *J. Lubbock H. Spencer* выводятъ теротеизмъ изъ обычая давать отдѣльнымъ лицамъ, а впослѣдствіи и цѣлымъ родамъ имена животныхъ; по словамъ *Спенсера*, зоолатрія выросла изъ неправильнаго истолкованія прозвищъ (misinterpretation of nicknames). Мы видѣли уже, что это объясненіе должно быть признано несостоятельнымъ. Впрочемъ, *Спенсеръ*, признающій фетишизмъ, культъ растеній, животныхъ и т. д. лишь видоизмѣненіемъ первоначальнаго почитанія предковъ, ищетъ объясненія зоолатріи, помимо гипотезы кличекъ, 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 зоолатріи представленіе о животномъ-душѣ (Seelentier). Къ взглядамъ *Вундта* всецѣло примыкаетъ и русскій изслѣдователь *В. П. Клингеръ*. Но, не говоря уже о крайней односторонности такого воззрѣнія, усматривающаго въ *одной* идеѣ („животнаго—души") корень всѣхъ формъ и явленій религіозной 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, B. 1905; Völker ewiger Urzeit, I, B. 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 выяснить все значеніе тотемизма въ древнѣйшей исторіи человѣчества. Для него тотемизмъ былъ необходимою стадіей развитія всѣхъ народовъ и ключемъ къ пониманію матріархата 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 соціальной 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 растеній 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 остальныя 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 предствляется геральдикой, архитектурой, хозяйствомъ и соціологіей. 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 выпустилъ 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 группой и даннымъ видомъ предметовъ, чаще всего животныхъ и растеній, характеризуется обыкновенно убѣжденіемъ, что тотемъ является родоначальникомъ данной общественной группы и каждый членъ класса тотемовъ—кровнымъ родственникомъ, сородичемъ каждаго индивидуума данной человѣческой ассоціаціи (племени, рода, семьи).

Тотемизмъ находитъ себѣ внѣшнее 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 выростаетъ и такъ называемая экзогамія, т. е. запрещеніе членамъ одного и того же тотемическаго союза вступать въ бракъ другъ съ другомъ.

2) Стремленіе уподобиться внѣшнимъ образомъ тотему; для этого первобытный человѣкъ прибѣгаетъ къ различнымъ средствамъ, а именно: а) къ ношенію шкуры тотемнаго животнаго, б) къ украшенію и деформаціи своего тѣла, в) къ ритуальнымъ пляскамъ, воспроизводящимъ внѣшній видъ, движенія и походку тотема; г) къ обычаю давать отдѣльнымъ лицамъ и цѣлымъ группамъ имена тотемныхъ животныхъ и растеній; д) къ періодическому вкушенію тѣла или плодовъ тотема, какъ способу наиболѣе интимнаго единенія съ тотемомъ.

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

3) Внѣшнее почитаніе тотема: отвѣшиваніе 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 растеній. 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 растеній. 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 растеній 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, большею 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 удобоизображаемыхъ предметовъ. Отсюда возникло смѣшеніе условнаго знака племени съ самимъ племенемъ, такъ что послѣднее получало свое названіе по имени перваго, а впослѣдствіи 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 отожествленіе 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 отожествляетъ 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 тотемическую 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 внѣшняго 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, покоющаяся на самой мощной и глубже всего заложенной потребности человѣка. Но *B. Spencer* совершенно справедливо указываетъ, въ опроверженіе этой теоріи, на то, что предполагаемая ею дифференціація пищи не существуетъ у наиболѣе первобытныхъ тотемическихъ племенъ; напротивъ, каждая группа туземцевъ употребляетъ въ пищу всѣ съѣдобные предметы, которые попадаются въ ея районѣ. Съ другой стороны, теорія *Haddon'a* не рѣшаетъ удовлетворительно вопроса о томъ, почему племя, получившее отъ сосѣдей соотвѣтствующую 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, насмѣшливыхъ 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 отожествленія? 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—матеріалъ, при помощи котораго дикарь зачастую изготовляетъ

свое простое оружіе и домашнюю утварь или сооружаетъ 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, ритуалъ посвященія, церемоніи intichiuma преслѣдовали, по *Reuterskiöld'y*, 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. Любознательность, порождающая миѳы, 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 миѳъ, 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 служитъ 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 потребленія, 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 цѣлью 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 вскорѣ отказаться, въ виду того что, во-первыхъ, мотивы возникновенія тотемической системы носили у него слишкомъ раціональный характеръ, и, во-вторыхъ, соціальная организація, допускаемая этой теоріей, слишкомъ сложна для того, чтобы быть примитивной. Наконецъ, третья теорія *Фрэзера* сводится къ слѣдующему: первоначальнымъ источникомъ тотемизма является непониманіе дикаремъ физіологическаго 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 отожествленія ребенка съ первымъ бросившимся матери въ глаза и таинственно исчезнувшимъ предметомъ? Быть можетъ, это былъ кэнгуру, 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 обителяхъ душъ умершихъ людей, но и въ вѣрованіи въ партеногенезисъ, т. е. возможность внѣполового 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 міровоззрѣніи 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 растеній. 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 первобытный 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 вполнѣ 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, растеній и животныхъ въ древней Греціи“

5. Магія.

Магія не относится, въ сущности говоря, къ типичнымъ формамъ миѳологическаго мышленія. Магія есть совокупность *дѣйствій*, 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 собираясь на зловѣщій совѣтъ на межахъ и распутьяхъ.

До какой степени народное сознаніе проникнуто душной атмосферой повѣрій о домовыхъ, лѣшихъ, 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 лугъ“ [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 пріемовъ: 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 различные симпатическіе акты и заклинанія. Чтобы вызвать дождь, онъ либо разводитъ 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. Опоковъ*, 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 Лазарэ, стариннаго ритуала Аргеевъ въ древнемъ Римѣ и т. д. [1]) У многихъ народовъ въ различныхъ мѣстностяхъ Россіи, монголовъ, турецкихъ езидовъ, горскихъ евреевъ, мингрельцевъ, гурійцевъ, 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 пріемомъ, 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 пронзеннаго in effigie врага [2]). Особенно частою была манипуляція „связыванія“ души врага посредствомъ волшебныхъ узловъ и петель [3]).

Вѣра въ дурной 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 физіологическихъ 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. Wundt*, 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 растеній. 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 впослѣдствіи 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. Samter* 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 méthode 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 суевѣріи, (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 организаціи, въ культъ предковъ“ [1]). Врядъ-ли можно принять цѣликомъ это утвержденіе. 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 на 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 исключительнымъ [2]). Отсюда та двойственность, которая наблюдается въ погребальныхъ обычаяхъ человѣчества. Обычаи 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 парсизма трупы помѣщаютъ 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 данныя 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 вѣрнѣе всего могла достигнуть небесной обители. Извѣстный археологъ *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 украшеніями, на костеръ, а потомъ уже на этомъ „кострищѣ“ насыпается курганъ; 2) тѣло сжигается въ опредѣленномъ мѣстѣ, а пепелъ 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 исконнымъ 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, Genève 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 твориху кладу велику и въ зложахуть и кладу, мертвеца сожьжаху и посемъ собравше кости вложаху въ судину малу и поставляху на столпѣ на путехъ, еже творять Вятичи и нынѣ“. (Лаврентьевск. Лѣтопись).

[5]) Цит. соч. 239.

чія въ землѣ, что 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 маловѣроятной [1]).

Кромѣ различныхъ способовъ уничтоженія трупа, къ первой, „профилактической“ категоріи погребальныхъ обычаевъ относятся еще многочисленныя другія мѣры, принимаемыя первобытнымъ человѣкомъ для обезопасенія себя отъ души умершаго. Такъ, напр., трупъ хоронятъ ночью, причемъ выносятъ его не черезъ обычныя двери, а въ окно или черезъ нарочно проломанное отверстіе въ потолкѣ или стѣнѣ. По сказанію лѣтописи, записанному 15 іюля 1015 г. по случаю смерти св. Владимира, „ночью же межю клѣтми проимавше помость“, 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 узнанными умершимъ; трауръ имѣетъ, впрочемъ, еще и иную цѣль: предупредить другихъ людей о „табу“, распространившемся на родственниковъ покойника). Часто также, возвращаясь съ похоронъ, очищаются 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 впослѣдствіи 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 обычаѣ 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 „альтруистическіе“ 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.

Основныя формы этого *культа мертвыхъ* сводятся къ слѣдующему.

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

Среди отдѣльныхъ 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 мѣстонахожденіи страны отцовъ, находятся и объекты, которыми снабжаютъ покойника. Если ему необходимо переплывать на своемъ пути водное пространство, тѣло сжигаютъ или хоронятъ въ ладьѣ, 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* миніатюрѣ Сильвестровскаго списка сказанія о Борисѣ и Глѣбѣ (XIV в.), на которой тѣло князя изображено подъ 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 ладьѣ восходитъ къ праславянской эпохѣ, и что сама родина славянъ, находившаяся у моря, способствовала возникновенію у нихъ

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

[2]) *Д. Н. Анучинъ*. Сани, кони и ладья, какъ принадлежности похоронаго 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, шедшей отъ Чернаго моря, той же самой культуры, которая принесла съ собою къ славянамъ коляду (лат. calendae), русалокъ и русаліи (rosaria, ρουσάλια) [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 матеріала [2]) 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 *Ѳ. Волковъ* склонны считать его исконно-славянскимъ, унаслѣдованнымъ 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 финновъ [3]). Наконецъ, къ этой категоріи обычаевъ относится существовавшій въ древней Россіи обрядъ погребенія на конѣ [4]).

Заботами объ обезпеченіи душѣ 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. Ящуржинскій*. Остатки язычества въ погребальныхъ обрядахъ Малороссіи. (Труды VII археол. съѣзда въ Ярославлѣ 1887 г. т. III, М. 1892. Протоколы, стр. 64); *R. Andree*, Totenmünze (Ethnogr. Parall. II. 1899, 24—29): *A van Gennep*, Rites de passage, 221 и спеціальную литературу, приведенную у *Niederle*, 267, прим. 1.

[2]) См., кромѣ цитированныхъ уже трудовъ проф. *Д. Н. Анучина* и *А. Соболева*, еще *Н. Бѣляшевскій*. Сани въ похоронномъ обрядѣ. (Кіев. Стар. 1893, IV, 152 слл.); *Th. Volkov*, Le traineau daus les rites funéraires de l'Ukraïne (Rev. trad. popol. 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, проведенныя въ моей рецензіи на книгу о. Соболева.

„на томъ свѣтѣ“. Считая загробную жизнь лишь продолженіемъ земной, некультурный человѣкъ желаетъ обставить умершаго всѣмъ 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 Лиходѣевну
Съ нимъ же живую зарыли во сыру землю.

Аналогичные обычаи 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!
Іосьць тутъ усё, што Богъ дау,
Што я ли васъ охвяровау (т. е. приготовилъ),
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, дзяды!“ У индусовъ подобнымъ же образомъ приглашаютъ отцовъ (pitaras) принять участіе въ пиршествѣ. Въ античной Греціи всеобщій весенній праздникъ въ честь душъ умершихъ назывался анѳестеріями. 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 дзяды, вы сюды приляцѣли,
Пили и ѣли,
Ляците жъ цяперь до сябе!
Скажите, чаго ящо вамъ треба?
А лѣпій (лучше)—ляците до неба.
Акышъ, акышъ!“

То же самое наблюдаемъ мы въ Индіи, въ Греціи (гдѣ тѣни умершихъ отпускались во-свояси возгласомъ: „Ступайте вонъ, души, анѳестеріи 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. Миѳологія [2]).

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

[1]) Поминальныя пиршества у славянъ прекрасно изслѣдованы *M. Murko*: 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 миѳологіи: W. Wundt, Mythus u. Religion (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. Myshisches in der german. Heldensage (S. Ber. 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 *A. Lang'a*.

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

Поэтому, мы разсмотримъ послѣдовательно обѣ стороны миѳа: матеріальную и формальную.

Матеріальная сторона миѳа.

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

а) *натуралистическіе* или, употребляя болѣе узкое выраженіе *Вундта*, *объяснительно-біологическіе миѳы*, имѣющіе цѣлью обосновать рѣзко бросающіяся въ глаза явленія внѣшней природы, особенности нѣкоторыхъ животныхъ и растеній, уклоненія отъ нормы, типа и т. под. Матеріаломъ для образованія подобныхъ миѳовъ 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, растенія), геологическія (оригинальныя по формѣ горы и скалы, напр. имѣющія сходство съ человѣческой фигурой, озера, непроходимыя пропасти, землетрясенія [2]).

Прежнія миѳологическія 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 свѣтилами обращали на себя вниманіе некультурнаго человѣка. Онъ удовлетворялъ своей любознательности, создавая короткіе разсказы о томъ или иномъ предметѣ, казавшемся ему загадочнымъ. Отчего у зайца раздвоенная губа? Мѣсяцъ разрубилъ ему ее. Почему ворона чернаго цвѣта? Она была наказана за свою болтливость и т. д., и т. д.

б) *психологическіе миѳы*: явленія сна и сновидѣній, иллюзій и галлюцинацій, обморока и истеріи, гипноза и сомнамбулизма, внутренній голосъ совѣсти давали поводы къ созданію многочисленныхъ миѳовъ. Такіе миѳическіе образы, какъ Керы, Эринніи, Горгоны, Гарпіи, Эмпуса,

[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 миѳы*, объясняющіе возникновеніе различныхъ общественныхъ формъ и ихъ смѣну (родъ, семья, племя). Миѳы о бракѣ Эдипа 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 полагаютъ вслѣдъ за *Бахофеномъ*, многіе изъ новѣйшихъ изслѣдователей, на почвѣ первобытныхъ формъ сексуальнаго общенія [3]).

г) *историческіе миѳы*, 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 Ксуѳѣ 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. Ѳ. Миллеръ* отмѣтилъ въ былинахъ объ Ильѣ Муромцѣ цѣлый рядъ историческихъ наслоеній, отложившихся въ нихъ отъ разныхъ эпохъ [5]).

д) *этимологическіе миѳы*, объясняющіе странныя на первый взглядъ имена: „Переяславль, зане перея славу“ въ русской лѣтописи. 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*, Myxhol. Lex. II, 1136 слл., 1162 слл.; *Erik Hedén*, Homerische Götterstudien, Uppsala 1912, 101 слл. 115 слл., 130 слл., 141 слл.

[2]) *W. H. Roscher*, Ephialtes. Eine pathologisch—mythologische Abhandrung über die Alpträume u. Alpdämonen 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; *Всев. Миллеръ*, Очерки арійск. миѳологіи въ связи съ древнѣйшей культурой I, Асвины-Діоскуры, Москва 1876; *Н. Н. Харузинъ*, Этнографія II (СПБ. 1903), 155, passim.; *И. В. Нетушилъ*, Dea Dia, богиня материнскаго права (Филол. Обозр. XVII, 1899, 1 слл.).

[4]) *А. А. Потебня*, цит. соч. 405. Эти миѳы обычно называются этіологическими, но, въ сущности говоря, всѣ миѳы суть αἴτια. *Schwegler*, а за нимъ цѣлый рядъ другихъ ученыхъ, въ особенности Ettore Pais, и весь разсказъ о царскомъ періодѣ признаютъ сплошнымъ этіологическимъ миѳомъ. Подробнѣе см. въ моей статьѣ: О царской власти въ древнемъ Римѣ, Филол. Зап. за 1910 годъ.

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

исторіею возлюбленной одного изъ волжскихъ разбойничьихъ атамановъ, которую онъ бросилъ (кинешь мя) или зарѣзалъ (рѣжь мя) [1]). Ѳеодоръ Студитъ—землю студитъ; въ апрѣлѣ земля прѣетъ и друг.

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

Формальная сторона миѳа.

Поэзія, даже самая первобытная, подчинена извѣстнымъ техническимъ законамъ. Изученіе пріемовъ народно-эпическаго творчества проливаетъ свѣтъ и на значеніе многихъ миѳическихъ мотивовъ и образовъ. Пріемамъ эпической техники гомеровскихъ поэмъ посвящены новѣйшія изслѣдованія *C. Rothe*, *A. Römer'a*, *E. Belzner'a*, проф. *Ѳ. Ф. Зѣлинскаго* и др. [4]). Датскій германистъ *Axel Olrik*, въ одной изъ статей, помѣщенныхъ въ журналѣ „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* пріемамъ.

[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]) *Delehay*, Les légendes hagiographiques, Bruxelles 1905. Срв. *F. Pfister*, Reliquienkult im Alterfum, 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.; *Ѳ. Ф. Зѣлинскій*, Законъ хронологической несовмѣстимости и композиція Иліады, Χαριστήρια, С.-Петербургъ 1897; его же Старые и новые пути въ гомер. вопросѣ, „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 Gennep*, 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. Пыпина*, Истор. русск. этнограф. II, 1891, 252—282 и 423—427.

1. Напряженіе вниманія слушателей путемъ *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 Ἀστερίς, 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 эпеянъ Элиду.
Острые тутъ острова Телемахъ въ отдаленьи увидѣлъ.
Плылъ онъ туда, размышляя, погибнетъ ли тамъ иль спасется.

И неожиданно поэтъ переноситъ насъ въ хижину Эвмея:

Тою порой Одиссей съ свинопасцемъ божественнымъ пищу
Ѣли 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 пріобрѣлъ 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 моментъ, когда мы напряженно ожидаемъ встрѣчи жены богатыря съ Ильею Муромцемъ:

Когда была я на своей родимой-то на 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, Святогоръ, наѣхавъ на сумочку переметную, „щупаетъ ее погонялкою“, „двигаетъ перстомъ“ и, наконецъ, „хватаетъ рукою“. Трижды посылаетъ Вольга своихъ молодцевъ, чтобы вытянуть сошку изъ земли: сначала пять человѣкъ, 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. Ольрика*). Илья Муромецъ совершаетъ *три* поѣздочки, желая испытать свою судьбу:

Во дорожку ѣздилъ—убитъ не бывалъ
Во другую ѣздилъ—женатъ не бывалъ,
И во третью ѣздилъ—богатъ не бывалъ.

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* разсмотрѣла, что ѣдетъ мужичище и везетъ у стремени батюшку.

5) *Концентрація разсказа вокругъ одного лица, мѣста, событія* (midtpunktlov у *А. Ольрика*). Пѣсенный матеріалъ группируется въ Россіи вокругъ личности князя Владимира или, вѣрнѣе, вокругъ наиболѣе 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. *Ѳ. Ф. Зѣлинскимъ*. Такъ, основная тема Одиссеи кратко обозначена въ пророчествѣ Галиѳерса (Од. II, 174—176) [1]).

8) *Стереотипные мотивы, образы и обороты*, навсегда отлившіеся въ опредѣленныя *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 готовыя формулы молитвы. Сравнимъ, напр., молитвы Пенелопы въ IV пѣснѣ Одиссеи и Хриса въ I пѣснѣ Иліады:

Пенелопа (Од. IV, 762—766)	Хрисъ (Ил. I, 37—42)
κλῦθί μευ, ἀιγιόχοιο Διὸς τέκος, ἀτρυτώνη εἴ ποτέ τοι πολύμητις ἐνὶ μεγαροῖσιν Ὀδυσσεὺς ἢ βοὸς ἢ ὄιος κατὰ πίονα μηρία' ἔκηεν и т. д.	κλῦθί μευ, ἀργυρότοξ' ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας . . . . εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα, ἦ εἰ δή ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί' ἔκηα ταυρῶν ἠδ' 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 божеству [2]).

Миѳотворческіе процессы.

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

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

[1]) *E. Belzner*, цит. соч. II, 57 слл.
[2]) *E. Belzner*, II, 93 слл.

рисъ и т. д.) или, наоборотъ, одно божество разлагается на нѣсколько миѳическихъ образовъ, двоится, троится въ параллеляхъ. Прежде роль этого послѣдняго явленія сильно преувеличивали. Впервые *H. Usener* ясно показалъ, что чаще происходитъ обратный процессъ: мелкія спеціальныя божества сливаются въ одинъ миѳическій образъ; иногда, кристаллизуясь вокругъ такого центральнаго бога, мелкія божества превращаются въ одинъ изъ эпитетовъ. Такъ, въ эпитетахъ Артемиды Ἀριστάρχη, Καλλίστη и др., въ прозваніяхъ Аѳины: Νίκη, Ὑγίεια, Ἀλαλκομενηίς и др. таятся нѣкогда самостоятельныя божественныя существа, которыя впослѣдствіи 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, Сетъ и Осирисъ, Зевсъ и Прометей).

3) *Историзація миѳовъ* или эвгемеризмъ, то-есть такое толкованіе миѳологическихъ 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) *Миѳологизація историческихъ событій*—явленіе обратное предыдущему: побѣда христіанства надъ языческими богами изображается символически въ былинѣ объ Ильѣ Муромцѣ и Идолищѣ Поганомъ, „отмѣнившемъ звоны колокольные и запретившемъ милостыню спасенную“: Илья убиваетъ этого „некрещеннаго“, „нечестиваго“, „проклятаго татарина“ „шляпою земли греческой“. Король Теодорихъ и гуннскій 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. Lang*'а), 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, растеній или животныхъ), нѣкогда окружавшихся религіознымъ культомъ, въ простые аттрибуты боговъ (многочисленные примѣры приведены въ моей книгѣ: Культъ фетишей, растеній 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 миѳахъ.

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

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

Мы видѣли, что миѳологію, 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 миѳологіи до раціональной науки сдѣлалъ въ древности одинъ лишь народъ. Этотъ народъ—эллины. Они одни имѣютъ право считаться творцами науки и философіи.

Евг. Кагаровъ.

II.

О НАЧАЛАХЪ МИСТИЧЕСКАГО МІРОВОЗЗРѢНІЯ.

I.

Ошибка этнографовъ.

Представленіе первобытнаго человѣка о душѣ по Тайлору.—Первобытный человѣкъ и опытъ.—Пониманіе имъ закона причинности.—Принципъ развитія отъ простыхъ формъ къ болѣе сложнымъ.—Сложный характеръ языка первобытныхъ племенъ.—Сложныя ихъ представленія о душѣ.

Съ тѣхъ поръ, какъ въ 1871 г. вышла замѣчательная книга Тайлора о первобытной культурѣ, основныя черты послѣдней казались незыблемо установленными и приверженцы его школы собрали обильнѣйшій матеріалъ, подтверждающій эти положенія. Мы хорошо помнимъ характеристику того культурнаго состоянія, когда вся природа казалась человѣку одухотворенной, когда не было рѣзкой грани между животнымъ царствомъ и человѣкомъ съ одной стороны, между растительнымъ царствомъ и человѣкомъ съ другой. Это состояніе—періодъ анимизма, который служилъ фундаментомъ для развитія болѣе сложныхъ системъ религіи и отчасти живущій и понынѣ въ простонародныхъ вѣрованіяхъ и преданіяхъ. Конечно, Тайлоръ считалъ анимизмъ не первичнымъ міросозерцаніемъ человѣка. Но анимизмъ древнѣйшая стадія воззрѣнія человѣка на природу, которая доступна нашему непосредственному наблюденію. О доанимистическомъ періодѣ мы можемъ строить однѣ гипотезы. Такъ, Тайлоръ высказываетъ рядъ соображеній о томъ, какъ первобытный человѣкъ посредствомъ опыта могъ дойти до представленія о душѣ, легшаго въ основу анимистическаго міросозерцанія.

Представленія о душѣ выработались, по мнѣнію Тайлора, подъ вліяніемъ двухъ родовъ наблюденій: перваго—надъ состояніями умоизступленія, сна, обморока и смерти, второго—надъ тѣми образами, которые являются намъ въ сновидѣніяхъ и галлюцинаціяхъ. На основаніи этихъ наблюденій, первобытный человѣкъ якобы пришелъ къ заключенію, что въ его тѣлѣ